RM Die Religionen der Menschheit

Christiane Zivie-Coche
Françoise Dunand

Die Religionen des Alten Ägypten



Kohlhammer

Kohlhammer

Die Religionen der Menschheit

Begründet von

CHRISTEL MATTHIAS SCHRÖDER

Fortgeführt und herausgegeben von

PETER ANTES, MARTIN GRESCHAT
und JÖRG RÜPKE

Band 8

VERLAG W. KOHLHAMMER

Die Religionen des Alten Ägypten

von

CHRISTIANE ZIVIE-COCHE und FRANÇOISE DUNAND

VERLAG W. KOHLHAMMER

Übersetzt aus dem Französischen von Michael Lauble

Umschlagabbildung:
Scheschat, die Göttin des „Schreibens“, dargestellt beim Einschreiben der Palmblattrippe, die in der Hieroglyphenschrift das Wort *renpet,* „Jahr“, bedeutet. Luxor, Neunzehnte Dynastie, um 1250 v. Chr.

Umschlag: Gestaltungskonzept Peter Horlacher
Satz: michon, Niederhofheimer Str. 45a–c, 65719 Hofheim/Ts.
Gesamtherstellung:
W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. KG, Stuttgart
Printed in Germany

ISBN 978-3-17-019942-2

Inhalt

VII. Kapitel

Einleitung

Religionen im Plural

Es ist das Anliegen und die Besonderheit dieses Buches, dass es sich auf die gesamte Geschichte Ägyptens bezieht: von ihren Anfängen bis zum Ende dieser Kultur, mit dem auch die Praxis der Religion der Pharaonen endete, nachdem Thedosius 391/392 seine Edikte erlassen hatte und die ägyptischen Kulte verschwunden waren – dies freilich nicht restlos, denn kleine Inseln des Widerstands hielten sich noch über das 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung hinaus. Die Religion der Pharaonen bestand mehr als drei Jahrtausende, aber schon im 7. Jahrhundert v. Chr. ließen sich Griechen und andere Ausländer, zumeist als Händler, in Ägypten nieder; später, nach der Eroberung durch Alexander, wurde das Land von einer Dynastie griechisch-makedonischer Herkunft, den Lagiden, regiert. Dies bedeutete im Unterschied zu anderen Besetzungen, die kaum eine Auswirkung auf die Religion hatten, eine echte Veränderung des Lebens in Ägypten, wo zwei verschiedene Religionen ohne Konflikte nebeneinander bestanden und sich gelegentlich sogar überschnitten. Schon früher hatte Ägypten Fremde und ihre Götter aufgenommen, aber in einem ganz anderen politischen Kontext: So waren im Lauf des Neuen Reichs, das sich durch siegreiche Eroberungskriege des Pharaonenstaates auszeichnete, Gottheiten syro-palästinischen Ursprungs aufgetreten, und zwischen Ägypten und seinen orientalischen Nachbarn war es zu einem Phänomen von Interkulturalität gekommen. Neben den Griechen lebten seit mehreren Jahrhunderten auch Judäer im Land, insbesondere in Elephantine, aber es war Alexandria, wo sich eine große jüdische Gemeinde entwickelte und mehrmals gewaltsame Zusammenstöße mit der griechischen oder der autochthonen Bevölkerung erlebte. Und schließlich kam das Christentum nach Ägypten, und zwar wiederum erstmals in Alexandria. Dass die Stadt ein solches kosmopolitisches Gepräge hatte, während in der gesamten *chôra* griechische Kolonien Fuß fassten, erlaubt uns, die mehr oder weniger konfliktträchtigen Beziehungen und die Probleme der Akkulturation zu erfassen, die sich in einem gegenüber den drei vorangegangenen Jahrtausenden ganz neuen Rahmen stellten, ohne dass deshalb die Vitalität der ägyptischen Tempel darunter gelitten hätte – im Gegenteil; zumindest gilt dies bis zum 3. Jahrhundert unserer Zeitrechnung.

Fußend auf diesem Bild eines plurikulturellen Ägypten in den letzten sieben Jahrhunderten seiner Geschichte, sprechen wir von ägyptischen Religionen im Plural. Und es ist uns wichtig zu zeigen, dass es, bevor sich das nunmehr offiziell und majoritär und aus ebendiesem Grunde rigoros und intolerant gewordene Christentum etablierte, in einer Reihe von Praktiken, die wir beobachten können, nicht zum Bruch, sondern zur Adaptation kam: in den Orakelpraktiken oder magischen Praktiken; bei den Wünschen, die sich in den Bittgebeten der Frommen äußerten, und in den Bestattungsriten.

Die Religion der Pharaonen

Was hingegen die herkömmlicherweise so genannte ägyptische Religion, mit anderen Worten: die Religion der Pharaonen betrifft, die sich noch unter den Lagiden-Herrschern und unter den römischen Pharaonen zu halten vermochte, so gehen wir an sie als eine einzige Religion und nicht als mehrere Religionen heran, ungeachtet dessen, dass sie ein sehr unterschiedliches Aussehen annehmen und sich in sehr unterschiedlichen Verhaltensweisen äußern konnte. Im Gegensatz zu einer heute überholten Sicht setzt sich die religiöse Welt Ägyptens nicht aus kleinen lokalen Einheiten zusammen, die an diesen Gott oder jenen Kultort gebunden sind und keinerlei Verbindung untereinander haben; sie entspricht vielmehr einer paradigmatischen Struktur, die sich hinter diesen räumlichen und zeitlichen Unterschieden zeigt. Und entgegen den Ideen, die manche Ägyptologen des 20. Jahrhunderts entwickelt haben, kann man auch nicht eine offizielle, gelehrte Religion und eine „populare" Religion oder gar eine vor allem auf Unwissenheit, Unverständnis und Aberglauben basierende „Religion der Armen" einander gegenüberstellen. Auch da finden sich dieselben fundamentalen Vorstellungen, ob wir es nun mit dem Kult in den Tempeln oder mit den außerhalb des heiligen Bezirks vollzogenen religiösen Praktiken zu tun haben. Und genau das will unser Ansatz: jene Elemente beleuchten, die das religiöse Denken und die mit ihm zusammenhängenden Akte konstituieren.

Diachronie und Synchronie: eine religiöse Welt im Wandel

Dass die religiöse Welt Ägyptens auf die ganz lange Sicht durch Prinzipien strukturiert ist, bedeutet freilich nicht, dass sie statisch wäre. Entgegen einer häufig anzutreffenden Behauptung über Ägypten wie über andere Kulturen ist die religiöse Welt ebenso häufig Transformationen ausgesetzt wie die Bereiche des Politischen und des Sozialen[1]. Religiöses und Politisches waren im Übrigen in dieser antiken Welt eng miteinander verzahnt, und daher spiegelt sich die Entwicklung des Politischen häufig im Religiösen: so etwa in der Amarna-Zeit mit der herausragenden Rolle des Pharao, der der zeitgenössischen theologischen Entwicklung seinen Stempel aufdrückt. Eine mehr als dreitausend Jahre währende religiöse Konzeptualisierung und Praxis ist natürlich nicht ohne Veränderungen vorstellbar. Neue göttliche Gestalten treten auf, andere sind nicht mehr mit von der Partie in einer Götterwelt, die offen und flexibel ist. Im Lauf des zweiten Jahrtausends entwickelt sich allmählich der Begriff der Person als Einzelwesen und nicht mehr nur als Mitglied einer geschlossenen Gruppe, und dies führt zu Praktiken, die neu, zumindest aber jetzt viel häufiger als früher bezeugt sind: die Praktiken der unmittelbaren Beziehung des Individuums zur göttlichen Welt. Auch die materiellen Verhältnisse ändern sich, und die Tempel des Neuen Reichs, *a fortiori* die der Ptolemäerzeit, gleichen kaum noch dem, was wir von denen des Alten Reichs kennen.

1 J. Goody, La raison graphique, 76–77.

Dennoch wäre es unsachgemäß, ein Werk über die ägyptische Religion zu schreiben und diese dabei in einzelne Perioden zu zerlegen. Das Ergebnis wären nur ermüdende Wiederholungen, ohne dass die leitenden Prinzipien zutage träten. Der hier gewählte Ansatz ist thematisch; das erlaubt es, die verschiedenen Felder, auf denen sich die Beziehungen zwischen den Menschen und den Göttern entfalten, in einer bewusst anthropologisch angelegten Analyse möglichst weitgehend abzudecken. Wie haben die Menschen des Alten Ägypten ihr Verhältnis zu den Göttern, die sie sich gegeben hatten, zu Lebzeiten und nach dem Tod gesehen? Wie haben sie die Beziehungen zwischen ihrer realen physischen Welt und der imaginären Welt, der Welt des Unsichtbaren, die als ebenso real galt wie jene, gestaltet? Von daher die behandelten Themen: die Beziehungen zwischen dem Politischen und dem Religiösen; der Begriff des Göttlichen; der Dienst für die Götter und die persönliche Frömmigkeit; die Welt der Toten und der Bestattungspraktiken. Dazu zwei Ausnahmesituationen, mit denen unsere Reflexion über die ägyptische Religion einsetzt und schließt: die Zeit der Anfänge und die Zeit, in der in einer im Wandel begriffenen Welt die Pluralität der Religionen herrscht. Am Anfang unseres Unternehmens gilt es, soweit wir sie einkreisen können, die Prämissen einer Religion darzulegen, die sich nach dunklen Jahrhunderten des Entstehens als ein wohlgeordnetes System darstellt, das sich in monumentalen Grabbauten und etwas später in einem Korpus von Begräbnisformeln, dem Reflex eines hoch elaborierten Denkens, ausdrückt. Am Ende gilt es in gleicher Weise einzuschätzen, was sich an Transformationen in der griechisch-ägyptischen Welt vollzog, welche Formen Hellenisierung und Interkulturalität annehmen und welche Konflikte schließlich zum Verschwinden der traditionellen, bereits sehr geschwächten Religion führten.

Auch in den anderen Kapiteln werden wir natürlich jedes Mal wenn nötig die Entwicklungen ins Auge fassen, die im Lauf der Geschichte festzustellen sind; damit werden wir eine zu einem bestimmten Zeitpunkt gegebene Realität jeweils in ihren Kontext einordnen können: So drückt sich etwa die persönliche Frömmigkeit im Mittleren und im Neuen Reich in je verschiedener Weise aus, die Bestattungspraktiken haben zwischen dem Alten Reich und der Spätzeit sowohl in der Anlage der Grabstätten als auch im Gebrauch der spezifischen Begräbnistexte, die sich im Lauf der Zeit herausgebildet haben, eine markante Entwicklung genommen. Wichtig aber bleibt, jenseits der Unterschiede jene Elemente hervorzuheben, die eine dauerhafte Grundlage für dieses Ensemble von Vorstellungen und Verhaltensweisen bilden.

Methodenfragen

Die Quellen

Die vorhandenen Quellen stellen nur einen winzigen Teil dessen dar, was die ägyptische Kultur im Lauf von drei Jahrtausenden hervorzubringen vermochte, und zwar aus ersichtlichen Gründen: Viele Monumente sind zerstört worden, zum einen während der ägyptischen Geschichte selbst, da man immer wieder Bestehendes abgerissen hat,

um Neues bauen zu können, und zum anderen nach dem Ende der Antike bis in die jüngste Zeit hinein; zahlreiche Dokumente, die auf leicht verderbliches Material, im Wesentlichen Papyri, aber auch Ostraka, geschrieben waren, sind verloren gegangen; die Grabungen, die immer noch auf dem Terrain vorgenommen werden und regelmäßig neue Studienmaterialien zutage fördern, sind noch keineswegs abgeschlossen; und die Publikation jener Dokumente, die in den Museen aufbewahrt werden, ist unvollständig. Es ist natürlich schwierig, den Prozentsatz dessen zu ermitteln, was überlebt hat, aber mit Sicherheit ist er gering. Nehmen wir nur als Beispiel die relativ begrenzte Menge von erhaltenen Mumien oder Skeletten aus einer Geschichte von rund 3500 Jahren, oder auch die Schleifung zahlreicher Tempel, die noch im 19. Jahrhundert zu sehen waren.

Unsere Quellen sind deshalb in einer gewissen Schieflage, und wir müssen in unseren Wertungen Vorsicht walten lassen. Was uns als ein einmaliges Beispiel erscheint, ist vielleicht ja nur das einzige überlebende Zeugnis aus einer ganzen Reihe von Objekten, aus einer Denkströmung, deren sonstige Spuren sämtlich ausgelöscht worden sind. Wenn hingegen eine relativ homogene Dokumentenreihe in Bezug auf eine bestimmte Epoche eine Fehlstelle aufweist, macht man gern die früheren Zerstörungen oder eine ungenügende Kenntnis der Stätten, die Belege hätten liefern können, dafür verantwortlich. Das kann natürlich zutreffend sein. Man darf aber nicht die Tatsache unterschätzen, dass das, was für uns eine Lücke in den Dokumenten ist, durchaus einer realen Leerstelle in der antiken Geschichte entsprechen kann. Manche Stätten haben Latenzzeiten erlebt, und gerade das Fehlen von Artefakten zwischen zwei reich bestückten Perioden bestätigt das.

Die Dokumente, die auf uns gekommen sind, gehören der materiellen Kultur oder dem Bereich der Ikonographie und der Textualität an. Die archäologischen Spuren und die Objekte dieser materiellen Kultur lassen sich nicht immer eindeutig interpretieren und können auch nicht durchweg in Beziehung zu den Texten gesetzt werden, die vielleicht eine Erklärung für sie liefern würden. Diese Texte selbst und die Bilder, die sie häufig begleiten, bleiben auch nach ihrer Entzifferung, selbst wenn sie zur Gänze erhalten sind, oft dunkel; Grund dafür ist ihr Anspielungscharakter und ihre Disparität in einem Kontext, in dem die Gelehrten und die Priester mit nur wenigen Ausnahmen – etwa der saitischen Fassung des *Totenbuchs*, die allerdings einschlägig ist – nie eine Kanonisierung ihrer Schriften angestrebt haben. Es ist ganz im Gegenteil ein Denksystem, in dem die Glosse mitten im Text steht, als ein Medium, das die Theologen anwenden, um ihre Annäherung an die göttliche Welt zu verfeinern.

Und schließlich erstrecken sich die Texte ja über drei Jahrtausende und machen eine – bereits erwähnte – notwendige, sowohl schriftmäßige und sprachliche als auch intellektuelle Entwicklung durch. Ihr Vergleich und die Konfrontation miteinander müssen mit aller Vorsicht erfolgen, auch wenn sie natürlich notwendig sind. Da die Inschriften der ptolemäischen Tempel bei Weitem die reichhaltigsten und ausführlichsten sind, was Theologie und Ritual angeht, ist es verlockend, von ihnen auszugehen, um zurück zu älteren Epochen zu gelangen und auf der Grundlage einer vermuteten Ähnlichkeit die Geschichte eines Mythos bis zu den frühesten Zeiten zu rekonstru-

ieren. Wenn man diese Quellen mit der ganzen für einen Historiker erforderlichen Strenge behandelt, bemerkt man, dass die Verbindung zwischen den Epochen manchmal äußerst fragil, ja geradezu nichtexistent ist. Manche mythologischen Kernstücke, so etwa das Auftauchen des Demiurgen im präexistenten Nun oder auch der Mord an Osiris und seine Wiedergeburt, sind bereits in den frühesten Perioden vorhanden. Daraus darf man aber nicht den Schluss ziehen, dass das noch immer erkennbare ursprüngliche Mythem nicht im Lauf der Jahrtausende zum Objekt neuer Anreicherungen und Interpretationen geworden ist.

Ein weiterer schwerwiegender Mangel ist zu nennen. Wir haben nur von den materiellen, ikonographischen und textlichen Quellen gesprochen, da sie die einzigen sind, zu denen wir teilweise Zugang haben. Ägypten wird üblicherweise als eine Kultur der Schrift betrachtet – und es stimmt ja auch, dass diese dort einen herausragenden Platz einnahm –, aber man vergisst darüber allzu leicht, dass es daneben, und zwar in allen Epochen, eine Welt der Oralität gab, die definitiv verloren ist[2]. Diese Welt steht durchaus in Verbindung mit der Welt der Schrift. Nehmen wir das Beispiel der *Pyramidentexte*; die eingehendere Untersuchung dieses Korpus wie auch des darauf folgenden, der *Sargtexte*, zeigt, dass die Formeln, die in die Wände der Grabkammern in den Pyramiden der 5. und 6. Dynastie graviert oder auf die hölzernen Wandungen der Sarkophage des Mittleren Reichs gemalt worden sind, nur einen kleinen Teil eines sehr viel umfangreicheren Ensembles darstellen, das vermutlich auf anderen, heute verlorenen Trägermaterialien reproduziert worden ist, das aber auch zur Rezitation bestimmt war und das vor seiner schriftlichen Fixierung eine Sammlung von mündlichen Formeln bildete. Auf der anderen Seite erfahren wir nichts darüber, wie und wann eine einfache Privatperson sich an ihren Lieblingsgott wandte, wenn wir die Gebete außer Acht lassen, die in die der individuellen Frömmigkeit dienenden Stelen graviert worden sind. Alles in allem genommen geht es nicht darum, die Rolle und Bedeutsamkeit der religiösen Texte zu minimieren, sondern darum, sie in einen weiteren Kontext einzuordnen, auch wenn dieser schwer zu erfassen bleibt.

Vom richtigen Gebrauch der Quellen

Ob der Historiker nun politische, soziale, wirtschaftliche oder religiöse Fakten behandelt – er stützt sich auf die Quellen, die ihm zur Verfügung stehen, und bemüht sich dabei zuerst, sie mit dem möglichen Maximum an Objektivität zu untersuchen, auch wenn bekanntlich immer ein Anteil an Subjektivität sowie, eingestanden oder nicht, seine persönlichen Überzeugungen in seine Analyse eingehen und die Konzeption von Geschichte, wie sie zu seiner Zeit in Geltung ist, unbestreitbar seine Forschung prägt[3]. Das Studium einer Zivilisation, selbst einer seit Langem verschwundenen, ist niemals neutral und erfolgt niemals ohne einen in der zeitgenössischen Realität verankerten

2 Zur Bedeutung der mündlichen Kultur: J. Goody, La raison graphique, passim.
3 P. Veyne, Comment on écrit l'histoire, passim.

intellektuellen, ja politischen Spieleinsatz. Trotz der Handikaps beim Beginn muss der Religionshistoriker, wenn er denn zu einem möglichst genauen Verständnis einer heute toten Religion gelangen will, deren Spuren er nur unter Schwierigkeiten verfolgen kann, sich strikt jeden mentalen, kulturellen und religiösen Ethnozentrismus verbieten[4]. Mit anderen Worten: Weder wissentlich noch unwissentlich aufgrund persönlicher Überzeugungen die Religionen von heute bevorzugen; nicht mit der Elle der Monotheismen, zumal der des Christentums, die ganz andere Art und Weise messen, wie sich die Ägypter dem religiösen Bereich näherten; sie auch nicht mit dem Prägestock einer klassischen, griechisch-römischen Kultur schrecken, der ebenfalls die Perspektive verfälscht. Das alles könnte eine Selbstverständlichkeit sein, die keiner weiteren Erwähnung bedarf. Doch wenn man in einem historiographischen Durchgang, der von den Anfängen der Ägyptologie bis in unsere Tage reicht[5], die aufeinander folgenden Blickwinkel von James Frazer, Adolf Erman, Hermann Kees[6], von Étienne Drioton oder von François Daumas, nicht zu vergessen die zeitgenössischen Lesarten von Siegfried Morenz und Jan Assmann, analysiert, so drängen sich verschiedene Feststellungen auf. Ein strikter Standpunkt auf der Basis eines Positivismus, der das Prinzip der „Vielfalt der Ansätze“, das Frankfort[7] so lieb war, ignoriert, ist das Kennzeichen von Adolf Erman[8], der trotz seiner außerordentlichen Erudition gar nicht erst versucht hat, in die komplexen Mechanismen des ägyptischen Denkens einzudringen. Man bemerkt vor allem, dass die Untersuchung der religiösen Verhältnisse Ägyptens bei einer Reihe von Ägyptologen unterschwellig von der Suche nach einem unter dem ägyptischen Polytheismus verborgenen Monotheismus gelenkt wird; bei Drioton und Daumas ist dies besonders deutlich. Diese Suche kann sich unterschiedlich ausdrücken: Monotheismus der Eingeweihten und Gebildeten gegen abergläubischen Polytheismus des unwissenden Volkes, wegbereitender Monotheismus Echnatons, Pseudopantheismus als Übermalung der Einzigkeit des Göttlichen... Im Detail all dieser Ansätze zeichnet sich verhüllt oder offen die Idee ab, dass der Monotheismus ein dem Polytheismus überlegenes Verständnis des Göttlichen ist und dass man, wenn man vom zweiten zum ersten übergeht, das erzielt, was Freud den „Fortschritt in der Geistigkeit“[9] nennt.

In diesem Zusammenhang darf man auch nicht vergessen, dass eine ganze Strömung der ägyptischen Archäologie aus der Erforschung der biblischen Quellen in Ägypten entstanden ist; in dieser Richtung ist im 19. Jahrhundert durch den *Egypt Exploration Fund* insbesondere im Nildelta eine ganze Reihe von Grabungen durchge-

4 Ph. Borgeaud, Aux origines de l’histoire des religions, 20–21.

5 Siehe dazu die sorgfältige historiographische Untersuchung von E. Hornung, Conceptions of Gods in Ancient Egypt, Kap. 1. Für einen umfassenderen Ansatz: F. Schmidt, L’impensable polythéisme, bes. 13–91.

6 Neuerdings hat H. Willems, Les textes des sarcophages et la démocratie, 137–140, sehr deutlich die von H. Kees „beeinflusste“ Sicht vertreten.

7 H. Frankfort, Ancient Egyptian Religion; H. Frankfort/H. A. Wilson/J. A. Wilson/T. Jacobsen, Before Philosophy.

8 A. Erman, Die Religion der Ägypter.

9 S. Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, 115. Vgl. auch J. Assmann, Of God and Gods, 5.

führt worden, die, ungeachtet der anfänglichen Vorurteile, zu wichtigen Entdeckungen geführt haben.

Wenn man eine möglichst objektive Annäherung an die religiösen, das heißt hier die ägyptischen Fakten wenigstens versuchen will, ist es unverzichtbar, von jeder an den Begriff des Fortschritts gebundenen Wertskala Abstand zu nehmen. Es geht jedoch nicht darum, in einen Relativismus zu verfallen, der für das Verständnis eines komplexen religiösen Denkens und der es begleitenden Praktiken keinesfalls erhellend wäre. Vielmehr ist der Versuch angezeigt, die unterschiedlichen Aspekte dieses religiösen Bereichs untereinander zu verbinden und sie als ein umfassendes System zu verstehen, das die Modalitäten des symbolischen Denkens einer gegebenen Kultur spiegelt. Trotz der in dieser Forschung auftretenden Schwierigkeiten, trotz der methodologischen Behutsamkeit, deren man sich nicht entschlagen darf, bleibt ein positiver Punkt für einen Fortschritt im Verstehen. Ungeachtet des Abstands zwischen den Kulturen zeugen die einen wie die anderen von ihrer Zugehörigkeit zum menschlichen Geschlecht, und beide werden zum Echo von gemeinsamen Besorgnissen, selbst wenn sie je eigene und unvereinbare Antworten geben auf die Fragen der menschlichen Endlichkeit und des Schicksals nach dem Tode, der Existenz des Bösen, der Gestaltung einer Gesellschaft in einer Welt, deren Funktionieren wir erklären wollen und der wir einen Sinn zu geben suchen[10].

---

10 M. Godelier, Au fondement des sociétés humaines, 43–49 und 54.

Anmerkung zur Übersetzung: Nach Möglichkeit werden die zitierten ägyptischen Texte jeweils in einer publizierten deutschen Übersetzung aus dem Ägyptischen wiedergegeben und entsprechend nachgewiesen. Wo dieser Nachweis nicht geführt ist, hat der Übersetzer, um nahe am Text der Autorinnen zu bleiben, deren französische Fassung ins Deutsche übertragen.

I. Kapitel

Die Religion der Anfänge

Die Religion der Ägypter der „prähistorischen“ Epoche, das heißt vor der Bildung des Staates und den Anfängen der Schrift, ist immer noch sehr wenig bekannt, und wenn man sie darstellt, ist das ein ziemlich gewagtes Unterfangen. Das Hauptproblem ist das der Quellen. Das Bild, das sich die Ägypter von ihren Ursprüngen gemacht haben, erscheint in den Texten, die kaum mehr als Listen von Königsnamen sind, von denen keine älter ist als das Neue Reich (Turiner Papyrus, Ahnenkammer in Karnak, Königstafel von Abydos), während andere noch viel späteren Datums sind, wie etwa jene, die Herodot benützt, und vor allem die Manethon zu Beginn der Ptolemäerzeit aufgestellt hat. Ein Text von hohem Interesse, festgehalten auf dem sogenannten Palermostein, der Jahr für Jahr die Hauptereignisse unter der Regentschaft der Könige der ersten fünf Dynastien festhielt, ist leider nur in Fragmenten erhalten[1]. Diese Königsannalen liefern wertvolle, wenn auch knappe Informationen über die Existenz von Tempeln und Kultzeremonien zu Ehren verschiedener Götter, von denen man annehmen darf, dass sie schon vor der 1. Dynastie in Ägypten vorhanden waren. Faktisch ist die Dokumentation für die vordynastische Zeit und selbst für die ersten Dynastien im Wesentlichen archäologischer Natur, und ihre Interpretation hat in der Vergangenheit zu Kontroversen und zu schwer überprüfbaren Hypothesen Anlass gegeben. Heute jedoch erbringen die Forschungen der Prähistoriker, die in jüngerer Zeit an Zahl erheblich zugenommen haben, eine stattliche Menge an Informationen, die zwar neue Probleme aufwerfen, aber doch zu einem nuancierteren Ansatz und zu einer exakteren Bewertung der „Religion der Ursprünge“ führen.

Der chronologische Rahmen

Die frühesten Spuren menschlicher Besiedelung im Niltal gehen auf das Altpaläolithikum (um ~300 000) zurück; sie bestehen aus Werkzeug vom Acheuléen-Typ, wie es an verschiedenen Orten, insbesondere in Nubien (Arkin, Wadi Halfa) und in der westlichen Wüste (Charga, Bir Sahara, Bir Tarfaui), gefunden wurde[2]. Das Tal hatte damals noch nicht sein heutiges Profil, das sich infolge einer Reihe von komplexen, von klimatischen Schwankungen begleiteten geologischen Prozessen gebildet hat. Als sich das Meer, das in der Kreidezeit und dann von Neuem im Eozän die gesamte Region bedeckte, zurückgezogen hatte, hatte sich westlich des heutigen Nils ein erster Nil gebildet; danach hat sich im Pliozän (~2 000 000) im Gefolge tektonischer Bewegungen, die

1 T. A. H. Wilkinson, Royal Annals of Ancient Egypt; M. Baud/V. Dobrev, De nouvelles annales de l’Ancien Empire égyptien; M. Baud/V. Dobrev, Le verso des annales de la VI[e] dynastie.

2 B. Midant-Reynes, Préhistoire de l’Égypte, 34 ff.

zur Entstehung tiefer Gräben, darunter des afrikanischen Rifts, führten, an der Stelle des heutigen Flusses ein neuer Fluss gebildet, der eine Reihe von Seen verband. Er speiste sich aus den Wassern zahlloser örtlicher Wadis sowie aus dem Wasser des Blauen Nils und, vielleicht in späterer Zeit, des aus Äthiopien kommenden Atbara. Ein langer Ablagerungs- und Vertiefungsprozess, der je nach den Abschnitten variierte, führte zu sukzessiven Begradigungen des Flusslaufs und zur Bildung von Terrassen entlang seinen Ufern.

Vom Mittelpaläolithikum an (um ~100 000) und vor allem im Jungpaläolithikum (um ~35 000) mehren sich die Spuren menschlicher Besiedelung in dem Raum, der zum Niltal geworden ist. Dieses Phänomen geht einher mit einer wichtigen Klimaveränderung. Während des gesamten Mittelpaläolithikums zieht der Rückgang der Niederschläge das Austrocknen von Brunnen und Quellen nach sich und führt schließlich zur Entstehung eines extrem trockenen Klimas. Da die östlich und westlich des Niltals gelegenen Gegenden vollständig desertifiziert sind, ist die dort lebende Bevölkerung genötigt, ihre Subsistenz dort zu suchen, wo es immer Wasser gibt. Die Menschen lassen sich nicht unmittelbar an den Ufern des Nils nieder, da dessen Hochwässer zu heftig sind, sondern auf den Terrassen, die über dem Fluss aufragen, und um die zahlreichen Seen, die seinen Lauf begleiten. Diese Bevölkerungen kommen aus der Sahara und aus der östlichen, der arabischen Wüste, aber man weiß wenig über sie. Die ältesten menschlichen Überreste, die in Ägypten gefunden wurden, stammen aus Nazlet Chater zwischen Tahta und Assiut, wo zwischen ~31 370 und ~29 980 Flintstein abgebaut wurde. Zwei Skelette – ein junger Mann und eine Frau (in sehr schlechtem Zustand) samt einigen Überresten eines Fötus – lagen in ihren Gräbern auf dem Rükken, in einer Bestattungshaltung, die sich von der bei Begräbnissen aus der Zeit des Jungpaläolithikums und des Neolithikums allgemein üblichen Hockerstellung unterscheidet[3]. Die Untersuchung des männlichen Skeletts hat eine Mischung von Charakteristika gezeigt, die sich bei den Bevölkerungen Nubiens, Nordafrikas, der Cyrenaika sowie bei den „Protomediterranen“ finden, mit einer gewissen Dominanz sogenannter negroider Züge[4]. In der Folgezeit konnten zahlreiche menschliche Überreste aus Orten untersucht werden, die zwischen von ~17 000 und ~10 000 datieren. Es scheint, dass nach diesen relativ wenig differenzierten Bevölkerungsgruppen des paläolithischen Ägypten im Neolithikum ein schärfer definierter menschlicher Typus auftrat, der ziemlich homogen war und einerseits seine Anpassung an die Umweltbedingungen widerspiegelt, andererseits den Einfluss der aus dem Nahen Osten, aus Libyen und Nubien gekommenen Populationen erkennen lässt. Dieser Menschentyp wird während der gesamten Pharaonenzeit und bis in die byzantinische Epoche überdauern.

Die Menschen des Jungpaläolithikums sind Jäger und Sammler, die über sehr vielfältige Steinwerkzeuge verfügen (mehrere Grabungsorte in Oberägypten und Unternubien zeichnen sich durch eine Fülle von Mikrolithen aus). Die Ausgrabung im Wadi Kubbaniya nördlich von Assuan, die die amerikanische Equipe um Fred Wendorf über

3 A. Thoma, Morphology and affinities of the Nazlet Khater Man.

4 J.-L. Heim, Le peuplement ancien de l'Égypte.

Jahre hin betrieb, liefert zahlreiche Informationen über ihre Aktivitäten und Praktiken[5]. An dieser Stelle, die von einem aus den Nilüberschwemmungen gespeisten See eingenommen wird, waren zwischen ~19 000 und ~17 000 mehrere Siedlungen errichtet worden. Die Bewohner betrieben intensiven Fischfang, besonders wahrscheinlich dann, wenn das Hochwasser zurückging und die Fische in dem teilweise ausgetrockneten See in der Falle saßen; in der Umgebung der Siedlungen wurden enorme Mengen von Fischgräten gefunden. Diese Menschen jagten auch Vögel, Hochwild, Auerochsen, Gazellen und Antilopen, vermutlich während der Trockenzeit, wenn die Tiere zum Trinken an den See kommen mussten. Außerdem hat man an mehreren dieser Stätten sowohl Mahlsteine als auch Körner gefunden, von denen man zeitweilig annahm, es könne sich um kultiviertes Getreide gehandelt haben, dies scheint aber nicht der Fall zu sein. Jedoch belegt ihr Vorhandensein die Nutzung und den Verzehr von Pflanzen, wie etwa der Gerste (*Hordeum*), die in den Sandzonen wild gewachsen sein muss, bevor sie um ~6 000 „domestiziert“ wurde[6].

Diese auf die Jagd und den Fischfang sowie auf das Sammeln von wilden Gräsern gegründete Wirtschaft ist charakteristisch für verschiedene etwas spätere Stätten um Kom Ombo und Esna. Das Nomadentum in Verbindung mit der zentralen Aktivität der Jagd bleibt vorherrschend, doch es scheint, dass allmählich die Sesshaftwerdung beginnt: Das Vorhandensein von Einrichtungen zur Lagerung (Silos) an manchen Plätzen zeigt, dass sich dort zumindest zeitweilig eine menschliche Gemeinschaft aufgehalten haben oder jedenfalls in Abständen dorthin zurückgekehrt sein muss. Die Praxis eines Seminomadentums hat sich dann bis zur neolithischen Epoche fortgesetzt. Die Möglichkeit, Lebensmittel zu lagern, scheint zu einem stetigen Wachstum der Bevölkerung beigetragen zu haben. Andererseits muss die Rückkehr einer neuen Trockenperiode nach einer Phase relativer Feuchtigkeit zwischen ~12 000 und ~8 000 zu einer erneuten Ansiedlung von Populationen auf den Terrassen am Nil geführt haben.

Aus dieser Epoche um ~10 000 datieren die ersten bekannten Friedhöfe. Im Gebel Sahaba hat Wendorf rund sechzig Skelette zutage gefördert[7]. Die Leichname waren in halb gekrümmter Stellung, auf der linken Seite liegend, Kopf nach Osten, in mit Steinplatten gedeckten Gruben bestattet; drei Gräber hatten zur Mehrfachbestattung gedient. Eine große Zahl dieser Individuen, unterschiedslos Männer, Frauen und Kinder, wies die Anzeichen eines gewaltsamen Todes auf: Spuren von Schnitten an den Langknochen der Beine, Frakturen der Unterarme, zahlreiche Feuersteinsplitter, die in die Schädelknochen eingedrungen waren. Man kann sich natürlich fragen, was das zu bedeuten hat: Konflikt um ein Territorium, bei dem es möglicherweise um die Subsistenz ging und der zur brutalen Auslöschung einer ganzen Gruppe führte? Oder, was aber weniger wahrscheinlich ist, handelt es sich um einen Ort ausschließlich für Menschen, die unter außergewöhnlichen Umständen verstorben waren? Um wenigstens den Anfang einer Antwort zu finden, müsste man die Dauer der Besiedelung dieses Gebiets

5 F. Wendorf/R. Schild, The Prehistory of Wadi Kubbaniya I–II.
6 H. N. Barakat/N. Baum, La végétation antique de Douch.
7 F. Wendorf, Prehistory of Nubia, 954–995.

bestimmen, was wohl nicht möglich ist. Ein anderer, aus nahezu der gleichen Zeit stammender Friedhof ist der in Toshka, südwestlich von Assuan, auf dem 21 Gräber freigelegt wurden. Die Bestattungen dort sind denen von Gebel Sahaba durchaus vergleichbar, die Körper weisen jedoch keine Zeichen eines gewaltsamen Todes auf. In mehreren Fällen lagen Hörner von Rindern zu Häupten der Skelette. Bekanntlich ist das älteste Nutztier in Ägypten der Auerochse (*Bos primigenius*). Überreste von Rindern, die man auf etwa ~8 000 datieren kann, wurden an mehreren Stellen der westlichen Wüste gefunden; da die Wüste in dieser Zeit wieder trocken war, ist anzunehmen, dass es sich um Tiere handelt, die bei den Menschen lebten und von diesen ernährt wurden[8]. Die Domestikation der Rinder war umso wichtiger, als sie den Menschen erlaubte, ständig über Fleisch- und Milchvorräte zu verfügen. Hat man schon damals mit diesem Tier eine symbolische Bedeutung verbunden, wie es, nach der „Stierpalette“[9] zu schließen, offenkundig im vierten Jahrtausend geschah? Positiv behaupten kann man dies natürlich nicht. Sicher ist einzig, dass es gegen Ende des Paläolithikums bereits Bestattungsregeln gibt: gekrümmte Haltung der Körper, Lagerung auf der linken Seite, Ausrichtung des Kopfes oder Blickrichtung nach Osten. Mehr lässt sich jedoch nicht sagen.

Bekanntlich stellt sich der Prozess der Neolithisierung in Ägypten und anderswo nicht – wie Gordon Childe formuliert – als eine „Revolution“ dar, sondern als ein langsamer und veränderlicher Prozess. Er schließt eine Reihe von Phänomenen ein, die je nach Region unterschiedlich aussehen können: Modifikationen der Werkzeuge, darunter die Erfindung und Entwicklung der Töpfertechnik, Domestikation der Tiere, Übergang vom Sammeln zum Ackerbau, zumindest zeitweiliges Sesshaftwerden, Bevölkerungszunahme infolge der Vermehrung der Konsumgüter. Zu den wesentlichen Innovationen gehört auch die Entwicklung des Tauschhandels, was sich darin zeigt, dass schon zu Beginn des fünften Jahrtausends in den Gräbern des Niltals Produkte aus dem Nahen und Mittleren Osten zu finden sind.

Bis ins siebte Jahrtausend scheinen sich in den Lebensumständen der Bewohner des Niltals keine gravierenden Änderungen vollzogen zu haben. Die wenigen Ausgrabungsstätten aus dieser Zeit, in Elkab und im Fajjum, zeigen, dass es sich im Wesentlichen um Jäger und Fischer handelt, die sich in Abhängigkeit von den Überschwemmungen saisonal auf den Terrassen am Flussufer ansiedelten. Der Fischfang war besonders wichtig, wie man im Fajjum an den Ansiedlungen rund um den Karun-See sehen kann. Auch das Sammeln wurde dort betrieben, war aber wohl weniger wichtig, da sich in Elkab keine Spuren mehr davon finden. Dieser relative „Konservatismus“ im Niltal kontrastiert mit der bemerkenswerten Entwicklung der zeitgleichen Gesellschaften im Nahen Osten, die sowohl in den Architekturtechniken als auch in der Domestikation pflanzlicher und tierischer Spezies oder in der Schaffung einer Keramik für den Hausgebrauch weit fortgeschritten waren[10].

---

8 F. Dunand/R. Lichtenberg, Des animaux et des hommes, 22–23.

9 Schminkpalette aus Schiefer, geschmückt mit einem Stier als Symbol für den König, der einen Feind durchbohrt und niedertritt; Musée du Louvre, Naqada II (um ~3600 bis ~3400).

10 J. Cauvin, Les premiers villages de Syrie-Palestine; J. Cauvin/P. Sanlaville (Hrsg.), Préhistoire du Levant.

In Ägypten wurden die frühesten neolithischen Kulturen in vier Hauptsektoren zutage gefördert: Fajjum, Merimde Beni Salame im Delta nordwestlich von Kairo, Omari südlich von Heluan, Badari in Mittelägypten. Die Erforschung der Stätten des Fajjum hat erbracht, dass es neben dem Steinmaterial eine große Menge an Keramik, Getreidemühlen mit Reibsteinen und zahlreiche Objekte aus polierten Knochen (Nadeln, Broschen, Pfeilspitzen usw.) gab. Silos enthielten Körner von Weizen und Lein, die mittels der C^{14}-Methode auf den Zeitraum zwischen ~5300 und ~4900 datiert werden konnten; damit sind sie die ersten Zeugnisse für kultivierte Pflanzen in Ägypten. Zudem hat die Untersuchung der Tierknochen gezeigt, dass es Nutztiere gab: Ziegen, Schafe, Schweine und Ochsen. Die frühesten Zeugnisse der Domestikation von Rindern und Capriden überhaupt stammen aus dem Iran, aus Anatolien und aus Syrien-Palästina. Es handelt sich also in Ägypten um eine Anleihe bei den benachbarten vorderorientalischen Zivilisationen. Man kann aber auch Einflüsse aus der Ostsahara nicht ausschließen, wo der Ochse, wie es scheint, bereits im siebten Jahrtausend domestiziert worden ist; doch dann setzte im sechsten Jahrtausend erneut ein trockenes Klimas ein, und das muss zu neuen Bevölkerungswanderungen in die Feuchtgebiete wie das Fajjum geführt haben. Das Schwein hingegen scheint überall im Nahen und Mittleren Osten und in Ägypten jeweils unabhängig domestiziert worden zu sein.

Die Ausgrabungsstätte von Merimde im westlichen Nildelta, nordwestlich von Kairo, weist mehrere Besiedelungsebenen auf, deren älteste auf das Ende des sechsten Jahrtausends zurückgehen dürfte. Dort kann man die technischen Fortschritte im Bereich der Keramik und die immer weiter ausgebaute Praxis der Bearbeitung des Elfenbeins – insbesondere von Flusspferden – beobachten. In der Viehzucht vollziehen sich Veränderungen, wobei die Ochsen immer zahlreichen werden und von Anfang an die Hunde dazugehören. Und vor allem sieht man, wie im Lauf der letzten Phase, um ~4600 bis ~4400, ein Habitat aufkommt, das aus in Reihe angeordneten, mit Lehmstrohziegeln gebauten und wahrscheinlich mit Astwerk und Schilf gedeckten Häusern und zugehörigen Silos besteht.

An der Grabungsstätte von Omari, zeitgleich mit der letzten Phase von Merimde, hat man im Wesentlichen ebenfalls Bereiche mit Vorratsspeichern (und Gräbern) gefunden. Die Produktion weist dieselben Kennzeichen auf, aber auf einem weniger fortgeschrittenen Niveau: Produktion von Keramik, Kulturen von Getreide, Lein, Hülsenfrüchten; Zucht von Schafen, Ziegen, Ochsen und Schweinen. Die Bewohner von Omari, die sich auf einer Terrasse unweit des Nils angesiedelt haben, waren gleichzeitig auch Fischer, wie sich an zahlreichen Überresten von Fischen, Nilbarschen und Katzenfischen, zeigt.

Die Erforschung der archäologischen Stätte von Badari und der benachbarten Plätze (Matamar, Mostagedda, Hammamiya) lässt einen echten „Kulturschub" gegenüber den vorigen sichtbar werden. Die Besiedelung dieser Stätten erfolgte zwischen der Mitte des fünften und dem Anfang des vierten Jahrtausends. Rund vierzig Siedlungszonen konnten identifiziert werden; jede von ihnen umfasste mehrere kleine Dörfer mit Silos in mehreren Sektoren. Die Steinwerkzeuge sind überaus zahlreich; darunter finden sich, im Allgemeinen in den Gräbern, sehr schöne Stücke. Die Keramik ist bemer-

kenswert, besonders die schöne rotpolierte Tonware mit schwarzem Rand, wie sie für die Kultur von Khartoum in neolithischer Zeit charakteristisch ist. In ihren Siedlungen an den Rändern der Wüste pflegten die Bewohner wahrscheinlich die Jagd, wie die zahlreichen Pfeilspitzen belegen, und die Zucht von Schafen und Ochsen. Sie kultivierten aber ebenfalls Gerste, Weizen und Rizinus. Es ist zu vermuten, dass ihr Lebensstil relativ mobil war[11]. Außerdem waren ihre Tauschaktivitäten wohl hoch entwickelt. Das Vorhandensein von Gegenständen aus Kupfer, Türkis und Speckstein sowie von Seemuschelschalen dürfte Beziehungen zum Roten Meer und zum Sinai voraussetzen; aus dem vierten Jahrtausend datierende Plätze des Abbaus und der Bearbeitung von Kupfer sind im Sinai und in der Negev entdeckt worden. Werkzeuge vom Badari-Typ (Steinwerkzeuge und Scherben) wurden an mehreren Stellen der östlichen Wüste identifiziert, deren Wadis, in erster Linie das Wadi Hammamat, Durchgangswege zwischen dem Nil und dem Roten Meer bildeten.

Mit den Grabungsstätten von Badari stehen wir am Anfang des vierten Jahrtausends. Im Lauf dieses Zeitraums, der oft als „prädynastische Zeit“ bezeichnet wird, treten die Elemente dessen auf den Plan, was dann die ägyptische Zivilisation bilden wird. In Unterägypten, in Maadi, in Buto, findet man noch in den Objekten der materiellen Kultur, der Irdenware und den Metallgegenständen, die Kennzeichen einer speziellen Kultur. Doch im gesamten Niltal wird sich eine neue Kultur durchsetzen: die Kultur von Naqada in Oberägypten. In Buto finden sich neben der traditionellen Tonware Exemplare, die aus der Kultur von Naqada importiert oder ihr nachgebildet sind, und diese setzt sich schließlich mehr und mehr durch. Die charakteristische Keramik von Naqada II bis Naqada III findet man wieder bis nach Minshat Abu Omar im östlichen Delta[12].

Datierung	**Hauptstätten**	**Kultur**
~3400 bis ~3000	Hierakonpolis Abydos Adaïma	Naqada III
~3800 bis ~3400	Buto Hierakonpolis	Naqada II
~4000 bis ~3800	Naqada Maadi	Naqada I
~4800	Badari Mostagedda Omari	Badari
um ~5000	Merimde	
um ~5500	Fajjum	

11 Zu den Populationen von Badari und ihrer speziellen Anpassung an die Umweltbedingungen siehe B. Midant-Reynes, Préhistoire de l’Égypte, 147 ff.

12 A. J. Spencer, Early Egypt, 48–49.

Die Bestattungspraktiken

Die Erforschung der Nekropolen ist eine der Hauptinformationsquellen für die Kenntnis der menschlichen Gemeinschaften des Niltals und der umliegenden Wüsten in der neolithischen Zeit, vor allem vom sechsten Jahrtausend an; sie ist es auch, die uns erlaubt, zum ersten Mal die Ideologie dieser Gemeinschaften zu erahnen.

Im Falle von Merimde verfügen wir nur über sehr wenige interpretierbare Daten. 180 Gräber sind entdeckt worden; sie liegen verstreut mitten in der Siedlung – im Gegensatz zu der in Badari beobachteten Praxis, die ja nahezu derselben Periode angehört. Man kann wohl im Norden und im Süden Ägyptens unterschiedliche Bräuche annehmen; in Merimde jedoch sind die Gräber mehrheitlich die von Kindern, was daran denken lassen könnte, dass es andere Bestattungsplätze für die Erwachsenen gab; in der Tat wurde jüngst abseits der Siedlung ein Ensemble von vierzig Gräbern entdeckt, die die Überreste von Verstorbenen verschiedenen Alters, nicht jedoch die von kleinen Kindern enthielten. Die Gräber stellen sich dar als ovale, nicht sehr tiefe Gruben, in denen die Körper, eingewickelt in Matten oder Fell in leicht gekrümmter Haltung auf der rechten Seite mit dem Kopf nach Süden ruhen. Manchmal sind Grabopfer in Form von Perlen aus Knochen, Elfenbein oder Halbedelsteinen vorhanden. Außerdem kommen aus Merimde die ersten menschlichen Darstellungen: eine ziemlich abstrakte Figurine aus Terrakotta und vor allem, noch seltsamer, ein Menschenkopf mit durchlöchertem Schädel und Kinn (vielleicht um Haupt- und Barthaare dort einzubringen?)[13]. Das Vorhandensein eines weiteren Lochs an der Schädelbasis lässt daran denken, dass der Kopf auf einen Träger montiert war, aber welche Bedeutung dies hatte, wissen wir nicht.

In Omari herrschen in derselben Epoche durchaus vergleichbare Bestattungspraktiken. Die Grabstätten sind ovale, nicht sehr tiefe Gruben, in denen die Verstorbenen in gekrümmter Haltung, den Kopf nach Süden, liegen; der Kopf ruht manchmal auf einer aus einem Stein oder aus Pflanzen gebildeten Unterlage, der Körper ist in eine oder zwei Matten gehüllt. Es gibt wenig Beigaben, abgesehen von einem Terrakottagefäß und Schmuckstücken aus Schalen von Straußeneiern, Knochen oder Steinen. In einem Kindergrab wurden Hörner vom Steinbock gefunden, in einem anderen gab es Spuren von Blumen. Die Population bestand aus Erwachsenen und Kindern; eine Frau hatte einen Fötus bei sich.

Es sind die Nekropolen von Badari, die die meisten Informationen über die materielle Kultur ihrer Ansiedler liefern und gleichzeitig einen ersten Versuch zur Interpretation der Bestattungspraktiken erlauben. In der Regel sind die Gräber durchaus mit denen früherer Friedhöfe vergleichbar: ovale, nicht sehr tiefe Gruben, in denen die Toten in Hockerstellung auf der linken Seite, den Kopf nach Süden, ruhen. Doch es gibt auch einige rechteckige Gräber mit mehrfacher Belegung. In den Boden gesteckte Stangen konnten eine Art Dach tragen. Die Bestattungen selbst sind pfleglich ausgeführt: Der Tote ruht auf einer Matte, den Kopf auf einem Kissen aus Stroh oder Leder,

---

13 B. Midant-Reynes, Préhistoire de l'Égypte, 114 und Umschlagabbildung.

der Körper, der manchmal noch Bekleidungsreste trägt, ist mit einer Matte oder einem Fell bedeckt. Stoffe, die mit einer harzigen Substanz getränkt sind, treten erstmals um ~4500 bis ~4100 in den Gräbern von Badari und von Mostagedda auf; man findet sie ein Jahrtausend später wieder in drei Gräbern von Hierakonpolis[14]. Handelt es sich hier bereits um einen Versuch, den Körper vor der Verwesung zu bewahren? Das kann man nicht wirklich behaupten. Doch es ist eindeutig, dass die Ausstattung der Gräber in jener Epoche wichtiger wird und sich diversifiziert[15]. Rund um den Körper sind systematisch Töpferwaren verteilt, ebenso zahlreiche Ziergegenstände und Objekte des häuslichen Gebrauchs. Die Menge der Schmucksachen ist besonders bemerkenswert: elfenbeinerne Armreifen, Perlen aus Elfenbein, Knochen, Kupfer oder Leder, aus Türkisimitaten aus blauem oder grünem Speckstein, Halsketten aus Muschelschalen aus dem Roten Meer, aus Halbedelsteinen (Karneol, Jaspis, Kalzit) oder aus Leder, mit Perlen verzierte Gürtel. Die Toilettengegenstände sind ebenfalls zahlreich: Kämme aus Elfenbein oder Knochen, kleine Schminkgefäße aus demselben Material, Schieferpaletten mit Spuren von Ocker und Malachit. Straußeneier wurden als Gefäße benutzt. Und vor allem haben wir erstmals in den Gräbern Statuetten von Menschen. Drei weibliche Figurinen stammen aus den Gräbern von Badari, eine davon aus Elfenbein, die beiden anderen aus Terrakotta[16]. Die Geschlechtsmerkmale sind betont: klar konturiertes Schamdreieck und ausladende Hüften (jedenfalls bei den Statuetten aus Terrakotta).

Bemerkenswert ist ferner, dass die ersten archäologischen Zeugnisse von Tierbestattung sich in Badari und an den umliegenden Stätten, Matamar, Mostagedda, Deir Tasa, finden; zumeist handelt es sich um Nutztiere[17]. Der Sinn dieser Praxis liegt nicht auf der Hand; man darf allerdings wohl annehmen, dass sie bereits eine Wertschätzung für die Tiere und eine Vertrautheit mit ihnen spiegelt, die über die gesamte Dauer der ägyptischen Zivilisation spürbar ist[18]. Dieser Bestattungstyp wird sich im Lauf des vierten Jahrtausends weiterentwickeln und diversifizieren.

Es gibt faktisch keinen Bruch in den Bestattungspraktiken und, allgemeiner gesprochen, in der materiellen Kultur zwischen der Epoche von Badari und der von Naqada I. Auf dem gewaltigen Friedhof in Naqada wie auf den zeitgleichen Friedhöfen in Abydos und Hierakonpolis sind die Gräber in der Regel rechteckige, nicht sehr tiefe, mit Astwerk und Erde bedeckte Gruben, in denen die Toten in Hockerstellung oft auf Schilfmatten liegen. Manche Gräber können recht große Ausmaße aufweisen und mehrere Dutzend regelmäßig angeordneter Objekte aus Ton enthalten: im nördlichen Teil des Grabes konische oder zylindrische hohe Gefäße, die Holz- und Pflanzenasche enthalten, im südlichen Teil, beim Kopf des Toten, Gefäße mit parfümiertem

14 J. Jones, Towards Mumification, 5–7.
15 A. J. Spencer, Early Egypt, 22–27.
16 P. J. Ucko, Anthropomorphic Figurines, Egyptian Figurines, Nr. 1–3, S. 1–3 und 69–71.
17 D. V. Florès, Funerary sacrifices of animals in the Egyptian Predynastic Period, in: S. Hendrickx/R. F. Friedman/J. M. Cialowicz/M. Chlodnicki (Hrsg.), Egypt at its Origins, 731–763.
18 F. Dunand/R. Lichtenberg, Des animaux et des hommes, 218–219.

Fett[19]. Unter den Grabbeigaben findet man eine große Zahl von zum Teil sehr großen Schieferpaletten, oft in Fisch-, Schildkröten-, Flusspferd- oder Antilopenform, die vermutlich keine Gebrauchsfunktion hatten. Waren sie Prestigeobjekte, die den zumindest relativen Reichtum des Verstorbenen signalisierten, oder, was durchaus nicht ausgeschlossen ist, Objekte mit magisch-religiöser Funktion? Die Objekte aus Elfenbein und Knochen sind ebenfalls zahlreich. Es ist die Epoche, in der die – oft ziemlich rudimentären – menschlichen Figurinen Verbreitung finden. Die Schemata sind stereotyp: Eine Reihe von Statuetten aus Knochen, Elfenbein oder Terrakotta zeigt denselben Typus von stehenden, nackten, schlanken Frauen mit unter der Brust verschränkten oder am Körper anliegenden Armen, stark betontem Schamdreieck, manchmal mit langem Haar, manchmal mit rasiertem Schädel (vielleicht zur Aufnahme einer Perücke bestimmt). Bei einem schönen Beispiel aus dem British Museum in London sind die Augen in Lapislazuli inkrustiert[20]. Ein anderer Typ besteht in einer dünnen Platte, die an der einen Seite mit einem dreieckigen menschlichen Kopf verziert ist, der an einen bärtigen Mann denken lässt[21]. In Ausnahmefällen konnte die menschliche Gestalt den Anlass für die ersten Versuche in Steinskulptur liefern[22]. Auch andere Objekte, deren Bedeutung ebenfalls unsicher ist, erscheinen in der Grabausstattung, insbesondere steinerne Keulenköpfe; einer, in einem Grab von Mostagedda, ist aus Terrakotta; andere, in einem Grab von Abydos, haben Hefte aus Elfenbein und Horn; wieder ein anderer, in Hierakonpolis, ist aus Porphyr[23]. Es ist nicht sicher, dass diese Keulen als Waffen benutzt wurden, wohl aber wahrscheinlich, dass sie seit dieser Epoche den Status des Verstorbenen bezeichneten, bei dem sie lagen.

Tatsächlich spiegeln erst in der nächsten Epoche, Naqada II, die Gräber deutlich eine Transformation der Gesellschaft und das wider, was die Prähistoriker den „Aufstieg einer Elite“ genannt haben[24]. Es ist auch die Epoche der beginnenden Urbanisation: Städte entstehen in einer Architektur aus Rohziegeln in Hierakonpolis, Naqada, Elephantine. Neue Typen von Gräbern treten auf, sie sind groß und haben Wände aus Ziegeln; das Grab T 1 in Hierakonpolis misst 6,50 m auf 3,50 m, besitzt eine dreifache Ziegelwand und Pfostenlöcher auf den Seiten, die wohl ein Dachgerüst tragen sollten. Die Grabausstattung ist reich und diversifiziert und enthält Objekte von hoher Qualität. Eine Keramik neuen Typs findet Verbreitung: runde Vasen mit rotem, geometrischem oder figürlichem Dekor, manche davon imitieren das Steingeschirr. Die tiergestaltigen Paletten sind sehr zahlreich; etwas später werden die großen, verzierten Zeremonialpaletten auftreten. Ferner finden sich in den Gräbern menschliche Figurinen,

19 M. A. Hoffman, Egypt before the Pharaohs.

20 Abgebildet in: A. J. Spencer, Early Egypt, Frontispiz.

21 Vgl. ein Exemplar aus el-Amra; J.-L. de Cenival, Protohistoire, Abb. 47.

22 Vgl. eine kleine Steinstatue eines Mannes in Form eines abgeflachten Zylinders, überragt von einem bärtigen Kopf, aus Gebelein und datiert aus Naqada I: J.-L. de Cenival, Protohistoire, Abb. 62.

23 A. J. Spencer, Early Egypt, 33; M. Hoffman, The Predynastic at Hierakonpolis, 145 ff., weist auf das Vorhandensein von Keulenköpfen in nubischen Gräbern hin, die zeitgleich, ja sogar noch älter sind als die aus Hierakonpolis.

24 M. A. Hoffman, The Predynastic at Hierakonpolis.

insbesondere die merkwürdigen Figuren der „Tänzerinnen“ mit über den Kopf erhobenen Armen, mit Schnabelgesicht, deren Parallele wir im gemalten Dekor der Vasen aus derselben Epoche erblicken können[25]. Sehr schöne Messer mit Feuersteinschneide vom Typ *Ripple-flake* gehören zur Ausstattung der „reichen“ Gräber; ihr Griff aus Elfenbein ist in der Regel mit Jagd- und Kriegsszenen oder zeremoniellen Szenen verziert, wie man an einem der bekanntesten von ihnen, dem sogenannten „Messer von Gebel-el-Arak“, sehen kann, das tatsächlich aus Abydos stammen muss[26]. Die Verwendung von Metall breitet sich mehr und mehr aus; man findet kupferne Beile und Dolche in Naqada, Abusir-el-Meleq und Matamar. Gleiches gilt für die Schmuckstücke aus Gold und Silber; man findet sie nicht nur in den „reichen“ Gräbern, was darauf hindeuten dürfte, dass materieller Besitz in der Gesellschaft zumindest gegen Ende der Periode relativ verbreitet war[27].

Erkennbar spiegeln die Gräber von der Epoche Naqada II bis zur Epoche Naqada III die soziale und ökonomische Differenzierung innerhalb der Gemeinwesen wider. Dass zu Begräbniszwecken Güter verwendet werden, die nach Material und Herstellung immer aufwendiger und teurer werden, verrät eine starke Entwicklung der Produktion, des handwerklichen Könnens und auch des Tauschhandels, da es sich um Rohstoffe handelt, die in Ägypten nicht vorkommen (Gold, Silber, Kupfer, Lapislazuli…). Und es deutet auf die Existenz einer „herrschenden Klasse“ oder jedenfalls von Häuptlingen hin, deren Macht sich zweifellos auf ihre kriegerischen Fähigkeiten und ihre Eignung zur Kontrolle und Organisation eines Gemeinwesens stützt[28].

Dieser „herrschenden Klasse“ ist Grab 100 von Hierakonpolis zuzuordnen, heute das einzige ausgemalte Grab aus der prädynastischen Epoche (um ~3300)[29]. Die Wände und der Boden des Grabes waren aus Rohziegeln, die Decke wahrscheinlich aus Holz; das Grab war geplündert worden, aber es enthielt noch Keramik, zwei kleine Gefäße aus Kalkstein bzw. Diorit, eine Lanzenspitze aus Feuerstein sowie anscheinend mehrere Feuersteinmesser. Vor allem die Westwand des Grabes war bedeckt mit Malereien, die Menschen und Tiere in Jagd- und Kampfszenen sowie Schiffe mit ihrer Besatzung darstellten, vergleichbar etwa mit denen, die in derselben Epoche die Irdenware zieren.

Was die Behandlung der Körper angeht, stellen wir fest, dass sich der Gebrauch von mit harziger Substanz getränkten Tüchern, der schon in Badari und Mostagedda zu beobachten war, auch in Hierakonpolis bei den Bestattungen von Frauen in der Nekropole HK 43 findet: die Hände, der Hals, der untere und der obere Teil des Kopfes der Verstorbenen waren mit mehreren Schichten aus feinem, harzgetränktem Lei-

25 Vgl. ein schönes Exemplar aus Mamariya nördlich von Hierakonpolis, aufbewahrt im Museum von Brooklyn: R. A. Fazzini u. a., Ancient Egyptian Art in the Brooklyn Museum, Nr. 1; sechs weitere Exemplare in mehr oder weniger gutem Zustand, die sich ebenfalls in Brooklyn befinden, stehen für den größten (konservierten) Teil dieses Figurentyps.

26 E. Delange, Le poignard égyptien dit „du Gebel el-Arak“.

27 A. J. Spencer, Early Egypt, 34–47.

28 M. A. Hoffman, The Predynastic at Hierakonpolis, 145 ff.

29 J. E. Quibell/P. W. Green, Hierakonpolis II, 20–22, Taf. LXXV– LXXIX; J. E. Quibell/P. W. Green, Tomb 100.

nengewebe bedeckt. In einem Fall scheint es, dass eines der inneren Organe in ein harzgetränktes Tuch gewickelt und auf den Brustkorb der Frau gelegt worden ist, worauf der gesamte Körper mit einem groben Leinengewebe bedeckt wurde. Ein unter ihrem Kopf plazierter Topf enthielt runde Brote[30]. Heißt das, dass man versucht hat, die Teile des Körpers – die Hände und den Mund – zu erhalten, die der Verstorbenen erlaubten, sich auch weiterhin zu ernähren? Andere Praktiken jedoch laufen der Erhaltung des Körpers (wenn es denn tatsächlich um diese geht) zuwider.

Petrie und Quibell hatten nämlich bei ihren Grabungen in der Nekropole von Naqada mehrere Beispiele für die Zerstückelung der Leiche entdeckt[31]. Sie sahen so aus: Der vom Rumpf getrennte Kopf konnte auf Steinen oder Ziegeln abgelegt oder durch einen Krug oder ein Straußenei ersetzt sein[32]; die Hände und Unterarme konnten abgetrennt und in Krüge gelegt sein; das ganze Skelett konnte zerlegt und die Knochen konnten neu angeordnet oder zerstreut worden sein. Ein besonders interessanter Fall ist der von Grab T 5: Im Zentrum der Grabkammer lag eine Reihe von Gebeinen; andere fanden sich an den Seiten; sechs Schädel lagen auf dem Boden, einer von ihnen war von Perlen aus Speckstein, Karneol, Granat, Lapislazuli und Gold umgeben. Die Grabbeigaben umfassten fünf Steingefäße und 42 Terrakottagefäße, von denen die meisten Asche, Fett und Flüssigkeit enthielten. Den Ausgräbern zufolge wiesen mehrere Knochen an den Seiten des Grabes Bissspuren auf.

Im Fall von Grabplünderungen, bei denen die Körper beschädigt worden sein müssen, könnte die Trennung und Neuanordnung der Knochen auf einen Versuch zurückgehen, „Ordnung zu machen“[33]. Im Fall von Grab T 5 von Naqada jedoch ist das Grab in einem allem Anschein nach unversehrten Zustand aufgefunden worden... Andererseits wurden in der Nekropole von Adaïma (Naqada IIIB–IIID) an einem Knaben die Praxis des „Zuschneidens“ eines der oberen Glieder samt Wiederherstellung des Skeletts sowie an zwei Erwachsenen Fälle von Entnahme des Kopfes beobachtet[34]. Welche Interpretation man diesen Praktiken auch geben mag[35], man muss feststellen, dass die Perioden Naqada II und Naqada III, was die Bestattungsrituale angeht, Perioden einer „noch nicht da gewesenen Experimentierfreude“ waren[36].

Es ist auch die Epoche, in der sich die Tierbestattungen entwickeln. In Hierakonpolis haben sich in rund zwanzig im Friedhof HK 6 ausgegrabenen Gräbern wilde und domestizierte Tiere gefunden, die teils menschlichen Überresten beigesellt waren,

30 The First Mummies? in: Nekhen News 9, 1997, 1; den Hinweis auf diesen Artikel verdanke ich A. Marshall. Vgl. auch: Nekhen News 10, 1998, 4–6.

31 W. M. F. Petrie/J. E. Quibell, Naqada and Ballas.

32 Aber vielleicht handelt es sich gar nicht um eine Zerstückelung; bekanntlich kam es ja beim Prozess der Mumifizierung häufig zur spontanen Durchtrennung der Halswirbel; erst recht, wenn man den Verstorbenen ohne große Vorkehrungen bestattete.

33 A. J. Spencer, Early Egypt, S. 47.

34 E. Crubézy/T. Janin/B. Midant-Reynes, Adaïma 2. La nécropole prédynastique, 481–487.

35 Siehe unten S. 36–37.

36 So D. Wengrow/J. Baines, Images, Human Bodies and the Ritual Construction of Memory in Late Predynastic Egypt, in: S. Hendrickx/ R. F. Friedman/J. M. Cialowicz/M. Chlodnicki (Hrsg.), Egypt at its Origins, 1097 ff.

wobei die ersteren in den ältesten Teil des Friedhofs gehörten[37]. Unter den Wildtieren sind zwei Flusspferde, eines davon neugeboren, zwei Elefanten, ein Auerochse, zehn Paviane, zwei Wildesel, eine Wildkatze. Der Auerochse war besonders sorgfältig bestattet; er ruhte auf einem Lager aus Holz, trug Spuren von Harz auf Kinnbacken und Flanken; bei ihm im Grab fanden sich Irdenware, eine menschliche Figurine aus Terrakotta, ein Rest von einer Pflanzengirlande, ein Sack aus Stoff, der Malachit enthalten hatte, und sieben neugeborene Schafe (als Grabopfergabe?). Einer der Elefanten war ebenfalls speziell behandelt worden. Die Wildkatze ihrerseits wies einen mittels eines Oberschenkelknochens fixierten Bruch auf, was voraussetzen dürfte, dass sie mehrere Wochen in Gefangenschaft gehalten worden war. Man kann sich natürlich nach der Bedeutung dieser Bestattung von wilden Tieren fragen: Sind sie Zeichen einer Verehrung für das Tier oder Jagdtrophäen, Zeichen für den privilegierten Stand eines Verstorbenen (diese Gräber liegen nämlich im „reichen" Sektor der Friedhöfe von Hierakonpolis)? Die Bestattungen von domestizierten Tieren betreffen häufig Schafe (24) und Rinder (14), von denen man annehmen kann, dass sie Grabopfergaben bildeten; zwei von ihnen waren zerstückelt. Die zahlreichen Hunde (23) sind immer zusammen mit Menschen bestattet, und man darf annehmen, dass ihr Status vor allem der eines vertrauten Haustiers ist, von dem der Verstorbene nicht getrennt werden soll. In Nubien gibt es zur selben Zeit oder etwas früher (Epoche der Gruppe A = Naqada I und II) ebenfalls Tierbestattungen, entweder mit Menschen oder allein, mit oder ohne Grabbeigaben.

Die Friedhöfe von Abydos, die seit dem Beginn des vierten Jahrtausends genutzt wurden, liefern eine besonders wichtige Menge an Information, da sie die Gräber der frühesten führenden Persönlichkeiten eines noch nicht geeinten bzw. auf dem Weg der Einung befindlichen Ägypten bergen. Auf dem Friedhof U, gegen Ende der prädynastischen Zeit, enthalten Gräber mit Ziegelwänden, mit Holz- und Schilfabdeckungen eine Kammer für das Begräbnis und mehrere für die Opfergaben bestimmte Kammern – eine Aufteilung des Grabraums, die bereits im Grab 100 von Hierakonpolis erscheint. Die Ausstattung ist reich: Steingefäße und lokale oder importierte Keramik. Man kann vermuten, dass diese Gräber, wie das Grab von Hierakonpolis, die letzte Ruhestätte von lokalen Häuptlingen Oberägyptens sind. Im Friedhof B finden sich die Gräber ihrer Nachfolger, der Könige der „Dynastie 0", die der Reichseinigung vorausgeht. In der Nähe des großen Grabes des Aha, des ersten Königs der 1. Dynastie, hat man drei kleine Gräber mit zwei Kammern entdeckt; sie sind vermutlich die von Irihor, dessen Name sich auf Scherben aus dem Grabe findet, von Ka, dessen Name ebenfalls auf einem Gefäß in einem vom Horus-Falken[38] gekrönten *serech* erscheint, und von Narmer, der dank seiner großen, in Hierakonpolis gefundenen Zeremonialpalette besser als die beiden ersteren bekannt ist. Das ursprüngliche Grab des Aha hat wohl ebenfalls zwei Kammern gehabt, denen drei weitere, größere hinzugefügt worden sind;

37 K. Van Neer/V. Linseele/R. F. Friedman, Animal burials and food offerings at the elite cemetery HK6 of Hierakonpolis, ebd., 67–130; vgl. auch: D. V. Florès, Funerary sacrifices of animals, ebd., 731–763.

38 Abgebildet in: A. J. Spencer, Early Egypt, Abb. 30.

dasselbe Grundschema findet sich wieder in den Gräbern ihrer Nachfolger. Eine ausgehobene Grabkammer mit holzverkleideten Wänden und Boden war mit einem Dach aus Holz gedeckt, über dem sich ein von einer Ziegelmauer umgebener, quadratischer oder langrechteckiger Überbau aus Rohziegeln (*mastaba*) erhob; vor dem Grab trug ein Paar steinerner Stelen den Namen des Inhabers. Im Fall des Grabes von König Djed wird die Grabkammer von einem niedrigen Tumulus überragt, der selbst wiederum von der *mastaba* aus Ziegeln umschlossen ist; derselbe Bautyp findet sich in den aus derselben Zeit datierenden *mastabas* von Saqqara. Diese letzteren wurden eine Zeitlang als die wahren Gräber der Könige der 1. Dynastie betrachtet; heute dagegen nimmt die vorherrschende Theorie diese Gräber in Abydos an, wo man eine deutliche Kontinuität zwischen den großen Gräbern prädynastischer Häuptlinge und den Königsgräbern sehen kann, während die *mastabas* von Saqqara die Grabstätten von hohen Würdenträgern sind, von denen sich einige Namen erhalten haben. Die Könige der 2. Dynastie aber sind, mit Ausnahme von Peribsen und Chasechemui, in Saqqara bestattet.

Die Königsgräber von Abydos, die sämtlich Kammern zur Aufbewahrung des Grabmobiliars enthielten, sind schwer geplündert worden. Allerdings ist noch ein überraschendes Element davon erhalten: die Nebengräber, von denen man annimmt, dass sie für Diener bestimmt waren, die getötet worden waren, um den verstorbenen König zu begleiten. Bereits beim Grab des Aha sind sie mit rund dreißig zahlreich, noch größer ist ihre Zahl bei Ahas Nachfolgern, insbesondere bei Djer und Djet (338 allein um das Grab des Djer!). Die menschlichen Überreste, die sie enthielten, waren oft die von jungen, im Allgemeinen weniger als 25 Jahre alten Leuten, darunter viele Frauen. Die Namen einiger von ihnen sind auf Kalksteinstelen bei den Gräbern erhalten; diese Gräber enthielten außerdem Grabmobiliar (Keramik, Gegenstände aus Metall, Stein, Elfenbein u.a.m.).

Infolge der Plünderungen sind die Körper der Könige der ersten beiden Dynastien verschwunden. Doch in dem Abydos-Grab von König Djer hat Petrie einen in Leinenstoff gewickelten menschlichen Unterarm mit vier Armreifen aus Gold, Lapislazuli und anderen Halbedelsteinen gefunden. Ob man versucht hat, die Körper der Könige vor der Verwesung zu bewahren, wissen wir nicht. Die Praxis der Mumifizierung ist erst für die 4. Dynastie belegt, wie der Kanopenkasten der Königin Hetepheres, der Gattin des Snofru und Mutter des Cheops, zeigt; in ihm fanden sich noch ihre in einer Natronlösung liegenden Eingeweide.

Interpretationsprobleme

Die Erforschung der Nekropolen ist eine unserer Hauptinformationsquellen zur materiellen Kultur und vom vierten Jahrtausend an auch zur Organisation der Gesellschaften, die sich im Niltal vor der Zeit der Reichseinigung entwickelt haben. Können wir daraus Schlüsse auf die Ideologie dieser Gesellschaften ziehen? Sehr früh schon beobachten wir augenscheinlich kodifizierte Bräuche in Bezug auf die Bestattung: Konstanten in der Stellung und Ausrichtung der Körper, eventuelles Vorhandensein von

Gegenständen im Grab. Aber was bedeuten diese Codes? Die Gesten, auf die sie sich beziehen, lassen fast immer Raum für unterschiedliche Interpretationen. Nehmen wir das Beispiel der gekrümmten Stellung der Toten, die zumindest während des vierten Jahrtausends die Regel ist. Eine sehr weit verbreitete Interpretation möchte, dass diese Stellung mit der Idee einer neuen Geburt des Verstorbenen im Schoß der Mutter Erde zusammenhängt. In einer psychoanalytischen Betrachtungsweise kann man tatsächlich annehmen, dass „sich das Bild des Todes als die Erfüllung des kindlichen Wunsches nach Regression in den Mutterleib darstellt“[39]. Es geht aber vielleicht doch nicht an, den Menschen der Vorgeschichte diese für spätere Epochen gut bezeugte Gleichsetzung von Erde und Mutterleib zuzuschreiben. Und wenn man der Bestattung in fötaler Stellung so starke symbolische Aufladung zubilligen müsste, wie wäre dann zu verstehen, dass sie in geschichtlicher Zeit aufgegeben wurde? Möglich ist eine prosaischere Interpretation: Die gekrümmte Stellung erfordert weniger Platz und verlangt weniger Arbeit bei der Gestaltung des Grabes. Dabei ist eine weitere, komplexere Motivation nicht ausgeschlossen, nämlich den Verstorbenen in einer Stellung zu bestatten, die ihn daran hindert, eine möglicherweise für die Lebenden schädliche Aktivität zu entfalten. Das könnte erklären, dass in den Gräbern von Adaïma Verstorbene mit gefesselten, ja sogar amputierten Händen gefunden wurden[40].

Die seit dem sechsten Jahrtausend sich ständig ausweitende Praxis, Gegenstände im Grab in der Nähe des Verstorbenen abzulegen oder zu -stellen, lässt sich ebenfalls unterschiedlich interpretieren. Eine Hypothese, die wohl schwerlich auszuschließen ist, sieht darin ein erstes Zeugnis für eine in der Pharaonenzeit rituell gewordene Praxis[41]. Wenn man Schmuck, Werkzeuge, Waffen bei dem Toten deponiert, so deshalb, weil man denkt, er werde sie in einem neuen, über den augenscheinlichen Tod hinaus verlängerten Leben brauchen. Dass in einem Grab in Hierakonpolis ein Gefäß mit Broten und in anderen Gräbern Teile von Tieren vorhanden sind, weist in dieselbe Richtung. Es ist im Übrigen nicht ausgeschlossen, dass der erstaunliche Erhaltungszustand der „natürlich mumifizierten“ Leichen, die der Sand, in dem sie beerdigt worden waren, hatte austrocknen lassen, die Vorstellung von einem Weiterleben nahegelegt haben kann; diese Körper konnten nun durch die Plünderungen, die sehr bald einsetzten, oder dadurch, dass Raubtiere ihre nicht sehr tiefen Gräber „besuchten“, ans Tageslicht kommen. Die Betrachtung dieser intakt gebliebenen Körper könnte der Anfang des Brauchs gewesen sein, die Grabtücher oder sogar die Körper mancher Verstorbe-

39 L. V. Thomas, Le cadavre, 62.

40 E. Crubézy/T. Janin/B. Midant-Reynes, Adaïma 2, 458 ff.

41 Es scheint mir angebracht, mit E. Crubézy an dieser Stelle das Wort „Ritus“ zu vermeiden, da es sich um Bestattungspraktiken der *Vorgeschichte* handelt und wir nichts über ihre religiöse Dimension wissen, so wahrscheinlich sie auch vorhanden ist. Genau diese Dimension ist in zahlreichen Texten aus der *geschichtlichen* Zeit belegt, und dank ihrer können wir in diesem Typ von Praktiken nicht nur „Gesten“, sondern „Riten“ erkennen; vgl. E. Crubézy, L’étude des sépultures, ou du monde des morts au monde des vivants, in: E. Crubézy/E. Lorans/F. Perrin/L. Tranoy, Archéologie funéraire, 13–18.

ner mit Harz zu tränken – ein Versuch, ihre Unversehrtheit sicherer zu erhalten und ihnen so ein „Weiterleben“ zu ermöglichen?

Ein überraschender Aspekt dieser Praxis ist jedoch die konstante quantitative und qualitative Entwicklung der Grabgüter zwischen dem sechsten und dem vierten Jahrtausend. Gleichzeitig spiegelt die zunehmende Differenzierung zwischen den Gräbern unbestreitbar das Auftreten einer sozialen Differenzierung inmitten der Gemeinwesen, die die Arbeitsteilung und das Entstehen einer Klasse von Häuptlingen einschließt. Dass in deren Gräbern Luxusgegenstände vorkommen, die sich durch die Qualität ihrer Ausführung oder durch die Seltenheit des Materials auszeichnen, scheint anzudeuten, dass ihre Inhaber (oder deren Familie) in der Lage sind, den besten Teil der Güter, über die ein Gemeinwesen verfügen kann, ihrem Gebrauch vorzubehalten. Die Verwendung von Gegenständen, die zweifelsohne Insignien der Macht sind, wie die Keulenköpfe oder die großen Prunkpaletten vom Ende von Naqada III, zeigt die Herausbildung der königlichen Macht mit ihren bereits seit dem Beginn des vierten Jahrtausends präsenten Insignien an: Die rote Krone, die das Emblem von Unterägypten werden wird, erscheint auf einem Terrakottakrug, der in einem Grab von Naqada gefunden wurde und von etwa 4 000 v. Chr. datiert[42]. Doch dass in den „Häuptlingsgräbern“ kostbare Gegenstände lagerten, erklärt sich vielleicht nicht allein als Ausdruck des sozialen Status und des Prestiges. Eine neuere Hypothese schlägt vor, darin ein Verfahren zur Konstruktion der sozialen Erinnerung an den Verstorbenen zu sehen: Die Bestattungspraktiken hätten demnach zum Zweck, ein positives Bild von ihm zu malen und so die Verbindung zwischen ihm und der Gemeinschaft zu verstärken. Die Praxis der Zerstückelung mancher Körper könnte in derselben Perspektive interpretiert werden: Sie hätte durch die „Aufteilung“ eines Körpers auf mehrere Begräbnisorte erlaubt, die Kommemoration des Individuums auf einen weiteren Kreis auszudehnen[43].

Ein Problem freilich bleibt: Es ist die Lagerung von anthropomorphen Figurinen in den Gräbern. Dass manche weibliche Statuetten akzentuierte Geschlechtsmerkmale zeigen (betontes Schamdreieck, breite Hüften, vorspringendes Gesäß), hat zuweilen dazu geführt, dass man sie als Vorläuferinnen der nackten weiblichen Figurinen betrachtete, die vom Mittleren Reich an in so vielen Gräbern vorkommen. Der Zweck dieser letzteren war wahrscheinlich, den Toten (oder die Tote, es gab nämlich solche Statuetten auch in Frauengräbern) zu einem aktiven Geschlechtsleben auch in seinem bzw. ihrem zweiten Leben zu befähigen. Nichts deutet jedoch darauf hin, dass die Figurinen aus dem fünften und vierten Jahrtausend demselben Zweck dienen. Manche von ihnen weisen eine Neigung des Körpers und eine Stellung der erhobenen Arme auf, aufgrund deren man sie als „Tänzerinnen“ bezeichnet hat. Nun sind aber auf Gefäßen aus derselben Zeit (Naqada II) Frauen in einer vergleichbaren Haltung abgebildet, und

42 Heute im Ashmolean Museum, Oxford; vgl. P. R. S. Moorey, Ancient Egypt, Abb. 6, S. 12. Zu den Objekten der Macht und zum „Aufstieg des Pharaonenstandes“: M. A. Hoffman, Predynastic at Hierakonpolis, 145.

43 D. Wengrow/J. Baines, in: S. Hendrickx/R. F. Friedman/J. M. Cialowicz/M. Chlodnicki (Hrsg.), Egypt at its Origins, 1097 ff., die von Praktiken zur Präparierung des Körpers und von Grabopfergaben in „rituellem“ Sinn sprechen.

zwar in der Regel auf einem Schiff und umgeben von Männern mit geringerer Körpergröße[44]. Vielleicht muss man diese Figuren als eine Evokation ritueller Tänze interpretieren, aber auch hier kommen wir über Hypothesen nicht hinaus. Was die Figurinen bärtiger Männer angeht, die im Allgemeinen in einem kostbaren Material – Elfenbein oder Stein – ausgeführt sind, so ist ihre Bedeutung ebenfalls unklar. Man könnte sich fragen, ob dieser spitz zugeschnittene Bart nicht ein Zeichen der Macht ist, insofern in historischer Zeit die Könige zwar bartlos sind, aber genau wie die Götter einen offensichtlich falschen Bart tragen. Dagegen tragen die auf den Paletten als „Feinde" dargestellten Personen häufig einen natürlichen, nicht zugeschnittenen Vollbart.

Letztes, heiß umstrittenes Problem: Hat es in der ägyptischen Prähistorie Menschenopfer und kannibalische Praktiken gegeben? Diese beiden Fragen müssen getrennt behandelt werden. Dass es Menschenopfer gab, ist unbestreitbar. Es ist in Kadada in Nubien in den Grabstätten einer Bevölkerung von Hirten aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrtausends belegt, deren Ausstattung mit derjenigen der weiter nördlich im Niltal gelegenen Nekropolen vergleichbar ist. In einigen dieser Gräber von Kadada ist der in Hockerstellung bestattete Verstorbene von Opfergaben umgeben, unter anderem von einem weiteren Individuum in extremer Hockerstellung, vermutlich in einem Sack deponiert; zuweilen ist das „Opfer" ein in ausgestreckter Haltung am Rand der Grube niedergelegtes Kind[45].

Man könnte also annehmen, dass es sich um wichtige Persönlichkeiten handelt, zu deren Ehren ein anderer Mensch, Erwachsener oder Kind, geopfert wurde. Weniger sicher ist die Interpretation im Fall von drei Gräbern auf dem Westfriedhof von Adaïma, datiert aus Naqada I und II, in denen mehrere Körper Zeichen für eine Durchtrennung der Kehle aufweisen (Inzision der Halswirbel)[46]. In jenen Gräbern, die mehrere Personen – Erwachsene und Kinder – bergen, sind es die Körper der Erwachsenen, die Opferspuren aufweisen. In der Königsnekropole von Abydos um die Wende vom vierten zum dritten Jahrtausend wiederum sind die zahlreichen Nebengräber höchst wahrscheinlich diejenigen von Dienern, die getötet wurden, um ihren Herrn, den König, zu ehren und ihn ins Jenseits zu begleiten, wenn die Vorstellung von einer posthumen Existenz des Königs bereits existierte, was sehr wahrscheinlich ist. Es scheint indes, dass dieser Brauch im Lauf der 2. Dynastie aufgegeben wurde[47].

Was den Kannibalismus angeht, hat Petrie die entsprechende Hypothese aufgestellt, als er an aufgehäuften Gebeinen in Grab T 5 von Naqada die Spuren von Bissen entdeckte. Es ist heute sehr heikel, sich zu diesem Thema zu äußern, aber die Tatsache, dass diese Knochen zusammengetragen worden sind und dass es sich vermutlich um sekundäre Bestattungen handelt, kann daran denken lassen, dass die Beschädigung

44 Vgl. ein Exemplar aus Adaïma, heute im Brooklyn Museum: R. A. Fazzini, Ancient Egyptian Art in the Brooklyn Museum, Nr. 2.

45 B. Midant-Reynes, Préhistoire de l'Égypte, 213–214. Die Praxis ist für Nubien in sehr viel späteren Epochen bezeugt, etwa in Kerma (um ~1650 bis ~1550) und in Ballana (zwischen 350 und 700 n. Chr.).

46 É. Crubézy/T. Janin/B. Midant-Reynes, Adaïma 2, 483–486.

47 M. Baud/M. Étienne, Le vanneau et le couteau.

den Skeletten bei dieser Gelegenheit beigebracht wurden[48]. Gewiss, der „Kannibalenhymnus“ aus den *Pyramidentexten*, der in den *Sargtexten* wieder aufgenommen wird, evoziert den König, wie er die Götter verschlingt, um sich ihre Magie anzuverwandeln: „Dies ist Unas, der ‚Stier‘ des Himmels, / Ungeduld im Herzen, der vom Wesen aller Götter lebt, / indem er ihre Eingeweide auffrisst, / wenn sie zaubererfüllt aus der ‚Flammeninsel‘ kommen“[49]. Die Mythen, die die Devoration erzählen, haben ihren Ort in der ägyptischen Religion (Nut verschlingt jeden Abend die Sonne), ebenso ist die Angst, „verzehrt zu werden“, in den Begräbnistexten durchaus präsent. Aber wenn auch die Symbolik der Devoration in vielen, auch mittelmeerischen Kulturen anzutreffen ist – vom Mythos des von den Titanen verschlungenen jungen Dionysos in der griechischen Religion bis hin zum Verzehr des „Fleisches“ und „Blutes“ Christi in der katholischen Praxis –, lässt sich doch unmöglich beweisen, dass diese Symbolik auf eine reale Praxis des rituellen Kannibalismus zurückgeht[50].

Annäherung an ein Weltbild

Eine Reihe von figürlichen Monumenten, von denen keines vor dem vierten Jahrtausend liegt, zeigt uns zum ersten Mal, worin ein spezifisches Weltbild der Bewohner des Niltals bestehen könnte. Es handelt sich um einen Teil der Bilder aus Grab 100 von Hierakonpolis, um ~3 000, und um den Dekor mehrerer Messergriffe und Zeremonialpaletten, zumeist aus der Zeit zwischen ~3 450 und ~3 100. Vergleichbare Motive können auch etwas später im Dekor der bemalten Gefäße aus der Epoche Naqada II auftreten.

Was sich aus diesen Szenen ergibt, ist das Bild einer Welt der Jagd und des Krieges, aus dem die Gestalt einer mächtigen Persönlichkeit hervortritt: ein Kriegshäuptling und Herr über die Tiere, eventuell selbst in der Form eines Schrecken erregenden Tiers, eines Löwen oder Stiers, dargestellt. In diesem Universum nehmen die Tiere offenbar einen sehr wichtigen Platz ein. Und in fast allen Fällen werden wir ferner beobachten können, dass Szenen der Schifffahrt bedeutsam sind.

Der Dekor von Grab 100 in Hierakonpolis entspricht einer stark kodifizierten Szene[51]. Der Raum wird auf einer Länge von fünf Metern von zwei übereinander angeordneten Registern eingenommen; das eine zeigt zwei, das andere vier Schiffe; diese Schiffe gehören wiederum zwei Typen an: der eine mit gebogenem Rumpf und zwei Kajüten, der andere (in nur einem Bild dargestellte) mit flachem Rumpf und senkrecht aufgerichtetem Bug[52]. Seltsamerweise sind sie fast alle leer, während die auf den

48 M. A. Hoffman, Egypt before the Pharaohs, 116; W. Davis, Cemetery T at Nagada, 27.
49 Pyr., § 393–414; dt. nach: E. Hornung, Altägyptische Dichtung, 113.
50 C. J. Eyre, The Cannibal Hymn.
51 Zu dieser Ikonographie: E. Avi-Yonah, To see the God.
52 Die beiden Typen finden sich wieder auf dem Messergriff aus Gebel el-Arak: E. Delange, Le poignard égyptien, 17–20. Im gemalten Dekor der Gefäße ist in der Regel das Schiff mit dem gebogenen Rumpf samt Rudern dargestellt.

bemalten Vasen dargestellten Schiffe recht häufig mit menschlichen Gestalten besetzt sind: Frauen in der Pose von „Tänzerinnen" und Männern mit oder ohne Waffen. Auf dem wichtigsten Schiff, im oberen Register, erscheint jedoch auf einer der Kajüten unter einem Baldachin eine Person neben einer stehenden anderen; am Bug kauert ein Mann, der eine Art Harpune, vielleicht auch einen Stock zum Loten der Wassertiefe hält, während zwei Personen mit ausgebreiteten Armen das Schiff zu überfliegen scheinen. Mehrere kleine Menschen- und Tiersilhouetten rahmen die Schiffe ein. Manche Szenen sind offensichtlich kriegerisch: Ein Mann schwingt eine Keule über drei knienden Personen, die er mit Hilfe eines Stricks festhält; ein anderer schickt sich an, einen Gegner zu schlagen, der bereits hintenüber fällt, während andere ihre Waffen schwingen. Mehrere Motive bringen Tiere auf die Szene: Mit Keulen oder Spießen bewaffnete Männer, darunter einer offenbar in Begleitung von Hunden, treten Raubkatzen und Antilopen gegenüber, wieder ein anderer hält ein (gefangenes oder domestiziertes?) Tier angeleint, eine Antilope wendet den Kopf zurück, fünf Antilopen sind im Kreis um eine Art Zahnrad verteilt. Ein kniender Mensch streckt etwas, was wie eine Tierhaut (ein Panzer?) aussieht, einem anderen entgegen, der mit einer Haut vom selben Typ bekleidet ist und Waffen schwingt – ist das eine Szene aus einer Jagd oder aus einem ganz speziellen Kampf? Und vor allem: Ein stehender Mensch hält mit ausgestreckten Armen zwei auf ihren Hintertatzen aufgerichtete Raubkatzen (?) auf Abstand: Es ist das Motiv des „Herrn über die Tiere", das auf dem Messer aus Gebel el-Arak erscheint; dieses Motiv scheint seinen Prototyp in Mesopotamien zu haben[53]; im geschichtlichen Ägypten wird es ohne Nachfolger bleiben.

Das Grab von Hierakonpolis war sehr wahrscheinlich ein Häuptlingsgrab. Man hat versucht, seinen Dekor als Evokation einer Doppelzeremonie, einer Bestattungs- und Königszeremonie zu interpretieren, bei der eines der Schiffe (das schwarz gezeichnet ist und sich im Typ von den anderen unterscheidet) die Totenbarke sei, während das größte und wichtigste von ihnen den für den Einsatz bei der Krönung des neuen Königs bestimmten königlichen Baldachin trage[54]. Man darf annehmen, dass dieser Dekor an die Aktivitäten eines Häuptlings zu seinen Lebzeiten erinnert; aber neben der Darstellung von etwas „Realem" entdecken wir hier ein Bild von der Welt, wie die Menschen der Vorgeschichte sie erlebten. Die Schiffe lassen unterschiedliche Interpretationen zu (vgl. unten), aber auf jeden Fall evozieren sie durch ihre Dimensionen und ihre zentrale Position die essentielle Bedeutung des Nils, der Kommunikationsweg und, dank dem Fischfang und der durch die Überschwemmungen ermöglichten Landwirtschaft, zweifache Quelle des Lebensunterhalts ist. Die Jagdszenen lassen an die Tiere der Wüste denken, ihre Gegenwart, die Schrecken erregt, die aber ebenso den Menschen Subsistenzmittel zu liefern vermag, und zwar insbesondere durch die Domestikation: Bis zum Alten Reich und darüber hinaus hat man die Versuche zur

53 E. Delange, Le poignard égyptien, weist darauf hin, dass die auf dem Messer dargestellten Löwen eine gewaltige Mähne haben, die ihren Unterleib einhüllt, ein Detail, das nahöstlichen Darstellungen entlehnt ist; derselbe Einzelzug zeichnet die auf Paletten dargestellten Löwen aus, während er in geschichtlicher Zeit in Ägypten nicht mehr verwendet wird.

54 E. Avi-Yonah, To see the God.

Domestikation von Oryxantilopen, Straußen, Großantilopen und Hyänen betrieben[55]. Was die Kampfszenen anbelangt, so zeigen sie, dass heftige Konflikte die im Niltal ansässigen Menschengruppen gegeneinander trieben, und sei es auch nur, um Jagdreviere und Fischereizonen zu kontrollieren; diese Auseinandersetzungen müssen sich während des ganzen vierten Jahrtausends abgespielt haben, bevor die ersten Könige in einem nunmehr geeinten Land eine Ordnung durchsetzen konnten. Der „Herr der Tiere" ist vielleicht dazu da, anzudeuten, dass eine Ordnung möglich ist; vorherrschend aber ist doch der Eindruck von Gewalt und Chaos. Hingegen wird auf dem Messergriff aus Gebel el-Arak wie auf späteren Paletten ein beherrschender Platz von einer Person, möglicherweise in Tiergestalt, eingenommen, die ihre Gegner, welche entweder Menschen oder Tiere sein können, unterwirft. Auf dem Messer von Gebel el-Arak hält die Person, sichtbar auf dem oberen Teil des Griffs, zwei gewaltige Löwen in Schach, während unterhalb von ihr zwei abgerichtete Hunde mit Halsband über drei Reihen von wilden Tieren zu sehen sind. Auf der anderen Seite sind auf zwei Registern Ringkämpfe dargestellt; darunter liegen zwischen zwei Reihen von Schiffen Körper durcheinander – es könnten diejenigen von geschlagenen (ertränkten?) Gegnern sein. Der Triumph über Gegner ist in beeindruckender Weise auf der „Stierpalette" dargestellt, wo auf jeder Seite ein riesiger Stier einen hintenüber fallenden Mann durchbohrt und niedertritt, während darunter auf der einen Seite Befestigungen von Städten (die der Stierbezwinger wohl erobert hat) und auf der anderen Seite Standarten zu sehen sind, überragt von Tiergestalten, von denen man annehmen kann, dass sie, wie auf der Narmer-Palette, die Truppen darstellen, die ihr Herr in den Kampf führt[56]. Derselbe Stier erscheint, bereit, einen besiegten Feind niederzutreten, vor einer Stadt, deren Befestigungsmauer geöffnet ist, auf dem unteren Teil der Narmer-Palette. Die Verknüpfung „Stier – Personen in der Position von Besiegten – Stadt mit Befestigungsanlagen" weist offenkundig auf Eroberungsepisoden hin. Und auch die sogenannte „Schlachtfeldpalette"[57] evoziert die Herrschaft eines Wesens von schrecklicher Stärke, in diesem Fall eines Löwen, über die besiegten Feinde. Ein Löwe verschlingt einen zurückgebeugten Mann, unter dem mehrere andere, am Boden liegend, von Geiern attackiert werden; darüber sind Gefangene, die Hände auf dem Rücken, an Standarten gefesselt, über denen Vögel (Falken?) sich erheben. Das Motiv des besiegten Feindes, dessen Hände auf dem Rücken gefesselt sind und der manchmal von einem anderen Mann an einem Strick gehalten wird, findet sich wieder auf Messergriffen, die mit dem von Gebel el-Arak zeitgleich sind und ebenfalls aus Abydos stammen[58].

In dieser Welt der Gewalt scheint die von Tieren gespielte Rolle ein zweifache zu sein. Zunächst stellen sie ganz konkret gefährliche Kräfte dar, gegen die sich die Menschen verteidigen mussten, die ihnen aber auch Mittel zum Lebensunterhalt liefern

55 F. Dunand/R. Lichtenberg, Des animaux et des hommes, 46–48.

56 Abydos, zwischen ~3400 und ~3100; heute im Musée du Louvre, Paris; J.-L. de Cenival, in: Le Temps des Pyramides, Abb. 58–59.

57 Um ~3100; ein Teil wird im British Museum in London aufbewahrt, ein anderer im Ashmolean Museum, Oxford; A. J. Spencer, Early Egypt, Abb. 34–35.

58 E. Delange, Le poignard égyptien, Abb. 36 und 37a–b.

konnten: ihr Fleisch, ihre Haut, ihre Knochen. Man darf nicht vergessen, dass die Menschen der prädynastischen Zeit, die großteils sesshaft waren, Nachkommen von Jägern der vorgeschichtlichen Zeit waren und dass die Welt, in der sie lebten, ihnen noch in vieler Hinsicht feindlich war. Die Szenen, die die Jagd oder die Tierwelt evozieren, sind im Dekor der Messergriffe der Epochen Naqada II bis Naqada III sehr präsent. Es handelt sich dabei um wilde Tiere: Löwen, Auerochsen, Steinböcke, Antilopen, die sich – wie auf einer Palette aus Hierakonpolis zu sehen[59] – untereinander Kämpfe liefern oder, wie auf der „Jagdpalette"[60], durch die Reihen von mit Spießen, Bögen und Pfeilen bewaffneten Jägern getrieben werden. Dagegen tritt auf mehreren elfenbeinernen Messergriffen aus derselben Zeit eine geordnete Tierwelt auf, in der es keine Gewalt zu geben scheint[61]. Tiere ziehen einher, in Kategorien eingeteilt: Löwen und andere Großkatzen, Steinböcke, Kraniche oder Störche, Stachelschweine, zuweilen eine Giraffe… Auf dem „Brooklyn-Messer" verfolgen zwei Hunde mit spitzen Ohren und aufgerichtetem Schwanz eine Reihe von Antilopen bzw. eine Reihe von Auerochsen; vielleicht muss man diese Tiere als domestizierte Tiere deuten (noch im Alten Reich bemühte man sich um die Domestikation von Antilopen). Erstaunlicher ist das Motiv des Schlangen niedertretenden Elefanten, der auf mehreren dieser Objekte erscheint. Es dürfte sich hier weniger um eine „realistische" Jagdszene handeln als vielmehr um ein Siegessymbol vom selben Typ wie der einen Gegner niedertretende Stier[62].

Es scheint in der Tat, dass bestimmten Tieren sehr früh ein symbolischer Wert zugeschrieben wurde. Dies ist der Fall beim Löwen und beim Stier, da sie in der Position des Siegers über einen menschlichen Gegner gezeigt werden, eine Darstellung, die man in Parallele zu dem Bild des über seine Feinde triumphierenden Königs auf der Narmer-Palette setzen kann. Der Name des letzteren, „Wütender Wels", deutet auf einen Fisch hin, der mit seinen Giftdrüsen Unheil anrichtet; Entsprechendes gilt für seinen Vorgänger, König Skorpion. Auch das Bild eines Schrecken erregenden Raubvogels, des Falken, wird mit der Macht assoziiert, sobald die Gestalt dessen auftritt, der zu ihrem Hauptrepräsentanten geworden ist und den die frühesten Texte nicht als „Pharao", sondern als „Horus" bezeichnen. Auf der Narmer-Palette kann man gegenüber dem Bild des Königs mit weißer Krone, der sich anschickt, einen auf Knien liegenden Feind mit seiner Keule zu schlagen, einen Falken sehen, der einen anderen Feind mittels eines durch seine Nasenflügel geführten Stricks an der Leine führt; von dieser letzteren Gestalt ist nur der Kopf und, aus seinem Rücken sprießend, eine Papyrusstaude zu sehen. Man hat das Bild traditionellerweise als die Evokation des von einem oberägytischen König unterworfenen Unterägypten interpretiert, aber es ist nicht sicher, dass es wirklich auf ein historisches Geschehen verweist. Klar scheint auf jeden

59 Im Ashmolean Museum in Oxford; P. R. S. Moorey, Ancient Egypt, Abb. 8.

60 Im Louvre; A. J. Spencer, Early Egypt, Abb. 37.

61 Vgl. das sogenannte „Brooklyn-Messer" aus einem Grab in Abu Zeidan südlich von Edfu, das Pitt-Rivers-Messer im British Museum, das aus Scheich Hamada bei Sohag stammt, das Carnavon-Messer im Metropolitan Museum; E. Delange, Le poignard égyptien, 20–22 und Abb. 27–29; K. M. Cialowicz, La composition, le sens et la symbolique des scènes zoomorphes prédynastiques en relief.

62 C. S. Churcher, Zoological Study of the Ivory Knife Handle from Abu Zaidan.

Fall, dass es eine Äquivalenz zwischen der Figur des Königs und der des Falken gibt, da beide die Stellung der Herrschaft über einen besiegten Feind einnehmen. So ist seit der prädynastischen Zeit der Name eines der „Könige" von Oberägypten aus der Epoche vor der Reichseinigung in ein Rechteck eingeschrieben, auf dem ein Falke thront (es wird sich in der Folgezeit in der Form des *serech* entwickeln, dessen Bild eine Palastfassade evoziert)[63]. Nicht anders verhält es sich mit dem Namen Narmers auf einem Keulenkopf[64], der wie die Palette aus Hierakonpolis stammt, sowie auf den Felsen des Wadi el-Qash auf dem Weg von Koptos nach Quseir[65]. Diese Praxis wird die Regel unter den ersten Dynastien; der „Horus-Name" des Königs in dem vom Falkenbildnis überragten *serech* erscheint von Aha, dem ersten König der 1. Dynastie, an regelmäßig in den Inschriften, insbesondere in den Etiketten auf Krügen[66]. Auf dem Lehmabdruck eines Zylindersiegels, das im Komplex der Königsgräber von Abydos gefunden wurde, sieht man über den Namen der ersten Könige von Narmer bis Den das Bild des Falken[67].

Seit dem vierten Jahrtausend sind Tiere ganz klar mit dem Bild einer starken, beherrschenden Macht assoziiert. Man muss aber wohl noch weiter gehen und sich fragen, ob bestimmten Tieren von dieser Zeit an nicht auch ein religiöser Wert zukommt. Auf mehreren von ~3400 und ~3100 datierenden Paletten erscheinen in Kontexten von Kriegen oder vielleicht von Zeremonien zur Feier eines Kriegsaktes Standarten, über denen Tiergestalten aufragen. Auf der Stierpalette enden die Standarten in Händen, die einen Strick halten, der wahrscheinlich dazu diente, Gefangene zu binden (der Kopf eines von ihnen ist noch zu sehen). Auf der Schlachtfeldpalette haben die Standarten Arme, die die Feinde mit auf dem Rücken gefesselten Armen festhalten. Auf dem Keulenkopf des Königs Skorpion sind Kiebitze, die *rechit*, am Hals an einer Reihe von Standarten aufgehängt; sie stehen höchstwahrscheinlich für besiegte Bevölkerungsgruppen, in diesem Fall die Bewohner des Nildeltas. Andere Standarten werden in Prozession vor dem König einhergetragen. Die Denkmäler von Narmer – Palette und Keulenkopf – sind noch expliziter. Auf der Palette gehen die Standartenträger vor dem König her auf zwei Reihen von gefesselten und enthaupteten Gefangenen zu, denen man den Kopf zwischen die Beine gelegt hat. Auf dem Keulenkopf wenden sich die Standartenträger zu dem in einer kleinen Kapelle thronenden König; unterhalb von ihnen sind, ebenfalls zum König gewandt, Menschen und Vieh zu sehen, möglicherweise die Kriegsbeute. Die Tiere auf den Standarten sind fast immer dieselben: eines oder mehrere Exemplare von Kaniden, ein Vogel mit Krummschnabel, ein anderer mit längerem Hals (ein Ibis?). Eine mögliche Interpretation dieser Tiergestalten könnte sein, in ihnen Embleme von „Clans" zu sehen, die mit einem Kriegshäuptling

---

63 In dieser Weise ist der Name des Königs Ka (um ~3150) auf ein zylindrisches Terrakottagefäß aus Abydos graviert; A. J. Spencer, Early Egypt, Abb. 30.

64 Im Ashmolean Museum, Oxford; P. R. S. Moorey, Ancient Egypt, Abb. 9.

65 W. B. Emery, Archaic Egypt, S. 47 und Abb. 6.

66 Vgl. ein Ölkrugetikett aus dem Grab der Königin Neithhotep in Naqada, ein anderes, hölzernes aus Abydos, ein Fragment eines Elfenbeinkastens, das aus dem Grab des Königs Aha in Abydos stammt; alle abgebildet in: A. J. Spencer, Early Egypt, Abb. 42, 44, 57; vgl. ferner ebd., Abb. 39.

67 Ebd., Abb. 43.

oder einem König verbündet sind und von diesem zur Eroberung eines Territoriums geführt werden[68]. Tatsächlich zeigen sich auf der „Städtepalette" verschiedene Tiere über den Standarten von Städten, die sie soeben angreifen; unter ihnen sind einer oder mehrere Falken sowie ein Löwe und ein Skorpion[69]. Das Motiv der eroberten Stadt findet sich wieder in einem Graffito aus Gebel Scheich Suliman in Nubien aus der Zeit von König Djer, dem zweiten König der 1. Dynastie; dort erscheinen neben einem nubischen Gefangenen mit auf dem Rücken gefesselten Händen zwei Städtesymbole, über deren einem ein Falke thront, zweifellos das Emblem des siegreichen Königs[70]. Auf der „Städtepalette" lassen sich die Tiergestalten schwerlich anders deuten denn als die symbolische Repräsentation der Angreifer. Der Ausdruck „Totem", der bisweilen zu ihrer Bezeichnung gebraucht wird, muss sicherlich ausgeschlossen werden: Wir können nicht mehr auf den Begriff des Totemismus rekurrieren, den Claude Lévi-Strauss schon vor fünfzig Jahren als illusorisch aufgewiesen hat[71]. Nichts berechtigt nämlich zu der Auffassung, dass die Ägypter jemals eine Verwandtschaftsbeziehung zwischen den Menschen und dem Tier, das sie als Emblem wählten, angenommen hätten; zu keinem Zeitpunkt hat diese Vorstellung zu ihrem Weltbild gehört, wie wir es aus den Texten der verschiedenen Epochen rekonstruieren können. Die Wahl eines Tiers als Emblemfigur einer Gruppe von Menschen jedoch findet sich außerhalb von Ägypten wieder, auch im Mittelmeerraum. Die Bevölkerungsgruppen des vorrömischen Italien beriefen sich auf ein heiliges Tier, das sie auf ihren Wanderungen geführt habe und dessen Namen sie deshalb angenommen hätten: die Umbro-Sabeller den eines Stiers, die Picenier den eines Spechts (*picus*), die Hirpinier und die Lukanier den eines Wolfs (*hirpus, lykos*), die Ursentiner den eines Bären (*ursus*) usw.[72] Nicht zu vergessen die Wölfin, die Romulus und Remus genährt haben soll. Im Übrigen muss man feststellen, dass die Gaue (ägyptisch *sepat*) des geeinten Ägypten sehr oft Tiernamen tragen: Ibis, Schwarzer Stier, Oryx, Hase, Windhund, Kobra, Krokodil, Zwei Falken… Diese Umschreibungen korrespondieren zweifelsohne zu einem Teil den alten Territorien von prädynastischen Gemeinden. Man darf annehmen, dass ihr Name der eines in der Region besonders verehrten Tiers ist und dass die Gemeinschaft, wie es später in der Pharaonenzeit sein wird, einer bewunderten oder gefürchteten „Macht" in Gestalt dieses Tiers einen Kult erwies.

In der Pharaonenzeit sind die Standarten mit ihren Emblemen sehr häufig in den Tempeln und in den Gräbern in einen zeremoniellen Kontext gestellt, dort scheinen sie geradezu als Repräsentationen von Göttern zu gelten. Zumindest eine von ihnen

68 Vgl. H. Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten, 189–191; der Verfasser schlägt vor, die Embleme auf den Standarten als die der Territorien zu deuten, die Hilfe bei der Reichseinigung geleistet hätten.

69 Heute, leider nur bruchstückhaft, im Museum von Kairo (nur der untere Teil ist erhalten); A. J. Spencer, Early Egypt, Abb. 33.

70 Abgebildet in: B. Midant-Reynes, Préhistoire de l'Égypte, Abb. 14 und S. 211.

71 C. Lévi-Strauss, Le totémisme aujourd'hui; dt.: Das Ende des Totemismus.

72 M. Pallottino, Sabelliens-Ombriens. La religion des Italiques du centre et du sud de la péninsule, in: Dictionnaire des Mythologies II.

konnte seit der prädynastischen Zeit als solche betrachtet werden: das Bild des auf seinen vier Pfoten stehenden Kaniden, vor ihm, am Ende der Standartenreihe, ein Gegenstand in Form eines abgerundeten Polsters, das Ganze dargestellt auf dem Keulenkopf von König Skorpion sowie auf der Palette und dem Keulenkopf Narmers und, wie es scheint, schon auf der „Stierpalette". In der Folgezeit, von der 1. Dynastie an, gesellt sich zu dieser Gestalt ein aufgerichteter Uräus, wie man ihn auch auf einem Elfenbeinetikett des Königs Den sehen kann, das den letzteren darstellt, wie er sich anschickt, mit seiner Keule einen auf Knien liegenden Feind, vermutlich einen Asiaten, zu schlagen[73]. Es handelt sich um die ersten Darstellungen des Upuaut, des „Wegöffners", der wahrscheinlich zunächst eine kriegerische Funktion hatte, bevor er Funeralfunktion bekam[74]. Dass auf dem Etikett des Den die Standarte des Upuaut vorkommt, lässt annehmen, dass der König unter dem Schutz des Gottes steht, der ihm die Wege zum Sieg über seine Feinde öffnet. Überrascht stellt man fest, dass diese Standarte sich bis zur römischen Zeit unverändert in den Tempelreliefs und im Grabdekor findet, wo sie offensichtlich eine andere Funktion erhält, nämlich die, den Weg zur Totenwelt zu öffnen. Das als *schedsched* bezeichnete Objekt in Polsterform am Ende der Standartenreihe ist als das Abbild einer Plazenta interpretiert worden. Das ist vielleicht nicht sehr überzeugend. Dagegen ist das, was auf einer Standarte auf der Palette und dem Keulenkopf Narmers abgebildet ist, sehr wohl eine Plazenta; sie wird zusammen mit den Standarten des Upuaut und zweier Vögel, wahrscheinlich Falken, in Prozession getragen[75]. Dieselbe Serie muss auf dem Keulenkopf von König Skorpion vorgekommen sein, aber nur noch die Plazentastandarte und die Standarte des Upuaut sind sichtbar. Man hat die Plazenta als eine Art Double, sozusagen als einen Zwilling der Person des Königs angesehen; die Plazentastandarte ist neben Djoser in Saqqara und neben Niuserre auf einem Basrelief von Abu Gurob dargestellt. In einer sehr viel späteren Zeit kommt diese Standarte noch auf Reliefs in Esna und Kom Ombo vor und trägt den Namen „geheimes Bild, das den Weg (des Königs) schützt"[76]. Die Übernahme dieses Objekts als Emblem durch eine Gemeinschaft – sofern man die auf diesen Standarten erscheinenden Bilder so deuten kann – ist offensichtlich bedeutungsgeladen, auch wenn wir unmöglich wissen können, welche Rolle man ihm damals bei Zeugung und Geburt hat zuschreiben können. In der Pharaonenzeit wird die Plazenta in den medizinischen Texten sehr selten erwähnt; es scheint, dass man ihr eine ähnliche Rolle wie dem Blut in der Entwicklung des Embryos beimaß[77].

---

73 Es handelt sich um ein Etikett für ein Paar Sandalen aus Abydos; A. J. Spencer, Early Egypt, Abb. 67. Das Motiv, das erstmals auf der Narmer-Palette erscheint, wird im Lauf von mehr als drei Jahrtausenden insbesondere auf den Tempelpylonen immer wiederkehren.

74 H. Kees, Götterglaube, 27–28, 191–194.

75 H. Kees, Götterglaube, 101–102, sieht in diesem Objekt eine Art Polster und äußert sich nicht über seine Bedeutung. Vgl. dagegen H. Frankfort, Kingship and the Gods, 92–93; zur Identifizierung des Objekts vgl. A. M. Blackman, The Pharaoh's placenta and the Moon-god Khons, und: Some remarks on an Emblem upon the Head of an ancient Egyptian Birth-Goddess.

76 D. Meeks, Le nom du dieu Bès et ses implications mythologiques, bes. 425–426.

77 T. Bardinet, Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique, 152. Vgl. auch E. Feucht, Der Weg ins Leben, 50.

Doch während die Standarte mit dem Bild des Upuaut das früheste Zeugnis eines Kultes zu seiner Ehre ist, der sich in der geschichtlichen Zeit fortsetzt, ist die Plazentastandarte, wiewohl sie in den Standartenprozessionen bis zur Saitenzeit auftritt, sicher nicht mehr mit einer lebendigen Tradition verknüpft.

Manche im Lauf des gesamten vierten Jahrtausends vollzogene Tierbestattungen ließen sich mit der Verehrung von Göttern in Tiergestalt in Verbindung bringen. Die Rinder oder Schafe können, vor allem wenn sie enthauptet worden waren, sicher als Nahrungsopfer verstanden werden. Ein Auerochse jedoch und ein Elefant im Friedhof HK 6 von Hierakonpolis waren Objekt eines veritablen Begräbnisrituals.[78] Der Auerochse, der auf einem Holzgestell ruhte, trug Spuren von Harz auf den Kinnbacken und den Flanken; in seinem Grab wurden Keramikscherben gefunden, die Fragmente einer menschlichen Figurine aus Terrakotta, Reste von Pflanzengirlanden, ein Stoffsack mit Spuren von Malachit. Auch der Elefant war „präpariert" worden und von einer qualitätvollen Grabausstattung umgeben: Keulenkopf, Schieferpalette, Alabastergefäße und sogar ein Armreif aus Elfenbein[79]. Im Grab des Auerochsen fanden sich außerdem sieben neugeborene Schafe, die wir als Opfergaben zu betrachten geneigt sind. In ihrem Fall kann man sich fragen, ob die ritualisierte Bestattung nicht eine Form der Verehrung für mächtige und gefährliche Tiere widerspiegelt. Doch während der Auerochse, *Bos primigenius*, der Vorfahre des Stiers ist, der in Memphis vom zweiten Jahrtausend an kultische Verehrung genießt, ist der Elefant, der zu Beginn des dritten Jahrtausends aus der ägyptischen Landschaft verschwindet, niemals Objekt eines Kultes gewesen oder mit einer Gottheit assoziiert worden[80]. Er kann allerdings einen symbolischen Wert gehabt haben, wovon seine Darstellung auf Messergriffen zeugt, die ihn eine Schlange niedertretend zeigt.

Ein anderes Problem ist das der sieben jungen Löwen, die im Grabkomplex von König Aha in der Nekropole von Abydos gefunden wurden. Sie wurden in Gefangenschaft unter vermutlich unzureichenden Bedingungen aufgezogen, da sie allem Anschein nach in einem ziemlich schlechtem Zustand waren; sie müssen getötet worden sein, um den König zusammen mit seinen Dienern zu begleiten[81]. Vermutlich gehörten sie zu einer königlichen Menagerie, wie man sie im Neuen Reich und bis zur ptolemäischen Zeit kennt. Von dieser Zeit an wird jedenfalls das Bild des Löwen mit dem der königlichen Macht assoziiert; dass es eine spezifisch religiöse Dimension gehabt habe, kann man freilich nicht behaupten.

In dem symbolischen Universum, das sich im Lauf des vierten Jahrtausends abzeichnet, treten Gestalten auf, die mit einem starken Potential ausgestattet sind. Die wichtigste von ihnen ist die Gestalt eines Häuptlings, dessen Macht und Lebenskraft derjenigen eines Schrecken erregenden Tieres vergleichbar ist und der seine Herrschaft

---

78 Oben, S. 32.

79 R. Friedman, Hierakonpolis 2003: exhumer un éléphant.

80 Außer in hellenistischer Zeit mit Dionysos, jedoch in einem ganz anderen Kontext.

81 K. Van Neer/V. Linseele/R. Friedman, Animal burials, in: S. Hendrickx/R.F. Friedman/J.M. Cialowicz/M. Chlodnicki (Hrsg.), Egypt at its Origins, 67–130; vgl. auch J. Boessneck, Die Tierwelt des alten Ägypten, 32.

Tieren und Menschen aufzwingt. Dieses Motiv, das auf allen „Prestigeobjekten" zur Geltung kommt, findet sich auch in der Wandkunst gegen Ende der prädynastischen Zeit[82]. Wie hat sich der Übergang von diesem Bild zu dem des für die Ordnung der Gesellschaft und der Welt verantwortlichen Gottkönigs vollzogen, das sich dann im dritten Jahrtausend durchsetzen wird? Die Antwort ist sicher in dem gewiss langwierigen, schwierigen und uns so wenig bekannten Prozess zu finden, an dessen Ende ein geeinter Staat sich gegen die lokalen Gemeinschaften durchgesetzt hat, die jeweils ihre eigene interne Gesellschafts- und Machtstruktur hatten, zwischen denen aber auch zahlreiche und gewalttätige Spannungen und Konflikte herrschten. In der Zeit, in der die Könige der „Dynastie 0" ihre Macht über die Region von Abydos aufgerichtet hatten, erhoben andere den Anspruch, in anderen Regionen Ägyptens eine Macht vom selben Typ auszuüben. Zwei von Petrie in Tarchan gefundene Siegel tragen in einem *serech*, über dem ein Vogel thront, einen Königsnamen samt dem Zeichen des Krokodils. Dieser „Krokodil-Horus" muss die Macht im Fajjum ausgeübt haben, zu der Zeit, als Irihor oder Ka in Abydos regierten[83]. Es ist aber klar, dass die Hauptsymbole dessen, was einmal der ägyptische Staat sein wird, bereits im vierten Jahrtausend zur Stelle sind: die Kronen, die Standarten, der Königsname in einem *serech*, die Gestalt des Königs in größerer Darstellung als die anderen Menschen[84].

Was die auffallende Präsenz bestimmter Tiere in der Ikonographie und in den Praktiken angeht, fühlt man sich versucht, darin die Präfiguration eines der charakteristischen Aspekte der ägyptischen Religion in der geschichtlichen Zeit zu sehen, den man ziemlich unzureichend als den „Tierkult" bezeichnet. Es ist in der Tat eindeutig, dass es sich dabei nicht um den einem Tier erwiesenen Kult handelt, sondern um die Verehrung der Kraft und Stärke, die sich wie in jeder anderen Gestalt zuweilen auch in einem Tier inkarnieren kann; dies ist das Prinzip, das bewirkt, dass Horus auf einem Basrelief des Königs Qahedjet (3. Dynastie) als Mensch mit einem Falkenkopf oder auf der Monumentalstatue des Chephren (4. Dynastie) als Falke dargestellt werden kann; in der Folgezeit wird er in seinem Tempel in Edfu sogar von einem lebendigen Falken verkörpert.

Wir müssen also zwar einräumen, dass es im prädynastischen Ägypten lokale Kulte für Kräfte gab, denen man häufig Tiergestalt zulegte, aber wir wissen nichts über die Formen, die diese Kulte annehmen konnten, und über die Orte, die ihnen geweiht waren.

Ikonographie und Vokabular haben die Erinnerung an die frühen Heiligtümer von Buto, das *Per-nu*, und von Hierakonpolis, das *Per-ur*, bewahrt. Die Hieroglyphen, die sie bezeichnen, stellen das Per-nu als eine hohe, schmale Konstruktion mit gerun-

82 D. Huyge, Cosmology, Ideology and Personal Religious Practice in ancient Egyptian Rock Art, in: R. Friedman (Hrsg.), Egypt and Nubia, 192–206.

83 G. Dreyer, Horuskrokodil, ein Gegenkönig der Dynastie 0, in: R. Friedman/B. Adams (Hrsg.), The Followers of Horus, 259–263.

84 M. A. Hoffman, The Predynastic at Hierakonpolis – an interim report, 145 ff., für den die Machtsymbole wie der Keulenkopf des Königs Skorpion oder die Narmer-Palette den „Aufstieg der pharaonischen Ordnung" belegen.

detem Dach, das Per-ur als ein eher gedrungenes Gebäude mit ebenfalls rundem Dach dar, vor dem zwei Masten mit vier Fähnchen stehen. Ihre Benennung hält sich durch die Zeiten hindurch bis dahin, dass zwei der Kapellenanbauten am Naos des Tempels von Dendara die Namen *Per-nu* und *Per-ur* tragen. Die einem Götterkult geweihten Gebäude waren in der prädynastischen Zeit wahrscheinlich von bescheidenen Maßen (das werden sie auch noch im Alten Reich sein) und aus leichten Materialien – Holz und Schilf, aber auch Rohziegeln – errichtet[85]. In der frühesten großen Steinarchitektur, dem Grabkomplex Djosers in Saqqara, imitiert die Verkleidung der Grabkammern aus blauen Fayenceplättchen in der Stufenpyramide ein Schilfgeflecht. Im Hof des Sedfestes sind die ursprünglichen Heiligtümer in Form von fiktiven Kapellen in Stein reproduziert, mit Halbsäulen, die Baumstämme, und abgerundeten Deckenblöcken, die Rundholz imitieren.

Eine recht genaue Vorstellung von einem jener archaischen Tempel können wir uns dank der Erforschung eines in Hierakonpolis entdeckten Kultkomplexes machen[86]. Zurückgehend auf die Zeit Naqada II–III, war dieser Komplex noch zu Beginn der dynastischen Zeit in Benutzung, bevor er dann zerstört und durch einen neuen Komplex ersetzt wurde. Er stellt sich dar als ein Freilufthof aus sorgfältig geglätteter gestampfter Erde, begrenzt durch einen 35 Meter langen Graben, der als Basis für eine Mauer aus Schilf und Holzpfählen von zwei bis drei Metern Höhe diente, in der sich ein von zwei großen Ständern flankiertes Tor öffnete. Im Inneren des Hofes erhob sich das Kultgebäude, von dem nur die der Aufnahme der Ständer dienenden Löcher übrig sind; eines, das größer als die anderen ist, war vielleicht für den das Kultemblem tragenden Pfeiler bestimmt. Außerhalb der Mauer könnten vorhandene Spuren von Ständerwerk auf Läden oder Werkstätten hindeuten. Gegen Ende des vierten Jahrtausends finden Umbauten statt. Der Boden des Hofs wird mit einer Pflasterschicht versehen, die Mauern werden in Rohziegeln rekonstruiert. Im Südteil des Hofes wird ein neues Gebäude errichtet mit Löchern von 1,5 Metern im Durchmesser für sehr große Pfeiler, die die monumentale Fassade eines dreiteiligen Gebäudes bilden sollten. In der Nähe des Tores sind innerhalb des Hofs die Überreste einer Plattform aus Ziegeln auszumachen. Dieses Ensemble, dessen schönste Parallele in den Augen des Archäologen, der sie erforscht hat, das „Südhaus" Djosers in Saqqara ist, zeigt die Charakteristika, die sich dann auch in einer Reihe von anderen Kultkomplexen finden: ein Gebäude aus Holzpfählen und Flechtwerk, umgeben von einer Einzäunung, mit Masten, die Standarten tragen. Dieser Bautypus wird sich in den ersten Dynastien durchhalten. Was die Funktion dieses Ensembles angeht, so scheint sie ziemlich klar. An Ort und Stelle sind zahlreiche Überreste von Rindern und Ziegen gefunden worden, darunter von sehr jungen Tieren, und ein Schlachtplatz samt Steingerät konnte identifiziert werden. Bemerkenswert ist, dass sich unter dem Opfermaterial die Überreste von Krokodilen, Schildkröten und Fischen (Sägebarsch und Tilapia [Buntbarsch]) fanden: Diese Opfer könnten den Willen widerspiegeln, die in der Natur wirkenden schädlichen Kräfte

85 Unten, V. Kapitel, S. 307–312.

86 R. Friedman, The Ceremonial Center at Hierakonpolis Locality HK 29a.

unter Kontrolle zu bringen[87]. Keramisches Material war ebenfalls reichlich vorhanden; einige Exemplare, die sich in keiner anderen Abteilung von Hierakonpolis finden, müssen dem kultischen Gebrauch vorbehalten gewesen sein. Außerdem dürfte einiges Kultgerät, das im späteren Tempel aufgefunden wurde, aus dem ursprünglichen Heiligtum stammen: ein kleiner Falkenkopf aus Speckstein, ferner Fragmente von Figurinen aus Terrakotta, Perlen aus Karneol, Achat, Obsidian und Quarz sowie Fragmente eines schönen Steingeschirrs. Auch in Abydos und Elephantine wurden Depots von Gegenständen, die als Votivgaben aus den Anfängen der dynastischen Zeit zu qualifizieren sind, erneut in späteren kultischen Kontexten gefunden. So stammen etwa aus Abydos Fayencefigurinen von Pavianen, die in Beziehung zum Kult des Hedjwer, des „Großen Weißen", gesetzt werden können, der als Affe, sitzend auf einem Elfenbeinetikett mit dem Namen des Königs Sechemhet (1. Dynastie), dargestellt ist.

Die neuere Erforschung der archäologischen Stätte Tell el-Farcha im Zentrum des Nildeltas hat Spuren eines großen Gebäudes mit mehreren Räumen in Rohziegeln nachgewiesen, dessen Funktion wohl eine administrative und kultische war[88]. Außer einer wahrscheinlich rituell verwendeten Keramik, darunter ein Libationsgefäß, *hes*, auf seinem Halter, fand sich als wichtigste Entdeckung ein Krug, der 64 Miniaturobjekte enthielt, zum größten Teil aus Nilpferdelfenbein, andere aus Stein, aus Fayence oder aus Kupfer, die man kaum anders einschätzen kann denn als „Votivgaben", wie immer man diesen Begriff auch versteht. Andere Krüge enthielten kleine Gegenstände aus Elfenbein, eine Menge von Fayenceperlen oder Halbedelsteinen und ein Straußenei. Unter den zahlreichen menschlichen Figurinen finden sich häufig nackte Frauen vom Typ derer, die im fünften bis vierten Jahrtausend vorkommen, oder bekleidete Frauen, manchmal ein Kind tragend, stehende Männer, kauernde Knaben, die rechte Hand zum Munde führend, von einem Typus, der im „Votivdepot" von Elephantine begegnet, und vor allem eine ganze Reihe von Zwergen, einem männlichen und zwölf weiblichen, das größte Ensemble, das je an einer einzigen Grabungsstätte gefunden wurde, obwohl immerhin auch in Abydos und Hierakonpolis einige vorkommen. Die dargestellten Tiere sind Kobras, ein Skorpion, Löwen, Hunde, eine Gans sowie ein sehr seltsames Tier mit Vogelkopf und halb menschlichem, halb tierischem Körper, das seine Entdecker als Greifen identifiziert sehen möchten[89]. In einem kleinen, bereits früher gefundenen Depot kommen Fayencefigurinen von Pavianen vor. Das Vorhandensein dieser Depots, deren Inhalt homogen ist, was sonst nicht immer der Fall ist, belegt, dass es an dieser Stätte einen Kultkomplex gab, den man in die Übergangszeit zwischen der „Dynastie 0" und der 1. Dynastie datieren kann.

Ganz zu Anfang der dynastischen Zeit erinnert ein Ölkrugetikett aus Holz mit dem Namen des Königs Aha an die Gründung eines Neith-Tempels durch den König und bietet ein summarisches, aber recht beredtes Bild davon: Das Gebäude mit rundem Dach erhebt sich vor dem Hintergrund einer Umzäunung, deren Eingang durch

87 K. Van Neer/V. Linseele/R. Friedman, Animal burials.

88 K. M. Cialowicz, The Early Dynastic administrative-cultic centre at Tell el-Farkha.

89 Ebd., Abb. 31.

zwei Striche markiert wird, ähnlich demjenigen, mit dem man das Wort *net-jer* schreibt; ein anderer Pfosten, in der Mitte des Hofes, wird überragt vom Symbol der Neith, einem Schild mit zwei gekreuzten Pfeilen[90]. Das Heiligtum des Min, eine kreisrunde Hütte mit spitz zulaufendem Dach, geht auf die älteste Zeit zurück und wird in allen Epochen nahezu systematisch mit dem Gott in seinen Darstellungen assoziiert[91]. Es hat auch Zelte zum Schutz der Götterbilder gegeben; Tonmodelle davon hat man an den prädynastischen Stätten gefunden, und es könnte sich um die Vorläufer der tragbaren oder fest installierten Naoi handeln, die später aus Stein oder Holz gefertigt wurden. Man kann sie auch zu dem Ausdruck „Gotteszelt", *seh-netjer*, dessen Herr Anubis ist, in Beziehung setzen.

Was die Formen des Kultes angeht, müssen wir zugeben, dass sie uns fast völlig unbekannt sind. Man hat vorgeschlagen, die Schiffe, die auf den Gefäßen von Naqada II, auf Messergriffen, im Dekor von Grab 100 in Hierakonpolis und auch in den Wandmalereien so häufig dargestellt sind, als Bestandteile von Kultzeremonien zu interpretieren. Einige von diesen Schiffen tragen Embleme, deren Bedeutung religiös und/oder politisch sein könnte. Auf dem Messer aus Gebel el-Arak trägt ein Mast vor der Kajüte das Emblem der einander überlagernden Mondscheibe und Mondsichel, ein Motiv, das in dieser Zeit nirgendwo anders erscheint, wohl aber im zweiten Jahrtausend sehr bekannt ist. Auf dem Heck dieser Schiffe ragt ein rundes Objekt empor, das man vielleicht, aber ohne wirkliche Gewissheit, als ein Bild der Plazenta interpretieren könnte, wie es ähnlich auch auf Standarten zu sehen ist[92]. Im Dekor der Vasen erscheinen menschliche Figuren auf diesen Schiffen, insbesondere jene Figurinen von Frauen mit erhobenen Armen, die gern als „Tänzerinnen" bezeichnet werden, sowie Männer, die zumeist nicht identifizierbare Gegenstände tragen. Auf einer Vase aus el-Amra (um ~3500) trägt einer der Männer zwei hohe Federn auf dem Kopf[93]. Man hat vorgeschlagen, die Szenen als Kultszenen zu deuten: Die Frau mit erhobenen Armen, die größer ist als die anderen, könnte ein Göttin, und das Objekt, das normalerweise als die Kajüte des Schiffes angesehen wird, könnte eine tragbare Kapelle sein[94]. Derselbe Schiffstyp mit oder ohne Tierköpfe findet sich in Wandmalereien der Region von Hierakonpolis oder der östlichen Wüste. Im Wadi Mia zeigen Felszeichnungen Schiffe, darauf menschliche Figuren mit erhobenen Armen und auf einem von ihnen sogar eine stehende Figur mit aufgerichtetem Geschlechtsteil, in der erhobenen Hand eine Geißel haltend, die man als das Bild des Gottes Min interpretieren kann: Ihm hatte man tatsächlich schon seit Langem auf den Wegen der östlichen Wüste einen Kult

90 A. J. Spencer, Early Egypt, Abb. 44; J. Baines, On the symbolic context of the principal hieroglyph for ‚god', in: U. Verhoeven/E. Graefe (Hrsg.), Religion und Philosophie im alten Ägypten, 31–40.

91 A. McFarlane, The God Min to the End of the Old Kingdom.

92 E. Delange, Le poignard égyptien, 17–18; dasselbe Emblem erscheint auf einem Vasenfragment aus Kalkstein, ebd. Abb. 21.

93 Heute im British Museum; abgebildet in: A. J. Spencer, Early Egypt, Abb. 22.

94 E. Avi-Yonah, 17 ff.

geweiht[95]. Wir dürfen mit Gründen annehmen, dass diese Szenen in einem zeremoniellen Kontext stehen, ohne aber dabei gleich an die Schiffsprozessionen der Pharaonenzeit zu denken; auch andere Interpretationen sind möglich, mit Bezug zum Sonnenzyklus, was nicht wirklich überzeugend scheint, oder zur Königsideologie, was vielleicht eher zutrifft: Ein Stierkopf erscheint an Bord eines der Schiffe auf dem Messer aus dem Gebel el-Arak, und auf einer Felszeichnung von Hierakonpolis ist ein angreifender Stier über einem Schiff dargestellt[96].

Allerdings muss man zugeben, dass das Tieropfer ein wichtiges, vielleicht zentrales Element des Kultes für die Götter war, die ja allem Anschein nach oft in Tiergestalt gesehen wurden. Gab es bereits kodifizierte Rituale für die Schlachtung und Darbringung der Opfer? Gab es lokale Tabus in Bezug auf bestimmte Tiere? Beim heutigen Stand unseres Wissens ist eine Antwort nicht möglich.

Die religiöse Welt beim Anbruch des dritten Jahrtausends

Als gegen Ende des vierten Jahrtausends die ersten schriftlichen Dokumente erscheinen, liefern sie noch kaum Informationen über das religiöse Universum[97]. Bezeichnenderweise handelt es sich um Rechnungsdokumente. Gleiches gilt für Mesopotamien in derselben Zeit und auch, später, für das mykenische Griechenland, als die ersten (heute entzifferten) Dokumente in Linearschrift B auftauchen. In den Gesellschaften, in denen ein noch hoch entwickeltes orales Gedächtnis den Bedürfnissen des Alltagslebens genügen musste, entsprach eine so revolutionäre Erfindung wie die Schrift notwendigerweise neuen Bedürfnissen, wie Leroi-Gourhan überzeugend gezeigt hat[98]. In einem auf dem Weg zur Einung befindlichen Ägypten greift mehr und mehr ein zentralisiertes ökonomisches und administratives System Platz, und das impliziert natürlich das Erfassen der Güter, angefangen bei denen, die dem König gehören und die ihm geschuldet werden. Die frühesten inschriftlichen Dokumente erscheinen auf Etiketten von Ölkrügen oder Sandalenpaaren, die zur Grabausstattung der ersten Könige gehörten; Elfenbeinetiketten im Grab der Königin Neithhotep, der Mutter des Aha, geben die Zahl der Perlen in dem Collier an, zu dem sie aufgereiht sind. Manche dieser Etiketten aber erinnern, in sichtlich sehr knapper Form, an ein Ereignis, das eine Königsherrschaft auszeichnen konnte, und dabei handelt es sich in mehreren Fällen um eine kultische Aktivität.

---

95 M. A. Berger, Predynastic Animal-headed Boats from Hierakonpolis and Southern Egypt; Bild des Min: Abb. 5, 2.

96 D. Huyge, Cosmology, Ideology and Personal Religious Practice. Vgl. auch E. Delange, Le poignard égyptien, 18.

97 Ritzzeichnungen auf Scherben aus Gräbern von Hierakonpolis, in Naqada II bis III, könnten als der Beginn einer Schrift interpretiert werden, doch das bleibt recht hypothetisch; M. A. Hoffman, The Predynastic at Hierakonpolis, 145 ff.

98 A. Leroi-Gourhan, Le geste et la parole II, 65–69. Für das Auftreten der Schrift und den Übergang vom Mündlichen zum Schriftlichen: J. Goody, Entre l'oralité et l'écriture.

Der König und die Götter

Schon vor der Reichseinigung besteht offenkundig eine enge Beziehung zwischen Horus und dem König. Die Inschrift des Königsnamens in einem *serech*, über dem ein Falke thront, erscheint bereits unter König Ka, dem Vorgänger von König Skorpion, und wird in der Folgezeit ständig Verwendung finden; die aus Abydos stammende Stele des Schlangenkönigs Djet ist ein prachtvolles Beispiel dafür[99]. Die Beziehung zwischen Horus und dem König lässt sich als ein Identitätsverhältnis betrachten, wie es ihr Face-à-face auf der Narmer-Palette zeigt. Ein Zeugnis dieser Identität findet sich in den Namen der „Domänen" der Könige der 1. Dynastie, der Einrichtungen also, die die in den Königsgräbern deponierten Güter zu liefern hatten; diese Namen, die auf Siegeln erscheinen, schreiben dem Horus, das heißt dem König, eine herausragende Rolle zu. So ist etwa der Name der „Domäne" des Djet: „Horus steht in Blüte", der Name der „Domäne" des Den lautet: „Der Erste in der Gemeinschaft (der Götter) ist Horus", der Name der „Domäne" des Semerchet ist: „Der Richter über die Gemeinschaft (der Götter) ist Horus"[100]. Diese privilegierte Beziehung lässt sich erklären aus der Tatsache, dass die Könige der „Dynastie 0" und ihre Nachfolger vermutlich aus der Region von Hierakonpolis-Nechen stammten, deren Falke schon seit Langem der Hauptgott gewesen sein muss.

Der im *serech* eingeschriebene „Horus-Name" ist Teil der königlichen Titulatur, die unter den ersten Dynastien erarbeitet und im Alten Reich vervollständigt wurde. Ein zweiter Name, der „Nebti-Name", der den König unter den Schutz der „zwei Herrinnen" stellt, nämlich der Geiergöttin Nechbet von Elkab, und der Kobragöttin Wadjet von Buto, tritt zu jener Titulatur hinzu; er ist seit König Anedjib belegt, aber für seine Übernahme muss man wohl auf die Zeit des ersten Königs, Aha, zurückgehen, wie ein Elfenbeinetikett aus dem Grab von dessen Mutter, der Königin Neithhotep, in Naqada anzugeben scheint[101]. Der sowohl politische als auch religiöse Aspekt dieser Namenwahl ist offensichtlich, insofern sie nämlich den König unter die Patronage zweier emblematischer Figuren für Ober- und Unterägypten stellt. Ein dritter Name erscheint unter der Herrschaft Dens, der „Nesu-bit-Name"; er wird gewöhnlich mit „Der von der Binse und der Biene" übersetzt. Es ist jedoch möglich, dass der Ausdruck *nesu-bit* auf eine komplexere Realität verweist, wobei der Terminus *nesu* in Beziehung zu dem göttlichen Aspekt des Königs, der Terminus *bit* in Beziehung zu seinem menschlichen Aspekt stünde, oder aber auch, dass die beiden Termini einer alten bzw. einer jüngeren Ausdrucksform des Königtums entsprechen[102].

Die Beziehung des Königs zu Horus ist zwar eine privilegierte Beziehung, aber nichtsdestoweniger schließt sie auch eine Verantwortung gegenüber den anderen Göttern und ihrem Kult ein. Ein Krugetikett mit dem Namen von König Aha erinnert an

---

99 Heute im Musée du Louvre.

100 E. M. Engel, The Domain of Semerkhet, in: S. Hendrickx/R. F. Friedman/J. M. Cialowicz/M. Chlodnicki (Hrsg.), Egypt at its Origins, 705–710.

101 W. B. Emery, Archaic Egypt, 49–50 und Abb. 10.

102 M.-A. Bonhême/A. Forgeau, Pharaon, les secrets du pouvoir, 104–106.

die Gründung eines Heiligtums zu Ehren der Göttin Neith, wahrscheinlich in Sais, dem Hauptzentrum ihres Kultes. Auch hier kann man an eine sowohl politische als auch religiöse Geste denken, da der Anschluss der Städte des Deltas an das vereinigte Ägypten wohl noch ziemlich frisch war; im selben Sinn kann man einen Besuch von König Djer, dem Nachfolger Ahas, in Sais und Buto interpretieren, der auf einem Elfenbeinetikett aus Abydos erwähnt wird[103]. Dass zwei Königinnen der 1. Dynastie einen aus dem Namen der Neith abgeleiteten Namen tragen, lässt sich auf zweierlei Weise deuten: Entweder stammten sie tatsächlich aus Sais, oder sie erhielten ihren Namen als Zeichen des Gehorsams der Könige des Südens gegenüber einer mächtigen Königin des Deltas: Neithhotep, „Neith ist zufrieden", war vermutlich die Mutter oder die Gattin Ahas, und Meritneith, „die Geliebte der Neith", scheint vor der Herrschaft Dens, dessen Mutter sie sehr wahrscheinlich war, eine Regentschaft ausgeübt zu haben.

Die religiöse Aktivität der Könige der ersten Dynastien wird besonders in den erhaltenen Fragmenten des Palermosteins so stark hervorgehoben[104], dass bei den Königen der 1. Dynastie Ereignisse wie die Begründung eines Kultes oder die Feier eines Festes dazu dienen, ein Regierungsjahr zu identifizieren (in der Folgezeit wird dies anhand der Volkszählung in dem entsprechenden Jahr geschehen). Vielleicht muss man diese Texte, wie ihr letzter Kommentator vorschlägt[105], ja nicht so wörtlich nehmen, als wären sie der Reflex von wirklich stattgefundenen Ereignissen; doch die Tatsache, dass diese Aktivität als wesentlich betrachtet wird, ist darum nicht weniger wichtig: Sie zeugt davon, dass die Königsideologie schon sehr früh präsent ist. Eine der am häufigsten erwähnten Aktivitäten wird als „Horusgeleit" (šms-Ḥr) bezeichnet. Darunter sind die Reisen zu verstehen, die der König grundsätzlich zweimal im Jahr durch das ganze Reich unternahm, um zu bekräftigen, dass er die „Zügel in der Hand" hielt. Ideologisch genauso wichtig ist die ziemlich häufige Erwähnung des „Erscheinens des Königs von Ober- und Unterägypten", das in seiner Person die Einheit Ägyptens unterstreicht. Seine spezifisch religiöse Rolle ist dadurch gekennzeichnet, dass man ihm die „Erschaffung des Bildes" (*msr*) einer Gottheit zuschreibt, das heißt wohl die Weihe dieses Bildes oder die Stiftung eines Kultes. Dem König Aha wird die „Herstellung des Bildes" des Anubis[106], dem König Djer die von Iat, Min, Anubis, Thot, vielleicht auch von Ha[107], dem König Den die von Sed, Seschat und Mafdet, wahrscheinlich auch Hedj-ur, des *imiut*-Fetischs des Anubis[108], dem König Semerchet die des *imiut*-Fetischs und des Min[109] zugeschrieben. Feste werden häufig erwähnt, sind aber nicht immer identifizierbar, wie etwa das Fest *decher*[110]; das Fest *djet*, das nicht besser bekannt ist,

103 W. B. Emery, Archaic Egypt, 50–52 mit Abb. 12, 59 mit Abb. 20; A. J. Spencer, Early Egypt, 65 mit Abb. 44.
104 T. A. H. Wilkinson, Royal Annals.
105 T. A. H. Wilkinson, Royal Annals, 63–64.
106 Palermostein, PS r II 1.
107 PS r II 8, 9, 10; Kairo-Fragment 1, CF 1 r II 3, 6.
108 PS r III, 11, 13; Kairo-Fragment 5, CF 5 r L 1, 3.
109 Kairo-Fragment 1, CF 1 r III 5, 8.
110 PS r II 4; CF 1 r II 2 (unter Djer).

steht vielleicht in Verbindung mit der Göttin Wadjet oder mit der Ablaufplanung der Zeit (*djet*)[111]. Andere beziehen sich auf bekannte Götter, wie etwa das Fest „Anbetung des Horus vom Himmel“[112] oder das Sokaris-Fest, das mehrmals unter Djer, Den und Ninetjer erwähnt ist[113]. Mehrere Feste haben als Kennzeichen das Schiff, was auf einen Schifffahrts- oder Treidelritus der heiligen Barke hindeuten dürfte.

Die Dokumente über König Den sind besonders interessant. Unter seiner Regierung ist, wie es scheint, das Sedfest zum ersten Mal gefeiert worden; die Wendung „Vereinigung von Ober- und Unterägypten, Lauf um die Mauer“, die uns auf dem Palermostein im Jahr 1 des Königs Djer begegnet, bezieht sich wahrscheinlich auf eine Machtergreifungszeremonie. Dagegen stellt ein aus Abydos stammendes Krugetikett aus Ebenholz mit dem Namen Dens die früheste Abbildung des Sedfestes dar[114], das im Prinzip nach dreißig Herrschaftsjahren begangen wurde. Man sieht den König, bekleidet mit einem langen Mantel, die Doppelkrone und eine Geißel tragend, in einer erhöhten Kapelle thronend, dann erkennt man denselben König unten an den Stufen, bekleidet mit einem kurzen Lendenschurz, den Ritus des Laufes vollziehend, in einem Raum, der auf jeder Seite von den drei Marksteinen begrenzt ist, die symbolisch wohl die Grenzen Ägyptens darstellen. Es ist höchst überraschend festzustellen, dass sich dieses Bild dann von Djoser (3. Dynastie) bis zu Osorkon II. (22. Dynastie) praktisch identisch wiederfindet. Das Ritual und die Symbolik des Festes sind allem Anschein nach bereits vorhanden: Es handelt sich um ein Fest zur Erneuerung der königlichen Macht, das die Fähigkeit des Herrschers manifestiert, seine Funktion über ganz Ägypten auszuüben. Das heißt allerdings nicht, dass Den dreißig Jahre gewartet hätte, um es zu feiern, ja, es scheint sogar, dass er es mehrmals gefeiert hat; ein in einem Nebengelass seines Grabes gefundenes Gefäßfragment aus Kalkstein erwähnt die „zweite Feier des Sedfestes“. Dieses Ereignis ist ebenfalls auf dem Palermostein aufgeführt[115]; einige Jahre später wird die „erste Feier des Apislaufs“ erwähnt, die in der Folgezeit ein integraler Bestandteil des Rituals beim Sedfest wird[116]. Aus dieser Zeit datiert vielleicht eine Elfenbeinstatuette aus Abydos, die einen König im Kostüm des Sedfestes zeigt: über die Schultern drapierter Mantel und weiße Krone[117].

Aus weiteren Aussagen über Den geht auch die Rolle hervor, die der König bei der Errichtung von Tempeln spielt. Im Blick auf drei aufeinanderfolgende Jahre werden zunächst die „Grundlegung des [Palastes] ‚Sitz der Götter‘“, sodann „Strecken der Schnur für den [Palast] ‚Sitz der Götter‘ durch den Priester der Göttin Seschat“ und schließlich „Einweihung der Teichanlage des ‚Sitzes der Götter‘“[118] genannt. Die

111 PS r II 11 (unter Djer); PS r IV 13 (unter Ninetjer).
112 PS r IV 8 (unter Ninetjer).
113 PS r II 7; PS r III 6; PS r IV 6, 12.
114 Heute im British Museum; abgebildet in: A. J. Spencer, Early Egypt, Abb. 45.
115 PS r III 3. Vgl. W. B. Emery, der vorgeschlagen hat, die Eintragungen auf dem 3. Register des Palermosteins auf das Konto Dens zu schreiben: Archaic Egypt, 73–75.
116 PS r III 12.
117 Heute im British Museum; abgebildet in: A. J. Spencer, Early Dynastic Egypt, Abb. 52.
118 PS r III 6, 7, 8.

Erwähnung des Seschat-Priesters und des Teichs lassen vermuten, dass es sich um eine Tempelgründung handelt. Außerdem bezieht sich auf das durch die Teichgrabung markierte Jahr auch noch die Wendung „das Nilpferd schlagen". Man kann sich fragen, ob dieser Ausdruck einfach an eine Jagd erinnert: Die großen Löwen- oder Nilpferdjagden, deren Organisation sicher in die Zuständigkeit des Königs fiel, manifestierten seine Macht über die wilde Natur, die Macht, die bereits der auf dem Messer von Gebel el-Arak dargestellte „Herr über die Tiere" besaß. Es könnte sich aber auch um ein Ritual handeln, in dem das Nilpferd die Kräfte des Chaos verkörpert, wie man es annähernd drei Jahrtausende später in Edfu vollziehen wird. Auf einem Siegelabdruck mit dem Namen Dens kann man drei Abbilder des Königs sehen, die als Statuen zu deuten sein könnten[119]: Auf einem trägt der König die weiße Krone, einen Stab und eine Keule; auf einem weiteren steht er in einem Papyrusboot, trägt die rote Krone und harpuniert ein Nilpferd[120]; auf dem dritten trägt er die rote Krone und den Lendenschurz *schendit* und kämpft mit einem Nilpferd. Dieses letzte Bild, das wirklich erstaunlich und offensichtlich nicht realistisch ist, bezieht sich auf die entscheidende Rolle des Königs als Vernichter der feindlichen Kräfte, die in der Realität wie auch auf symbolischer Ebene die Ordnung der Welt bedrohen.

Der Besuch in den Tempeln des Landes gehört ebenfalls zu den königlichen Aktivitäten. Eine Elfenbeintafel des Königs Djer erwähnt seinen Besuch in Buto und Sais, zwei Städten von beträchtlicher religiöser Bedeutung; Buto war das Zentrum der Wadjet, der Schutzgöttin von Unterägypten, und Sais das Hauptzentrum des Neith-Kultes[121]. Die religiöse Geste konnte freilich auch eine politische Dimension einschließen, da es sich ja um Städte im Nildelta handelt, einer Region, die wohl erst seit Kurzem „befriedet" war. Unter König Den findet man zur Kennzeichnung eines seiner Regierungsjahre die Erwähnung eines „Besuchs im Tempel zu Heka (?) und Sau (?)"[122]. Etwas später wird ein Besuch des Königs in Herakleopolis am See des Gottes Herischef erwähnt[123].

Aus der Vorgeschichte tauchen Götter auf

Mit Beginn der dynastischen Zeit kann man sicherlich von „ägyptischer Religion" sprechen. Ihr Auftreten ist unterschiedlich interpretiert worden: Für manche ist die Verschmelzung verschiedener Traditionen auf religiöser Ebene der Reflex der politischen Einung; anderen zufolge kann man annehmen, es habe schon seit dem vierten Jahrtau-

119 T. A. H. Wilkinson, Early Dynastic Egypt, 276 mit Abb. 8.4.1.

120 Man muss hier natürlich auch die vergoldete Holzstatuette nennen, die im Grab Tutanchamuns gefunden wurde und diesen in derselben Haltung zeigt wie zuvor schon Den (allerdings ohne das Nilpferd).

121 W. B. Emery, Archaic Egypt, 59 mit Abb. 20; oben, S. 51.

122 PS r III 1. Das Jahr lässt sich nicht genau angeben (X+1); die beiden Namen scheinen Ortsnamen zu sein, sind aber noch nicht identifiziert worden.

123 PS r III 9.

send eine einheitliche religiöse Tradition im Niltal gegeben[124]. Aber handelt es sich da wirklich um ein einheitliches System?

Schon diese Zeit, so viel steht fest, zeigt Züge, die man in Ober- wie in Unterägypten findet. Die Kultorte stellen sich überall als noch recht bescheidene Gebäude innerhalb geschlossener Bezirke dar, in denen sich Masten als Träger der Götterembleme erheben. Das Vorhandensein von „Votivdepots" und von tierischen Überresten belegt überall die Praxis von Opfer und Opfergaben. Ein wichtigeres, für diese Religion spezifischeres Element ist die Rolle, die sie dem König zuschreibt. Es lässt sich keinesfalls behaupten, schon unter den ersten Dynastien sei die Ideologie entwickelt gewesen, die im Herrscher den Sohn und Nachfolger der Götter, den Mittler zwischen ihnen und den Menschen, den für die Ordnung der Gesellschaft und der Welt Verantwortlichen, den Helfer des Sonnengottes Re in seinem täglichen Kampf gegen die Kräfte des Chaos sieht, wohl aber kann man sagen, dass sie keimhaft vorhanden war. Darin liegt, das ist evident, eine wesentliche Gegebenheit, denn sie macht die Kraft und die Kohärenz des Systems aus. Man könnte in der Tat von einer „einheitlichen" Religion insofern sprechen, als das Weltbild, auf dem sie aufruht, überall vorhanden ist, nämlich die Vorstellung von einer notwendigen – und durch die Götter garantierten – Ordnung, deren es bedarf, sollen die Gewalt und das Chaos in Schach gehalten werden.

Zwar hat es schon gegen Ende des vierten Jahrtausends auf politischer Ebene ein Unternehmen zur Einung gegeben, das heißt den Versuch, der Gesamtheit des Landes ein bestimmtes System der Gebietsverwaltung und der Beitreibung von Ressourcen zum Nutzen einer Zentralgewalt aufzuzwingen, es ist jedoch nicht daran zu denken, dass Entsprechendes jemals auf religiöser Ebene stattgefunden hätte. Wir wissen nicht viel über die Organisation des Klerus und des Kultes zu Beginn des dritten Jahrtausends. Wenn die Könige überall im Lande Tempel gründen und Götterbilder weihen konnten, bedeutet das, dass es überall Kultzentren gab, und wir stellen fest, dass die Götter, die dort verehrt wurden, verschiedene Namen und eventuell auch verschiedene Attribute hatten. Manchen Göttern wurden besondere Ehrungen zuteil, so etwa Horus, Anubis oder Neith, aber davon, dass die Staatsmacht einen ganz bestimmten Kult hätte durchsetzen oder auch nur verbreiten wollen, kann keine Rede sein. Eine ganze Göttergalerie tritt aus den Monumenten und aus den – noch seltenen – Texten hervor, die von ~3100 bis ~2680 (Ende der 2. Dynastie) reichen. Für einige dieser Götter war die lokale Verortung vorherrschend; ob die offizielle Feier ihres Festes (wie im Fall von Mafdet, Sopdu und Sokaris) eine Veränderung ihres Status bewirken konnte, wissen wir nicht. Andere dagegen wurden ziemlich rasch in ganz Ägypten bekannt; das gilt vor allem für Horus aufgrund seiner engen Verbindung mit der königlichen Macht.

Anubis. Die „Erschaffung" seines Bildes ist für die Regierungszeit Ahas belegt, und mehrmals wird auf dem Palermostein der *imiut*-Fetisch erwähnt, dieser an einem Pfahl aufgehängte, kopflose Tierbalg, der in späterer Zeit regelmäßig mit dem Gott assoziiert

124 T. A. H. Wilkinson, Early Dynastic Egypt, 264–265.

wird. Doch anfänglich war diese Assoziation vielleicht nicht exklusiv; auf der Tafel des Königs Aha, die seine Gründung dieses Tempels erwähnt, ist vor dem Heiligtum der Neith ein von dem *imiut* überragter Mast zu sehen. Seit der Zeit der Stierpalette (vielleicht Naqada II, Mitte des vierten Jahrtausends) treten Kaniden auf Standarten in Erscheinung. Auf besagter Palette ist die erste in der Reihe der Standarten mit Sicherheit **Upuaut**, aber die zweite ist ein anderer Kanide[125]. Wenn in der Folge meistens gerade die Standarte Upuauts zusammen mit dem König gezeigt wird, kann man sich fragen, ob da nicht Assimilationsprozesse zwischen den verschiedenen hundegestaltigen Göttern stattgefunden haben. Der Gott **Sed**, von dem ein Bild laut Erwähnung unter der Regierung von Den „geschaffen“ wurde und der vermutlich dem Jubiläumsfest seinen Namen gegeben hat, unterscheidet sich vielleicht nicht von Upuaut, der sein Epitheton sein könnte. **Chontamenti**, der gegen Ende der vordynastischen Zeit einen Tempel in Abydos besaß, ist ein weiterer dieser hundegestaltigen Götter; sie alle haben eine Funktion im Zusammenhang mit der Bestattung (wozu Upuaut noch einen kriegerischen Aspekt aufweist). Die wilden Hunde und die Schakale suchten die Friedhöfe heim, wo sie die Toten herausscharrten; das mag erklären, weshalb man sich für einen Gott mit Hundegestalt entschied, der die Nekropolen schützen und den Toten als Führer dienen sollte, wobei man sich auf das bekannte Prinzip „Gleiches durch Gleiches bekämpfen“ stützte[126]. Im Übrigen ist der Kult dieser verschiedenen Totengötter an Zentren von Mittel- und Oberägypten, von Kynopolis (Hardaï) bis Abydos, gebunden. Die älteste Abbildung eines anthropomorphen Gottes mit Hundekopf, die zur „klassischen“ Darstellung des Anubis werden wird, geht auf die 2. Dynastie zurück[127].

Apis. Die erste Begehung des Apis-Laufs wird unter Den erwähnt; danach wird sie zu einem charakteristischen Element des Sedfestes. Die Gleichsetzung des kämpfenden Königs mit einem Stier jedoch ist alt; eine von Aelianus wiedergegebene „Priestertradition“ schrieb Menes, dem König der Reichseinigung, der gewöhnlich mit Narmer identifiziert wird, die Gründung des Kultes für einen lebenden Stier zu[128]. Ein Stier erscheint auf einer Tafel des Königs Aha, ein anderer auf einem Siegelabdruck des Königs Den, ein weiterer, auf einer Standarte getragen, auf einer aus Saqqara stammenden Tafel des Königs Djer[129]; vielleicht handelt es sich in diesem Fall um den Stier von Memphis, das lebende Bild des Ptah.

Bastet. Ihr Name und der eines „Bastet-Priesters“ erscheinen auf beschrifteten Gefäßen aus der 2. Dynastie; dort wird sie als eine Frau mit Löwenhaupt dargestellt.

Bat/Hathor. Eine ausdrückliche Bezugnahmen auf Hathor vor der 4. Dynastie ist nicht bekannt, aber ihr Name impliziert eine vermutlich alte Beziehung zu Horus. Hin-

125 T. DuQuesne, The Jackal Divinities of Egypt I, 22–25.
126 T. A. H. Wilkinson, Early Dynastic Egypt, 262.
127 T. DuQuesne, The Jackal Divinities of Egypt, 28.
128 Aelianus, De natura animalium, XI, 10.
129 W. B. Emery, Archaic Egypt, Abb. 12 und 21.

gegen ist die Göttin Bat, deren Kult in der 7. *sepat* Oberägyptens konzentriert war, auf einer aus Naqada II datierten Palette als Himmelskuh mit Sternen an den Hornspitzen und auf den Ohren dargestellt[130]. Man kann sie ebenfalls in den weiblichen Figuren mit Kuhhörnern erkennen, die, den Königsnamen einrahmend, den oberen Teil der Narmer-Palette zieren. Diese Figuren dürfen durchaus als Vorausbild des Hathor-Emblems gelten.

Chnum. Sein Kult muss schon zu Beginn der dynastischen Zeit in Elephantine bestanden haben, wo man ein Votivdepot gefunden hat, das allem Anschein nach aus dieser Zeit datiert und aus dem Tempel des Satis stammt. Auf jeden Fall erscheinen die aus dem Namen Chnums abgeleiteten Namen auf Stelen von Abydos in den Grabkomplexen des Djer und des Djet und auf einem Siegel der Königin Merneith. Ein Fayenceplättchen aus dem alten Tempel von Abydos stellt einen Widder dar, der das Zepter *uas*, möglicherweise ein Bild des Gottes, hält.

Herischef. „Der auf seinem See ist". Sein See wird auf dem Palermostein im Zusammenhang mit einem Besuch erwähnt, den ihm König Den abgestattet habe; es handelt sich sehr wahrscheinlich um sein Heiligtum in Herakleopolis. Die Etymologie seines Namens spielt jedoch vielleicht eher auf seinen Aspekt als Schöpfergott, der aus der Urflut auftaucht, als auf eine geographische Realität an.

Hedj-ur, der „Große Weiße". In Gestalt eines kauernden Pavians zeigen ihn ein Elfenbeinetikett des Semerchet aus Abydos und schon ein Siegelabdruck des Königs Den, der im Übrigen „ein Bild des Gottes hergestellt" haben soll[131]. Eine Pavianstatue aus Kalkstein, die vermutlich aus einem Grab in Abydos stammt, trägt an der Basis den Namen Narmers in einem *serech* unter dem Horusfalken[132]. Pavianfigürchen aus Fayence wurden in dem Votivdepot aus dem ältesten Tempel in Abydos gefunden. Der Gott ist auch zu sehen auf Basreliefs der Stufenpyramide des Djoser in Saqqara. Man darf ihn wohl als einen Ahnen des hundeköpfigen Thot betrachten, weiß aber nichts über seine Attributionen. Was Thot angeht, kann man ihn eventuell auf einer der Standarten der Stierpalette erkennen, aber das ist nicht sicher. Dagegen wird die „Erschaffung eines Bildes" des Thot Djer zugeschrieben.

Iat/Iamet. Die „Erschaffung eines Bildes" der Iat wird unter Djer erwähnt. Diese nährende Göttin, die Personifizierung der Milch, erscheint in den *Pyramidentexten*, § 131, wo der König sagt: „Sie ist es, die mich nährt, sie ist es, die mich getragen". Aber genau genommen weiß man nicht sehr viel von ihr.

130 B. Midant-Reynes, Préhistoire de l'Égypte, 183 mit Abb. 10 c.
131 Palermostein, Kairo-Fragment 5, CF 5 r L 1.
132 R. Krauss, Bemerkungen zum Narmer-Pavian.

Mafdet. Die „Erschaffung des Bildes" der Mafdet ist unter König Den erwähnt, und die Göttin erscheint auf den Siegelabdrücken ebendieses Königs; dort zeigt sie das Aussehen und die Haltung, die ziemlich charakteristisch für eine kleine Katze sind. Tatsächlich ist ihre Identifizierung umstritten; es könnte sich weniger um eine Löwin oder eine Wildkatze als vielmehr um eine Manguste (oder ein Ichneumon) handeln. Mafdet galt in der Tat als Beschützerin gegen die Schlangen und Skorpione; eine Passage aus den *Pyramidentexten*, § 438, wird über sie sagen: „Mafdet springt der Schlange mit dem aufgerichteten Kopf an den Hals". Noch viel später wird Aelianus erklären: „Die Manguste ist der schlimmste Feind der Tiere, die dem Menschen am feindlichsten sind, der Kobra und des Krokodils"[133]. Auf den Siegeln ist sie assoziiert mit einem Werkzeug in der Form eines Mastes mit gebogenem Ende, an dem ein Messer befestigt ist. Dank ihres Schutzvermögens wird Mafdet in der Folgezeit eine Rolle im Bestattungszusammenhang wie auch bei magischen Handlungen spielen.

Min. Er ist wahrscheinlich einer der ältesten und wichtigsten Götter der ägyptischen Prähistorie und an die Region von Koptos und an die Durchgangswege der östlichen Wüste gebunden. Er erscheint bereits in einem Felsgraffito des Wadi Mia[134]. Sein Emblem besteht aus einem oben gekrümmten Stab mit einer in Spitzen endenden Querstange; es ist als Evokation des Blitzes oder vielleicht von Pfeilspitzen interpretiert worden; als Hieroglyphenzeichen wird es in der Schreibung seines Namens gebraucht werden. Dieses Symbol ist bereits auf Zeremonialpaletten am Ende der prädynastischen Zeit zu sehen, vielleicht kommt es auch auf dem Keulenkopf von König Skorpion bei den Standarten vor, an die die besiegten Feinde gefesselt sind. Wir finden es wieder auf einer Stele des Djer und auf einem Siegel der Merneith. Seine ältesten anthropomorphen Darstellungen sind die drei Kolossalstatuen aus Kalkstein, die William M. F. Petrie in Koptos entdeckt hat und die auf den Anfang der 1. Dynastie zurückgehen (einer von ihnen ist der Name Narmers eingeschrieben). Ihr restaurierter Kopf, der eines kahlen, bärtigen Mannes, erinnert an die Köpfe prädynastischer Figurinen, aber die Identifizierung mit Min ist unbestreitbar; sein Emblem ist an den Seiten der Statuen eingraviert. Es sind die frühesten dreidimensionalen, großen Götterbilder; ihre beträchtliche Körpergröße von mehr als vier Metern Höhe scheint die Existenz eines bedeutenden Heiligtums, möglicherweise unter freiem Himmel, vorauszusetzen[135]. Figuren des Gottes, die dem später „klassisch" gewordenen Schema entsprechen, finden sich auf einem Schalenfragment, das im Grab des Chasechemui (Ende der 2. Dynastie) gefunden wurde, und in der Felszeichnung des Wadi Mia.

Neith. Sie ist eng mit Unterägypten assoziiert, wo sie in Sais ihren Hauptkultort hat; aber erst vom Alten Reich an wird sie mit der roten Krone Unterägyptens dargestellt. Ihre Bedeutsamkeit scheint unter den ersten Dynastien groß zu sein: Seit der Regie-

133 Aelianus, De natura animalium, X, 47.

134 Oben, S. 48.

135 A. McFarlane, The God Min, Nr. 305, S. 149–150 und 164–173; B. J. Kemp, Ancient Egypt, 128–131 mit Abb. 45.

rung Ahas empfängt ihr Heiligtum den Besuch des Königs; zwei Königinnen ebendieser Dynastie entlehnen von ihr ihren Namen. Ihr Emblem, ein Schild mit zwei gekreuzten Pfeilen, verweist auf ihre primäre Funktion als Kriegsgöttin; es erscheint auf Stelen und Etiketten aus dem königlichen Grabkomplex von Abydos und auf einem Amulett aus einem Grab von Naga el-Deir.

Nechbet. Die Geiergöttin von Necheb (Elkab) hat besondere Bedeutsamkeit gleichzeitig mit ihrem Gegenstück in Unterägypten erlangt, der Kobragöttin von Buto, Wadjet, da beider Namen, vielleicht seit der Regierung Ahas, als Schutzmächte des Königs von Ober- und Unterägypten in die Königstitulatur eingingen. Nechbet ihrerseits spielt diese Rolle aber schon zur Zeit Narmers, wie man auf dessen Keulenkopf sehen kann, wo die Göttin über der Kapelle schwebend dargestellt ist, in der Narmer mit der roten Krone thront – eine Szene, die vielleicht an seinen Sieg über den Norden erinnert[136].

Osiris. Die allerersten Zeugnisse über Osiris wie auch Isis, die sehr früh mit jenem assoziiert worden sein muss, sind ein Djed-Pfeiler und ein Isis-Knoten, die in Heluan gefunden wurden und aus der 1. Dynastie datieren. Das fast völlige Fehlen von Dokumenten zu Osiris vor dem Alten Reich wirkt überraschend angesichts der wichtigen Rolle, die er in den *Pyramidentexten* für die Königsideologie spielt. Seine frühe lokale Implantation vollzieht sich zugleich in Unterägypten, in Busiris, wo er die Funktionen des örtlichen Gottes Anedjti übernommen haben soll, und in Oberägypten in Abydos; vor allem aber vom zweiten Jahrtausend an hat sich sein Kult in Abydos um sein Grab entwickelt, das am Standort des Grabes von König Djer angelegt war (bevor Sethos I. ihm einen zweiten Kenotaph errichtete).

Re. Das erste Auftreten des Sonnengottes von Heliopolis erfolgt zur Zeit des Königs Djet: Auf einem Elfenbeinkamm sieht man den *serech* mit dem Namen des Königs, darüber die Flügelsonne und darüber wieder eine Barke. Seine Bedeutsamkeit muss in der Folgezeit gewachsen sein, das zeigt der Name des zweiten Königs der 2. Dynastie, Nebre, „Re ist der Herr". Aber erst unter der Regierung von Djedefre (4. Dynastie) wurde der Titel „Sohn Res" in die Königstitulatur eingeführt.

Seschat. Die „Erschaffung eines Bildes" der Seschat wird gleichzeitig mit der Mafdets unter König Den erwähnt; außerdem schreitet vor dem ebenfalls unter Den erbauten Tempel „Götterfestung" ein Priester der Seschat zum Ritual des „Streckens der Schnur" (das im Prinzip darin bestand, dass man anhand der vier Eckpunkte die Lage des zu errichtenden Gebäudes bestimmte). Später sieht man auf einem Block mit dem Namen von König Chasechemui (2. Dynastie) die Göttin, wie sie dem Pharao bei derselben rituellen Tätigkeit assistiert. Hat sie bereits zu dieser Zeit ihre spezifische Funktion als Herrin der Schrift? Wir können es nicht mit Bestimmtheit sagen.

136 W. B. Emery, Archaic Egypt, 44–47 mit Abb. 5.

Sokaris. Der alte Falkengott der memphitischen Nekropole ist unter Den und danach mehrmals unter Ninetjer (2. Dynastie) mit einem Fest gefeiert worden: Der Palermostein erwähnt eine „zweite Begehung des Sokar-Festes" im Jahr 11 des Königs Ninetjer, sodann eine „dritte Begehung des Sokar-Festes" im Jahr 17[137]. Dagegen ist der Hauptgott von Memphis, Ptah, dem Sokaris möglicherweise assoziiert war, in den Dokumenten aus den ersten beiden Dynastien nicht genannt, sofern man ihn nicht, wie Emery meint, in einer mumienförmigen Figur zu erkennen hat, die auf einer aus Saqqara stammenden Tafel des Königs Djer in Prozession einhergetragen wird[138]; diese Identifizierung scheint jedoch sehr unsicher.

Sopdu. Ein Sopdu-Fest wird auf dem Palermostein für das 7. Jahr von Semerchet (dem vorletzten König der 1. Dynastie) erwähnt[139]. Dieser Falkengott scheint mit dem östlichen Delta verbunden gewesen zu sein, wo er in Per-Sopdu (Saft el-Henna) seinen Hauptkultort hatte. Vielleicht hat man ihn in einem der zahlreichen Falken zu erkennen, die, wie auf dem Keulenkopf von König Skorpion und auf dem Keulenkopf und der Palette Narmers zu sehen, auf Standarten in Prozession einhergetragen werden. Auf jeden Fall hat die Tatsache, dass es in mehreren Regionen Ägyptens Götter in Gestalt von Raubvögeln gab, den Aufstieg eines von ihnen zur Macht gefördert, und zwar des Horus, mit dem sie mehr oder weniger assoziiert waren.

Diese so unterschiedlichen Götter haben eines gemeinsam: Sie sind darstellbar. Ihr Bild ist bis zu den ersten Dynastien sehr oft das eines Tieres; Min ist der einzige Gott, der von Anfang an immer Menschengestalt gehabt hat. Die hybride Form, die zumeist einen Tierkopf auf einem Menschenkörper zeigt und in der gesamten Pharaonenzeit bis in die späteste Zeit hinein so verbreitet war, tritt nicht vor der 2. Dynastie auf. Diese Darstellungsweise könnte kultische Bräuche spiegeln, die auf eine Zeit vor der Reichseinigung zurückgehen[140]. Auf einer Palette aus Hierakonpolis kann man mitten in einem Gewimmel von Tieren – Löwen und anderen Feliden, Ochsen, Mufflons, Antilopen und sogar einer Giraffe – eine stehende, Flöte spielende menschliche Person mit Tierkopf (wahrscheinlich eines Hundes) sehen[141]. Vielleicht muss man sie als die Evokation eines Mannes (Priesters) in Hundemaske deuten, der ein Ritual zur Erlangung einer erfolgreichen Jagd ausführt. Der Gebrauch von Masken ist bekannt; man hat Terrakottamasken in Gräbern aus der Mitte des vierten Jahrtausends gefunden[142]. Und der

137 PS r III 6 (Den), PS r IV 6 et 13 (Ninetjer).
138 W. B. Emery, Archaic Egypt, 122 mit Abb. 21.
139 Palermostein, Kairo-Fragment, CF1 r III 9.
140 T. A. H. Wilkinson, Early Dynastic Egypt, 262–264.
141 Abgebildet in: B. Midant-Reynes, Préhistoire de l'Égypte, 224 mit Abb. 18.
142 B. Adam, Seeking the Roots of Ancient Egypt, 17–18 und Abb. 4, a–c, d–f. Vgl. bereits die Terrakottamaske aus Merimde Beni Salame vom Ende des fünften Jahrtausends. Alle diese Masken zeigen jedoch ein menschliches Gesicht.

Gebrauch wird sich in der Pharaonenzeit fortsetzen, wenn nämlich die Priester bei den Begräbniszeremonien Anubis-Masken tragen[143].

Die Entscheidung, die Götter in Tiergestalt darzustellen, wirft natürlich eine fundamentale Frage auf, die Frage nach dem Verhältnis zwischen Mensch und Tier. Im Lauf der langen Prähistorie Ägyptens mussten sich die Bewohner des Niltals gegen gefährliche Tiere verteidigen und sich gleichzeitig bemühen, diejenigen, die ihnen von Nutzen sein konnten, zu domestizieren. Mehr lässt sich darüber kaum sagen. In der Folgezeit aber, in der Texte es ermöglichen, das Denken der Ägypter über die Welt und ihre Bevölkerung nachzuvollziehen, scheint man, anders, als es später in der griechischen oder der jüdisch-christlichen Auffassung sein wird, nicht an eine Hierarchie unter den Lebewesen gedacht zu haben. Im ägyptischen Denken, wie es sich in unzähligen Texten ausspricht – ohne dass es ein Äquivalent zum *Enuma Elisch* oder zur *Genesis* hätte ausbilden können –, haben Tiere und Menschen ihren Platz in der Schöpfung gemäß dem Plan des Demiurgen, der sie genauso wie die Götter geschaffen und mit allem versehen hat, was sie zum Dasein brauchen. Seither kann das, was man „Gott" nennt, genauso gut die Form eines Tiers wie die eines Menschen annehmen[144]. Was sich durch diese Form ausdrückt, ist die Vorstellung von einer Macht, auf die man keinen anderen Zugriff hat als die rituelle Aktivität.

Diese Aktivität aber existiert, selbst wenn man für die ältesten Zeiten wenig über sie weiß. Sie existiert, und sie hat vermutlich eine Stütze in Bildern. Die großen Statuen des Min aus Koptos sind ein Beispiel dafür. Die Bilder auf den Standarten sind ein weiteres; die meisten sind Tiere, aber es gibt auch symbolische Objekte, die Kultobjekte sein konnten: die Plazenta, der Fetisch des Min, der der Neith, der *imiut* des Anubis. Zudem kann man auf dem Keulenkopf des Königs Skorpion und dem von König Narmer menschliche Gestalten sehen, die auf einer Art Trage hocken; auf Narmers Keule ist die Figur gegenüber dem König unter einer Art Baldachin plaziert, auf der von König Skorpion gibt es mindestens zwei Bilder, die wie in einer Prozession einander folgen. Wir können davon ausgehen, dass es sich um Götterbilder handelt und dass zu den frühesten Begehungen von Festen, genau wie in späteren Zeiten, auch Prozessionen mit Statuen gehörten. Ferner gab es Königsstatuen, die Objekt eines Kults sein konnten. Wir haben mehrere Beispiele dafür auf Siegeln von König Den, aber die ältesten erhaltenen Skulpturen sind die aus Hierakonpolis stammenden Hochreliefs von König Chasechemui, dem ersten König der 2. Dynastie[145].

Die am besten bezeugte Kultpraktik ist die des Opfers. Man brachte Tieropfer, wie schon lange vor der Zeit der ersten Dynastien. Auch die an mehreren Tempelstätten gefundenen sogenannten Votivdepots belegen, wie es scheint, eine Praktik des Opferns, die jedoch nicht im kultischen Rahmen steht. In diesem Kontext sind zahlreiche Tierfiguren gefunden worden, so in Hierakonpolis mehrere Skorpionfigurinen aus Fayence oder Stein, was auf die Existenz eines Kultes für eine durch einen Skorpion

143 Vgl. die wunderschöne Anubis-Maske aus der Spätzeit, heute im Roemer-Pelizaeus-Museum Hildesheim; A. Eggebrecht (Hrsg.), Pelizaeus-Museum Hildesheim, 87, Abb. 84.

144 Unten, III. Kapitel, S. 129–135.

145 A. J. Spencer, Early Egypt, Abb. 47.

verkörperte Gottheit, die Vorläuferin der Serket, hindeutet; oder vielleicht handelt es sich um Figuren mit einem im Wesentlichen apotropäischen Charakter. In Abydos hat man neben Pavianstatuetten aus Fayence, die möglicherweise mit dem Kult des Hedj-ur zu tun haben, eine große Zahl von Figurinen in Froschgestalt gefunden. Der Name der Froschgöttin, Heket, erscheint zum ersten Mal in den *Pyramidentexten*, es ist aber möglich, dass sie schon viel früher sakralisiert worden ist, da man sie mit der Idee von der Wiedergeburt des Lebens assoziiert hat. Jedenfalls gibt es seit der prädynastischen Zeit Paletten und Gefäße in Froschgestalt[146]. In Elephantine hat man in den Überresten des Satet-Tempels zahlreiche Fayencetafeln mit dem Bild eines Igelkopfs gefunden; es kann sein, dass dieser als ein Schutzamulett betrachtet wurde, da der Igel die Schlangen angreift; seine Beziehung zu der Göttin Abaset oder eventuell zu Atum scheint vor dem ersten Jahrtausend nicht belegt. Der Ausdruck „Votivdepot", der diese Objekte charakterisieren soll, ist vielleicht diskutabel; sie gehörten sicher zur Ausstattung der Tempel, in deren Umgebung man sie gefunden hat, aber nichts lässt erkennen, unter welchen Umständen sie dorthin gelangen konnten. Die Exvoto-Opfergabe für die Tempel ist ein weit verbreiteter Brauch der Pharaonenzeit und danach, aber damit ist noch keineswegs gesagt, dass man sie auf frühere Epochen zurückprojizieren darf.

Das Problem des Menschenopfers hat sich oben im Zusammenhang mit der Bestattung gestellt[147]. Zwar ist seine Existenz in diesem Kontext bis zur 2. Dynastie unbestreitbar, im Rahmen des Götterkults bleibt sie jedoch sehr fraglich[148]. In dieser Richtung könnte man eine fragmentarische Tafel aus Abydos mit dem Namen des Königs Aha deuten: Eine Person, die Arme auf dem Rücken gefesselt, steht einer anderen gegenüber, die ihr ein Messer in die Brust stößt; eine zwischen beiden plazierte Schale scheint dazu bestimmt, das Blut aufzufangen[149]. Wenn aber hier die Exekution eines Gefangenen stattfindet, deutet nichts erkennbar darauf hin, dass es sich um eine kultische Szene handelt. Dagegen steht dieselbe Szene auf einer Tafel mit dem Namen von König Djer aus Saqqara in einem eindeutig zeremoniellen Zusammenhang[150]. Sie ist auf demselben Register mit einer Prozession zusammengestellt, die sich in Richtung des königlichen *serech* bewegt, über dem die Horus-Figur thront. Der erste Offiziant (?) trägt einen Gegenstand in Form einer Leiter, der zweite eine mumienförmige Figur, der dritte einen großen Wels, der vierte einen großen Vogel vom Typ Pelikan; ihnen folgt eine Person, die eine Lanze schwingt. Eine neuere Interpretation schlägt vor, diese Szenen in Beziehung zu den Königsbegräbnissen zu setzen; zwei kauernde weibliche Figurinen, deren eine als „Die Horus sieht", das heißt die Königin, bezeichnet ist, haben dieser Deutung zufolge die Funktion von Klagefrauen. Das Menschenopfer wäre also nicht nur mit der Trauer um den Toten verbunden, sondern auch mit seiner Wiedergeburt[151]. Vielleicht ist anzunehmen, dass es zur damaligen Zeit anlässlich von großen

146 Vgl. ein schönes Exemplar im British Museum: A. J. Spencer, Early Egypt, Abb. 25.
147 Oben, S. 36.
148 J. Yoyotte, Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain.
149 T. A. H. Wilkinson, Early Dynastic Egypt, 267 mit Abb. 8.2 (1).
150 W. B. Emery, Archaic Egypt, 59 mit Abb. 21.
151 M. Baud/M. Étienne, Le vanneau et le couteau, 11–19.

Festlichkeiten, im Wesentlichen von Bestattungen, vollzogen wurde, aber keine übliche Praxis war.

Eine Frage, auf die wir so gut wie keine Antwort haben, ist die nach den für die kultische Aktivität Verantwortlichen. In jeder Gemeinschaft des Niltals vor der Zeit der Reichseinigung gab es sicherlich, wie in den afrikanischen Gemeinschaften bis auf den heutigen Tag, Personen, die mit der stets als gefährlich empfundenen Beziehung zwischen den Menschen und den Mächten der Übernatur betraut waren, ob diese sich nun in sichtbaren Formen verkörperten oder nicht. Vielleicht müssen wir die Personen, die da auf den Keulenköpfen der Könige Skorpion und Narmer sowie auf der Palette des letzteren Standarten tragend einherziehen, als Priester oder zumindest als Offizianten identifizieren; ihr Vorhandensein ist jedenfalls mit der Feier eines Ereignisses verbunden, das höchstwahrscheinlich ein errungener Sieg oder die Eroberung eines Territoriums ist, das aber auch eine religiöse Dimension gehabt haben kann. Derartige Prozessionen erscheinen auf den Etiketten der Könige der ersten beiden Dynastien; andere Personen treten dort ebenfalls in Aktivitäten auf, die wir nicht mehr zu identifizieren vermögen, die aber durchaus rituell sein könnten. So vollziehen auf einem aus dem Grab der Neithhotep stammenden Täfelchen des Königs Aha zwei Männer anscheinend einen Ritus in einer Zeremonie, die als „den Süden und den Norden erhalten" bezeichnet wird[152]. Auf dem Täfelchen desselben Königs, das die Gründung eines Heiligtums der Neith erwähnt, sieht man vor einem Stier, der anscheinend geschlachtet worden ist, eine stehende Person, die einen nicht identifizierbaren Gegenstand trägt; vielleicht handelt es sich um einen Opferer. Außerdem erscheinen einige Priesterbezeichnungen[153]. Der Terminus *hem-netjer*, „Diener des Gottes", findet sich unter der Herrschaft des Qaa, des letzten Königs der 1. Dynastie, und wird in der Folgezeit ständig gebraucht. Der Titel *cheri-heb*, „Vorlesepriester", begegnet unter der 2. Dynastie, was hochinteressante Konsequenzen hat: Wir müssen annehmen, dass seit dieser Zeit Rituale verfasst und auf Rollen schriftlich festgehalten wurden.

Man kann nicht behaupten, der König spiele schon in den ersten Dynastien die fundamentale Rolle, die er während der gesamten Pharaonenzeit und später innehaben wird, nämlich die des Mittlers zwischen den Göttern und den Menschen und somit des einzigen Priesters, von dem sämtliche Priester des Landes ihre Funktion durch Delegation erhalten. Eines ist indes sehr wahrscheinlich: Alle religiösen Aktivitäten, die auf dem Palermostein erwähnt und als markante Ereignisse eines Regierungsjahres betrachtet werden, stehen ebendeshalb unter königlicher Patronage.

---

152 W. B. Emery, Archaic Egypt, 50 mit Abb. 10.
153 T. A. H. Wilkinson, Early Dynastic Egypt, 272–274.

Ein Urmythos?

Ein konstitutiver Mythos der ägyptischen Weltanschauung, der Antagonismus Horus vs. Seth, hat seinen Ursprung vielleicht unter den ersten Dynastien. In der Zeit, in der Horus, der Falkengott von Hierakonpolis, zur Inkarnation der königlichen Macht wird, bis dahin, dass sich der König mit ihm identifiziert, scheint Seth, dessen Hauptkultzentrum Nebut (Ombos) nördlich von Luxor ist, ebenfalls eine für die königliche Funktion wichtige Rolle zu spielen: Ein Titel der Königinnen unter der 1. Dynastie ist: „Die Horus und Seth sieht", das heißt, die den König sieht, der allem Anschein nach die beiden Götter in seiner Person verkörpert. Das älteste Bildnis Seths findet sich auf einem Elfenbeingegenstand (einem Kamm?) aus einem Grab in Mahasna und datiert aus Naqada I; auf dem Keulenkopf von König Skorpion aber erscheint er, mit dem Status des Götterbildes, auf einer Standarte, an der ein *rechit*, ein Kiebitz, aufgehängt ist. Die Identifikation des Tieres, das ihn verkörpert, ist bis heute problematisch: Mit seinem hundeartigen Körper mit langer Schnauze und aufgerichteten, horizontal abgeschnittenen Ohren könnte er eventuell einem Erdferkel ähneln, einem afrikanischen Säugetier mit langen Klauen, das sich von Ameisen und Termiten ernährt[154]. Wahrscheinlicher aber ist, dass es sich um ein Phantasieprodukt handelt. Unter der 2. Dynastie festigt sich die große Bedeutung Seths. Mehrere Einträge auf einem Fragment des Palermosteins unter Ninetjer und wahrscheinlich Peribsen erwähnen einen Tempel (?) und eine Domäne (?) Seths[155]. Sechemib, vorletzter König der 2. Dynastie, ändert seinen Namen, um den des Peribsen anzunehmen, und sein *serech* wird nicht mehr vom Bild des Horus überragt, sondern von dem Seths. Auf den beiden bei seinem Grab in Abydos gefundenen Stelen ist der Name Sechemib ausgemerzt und durch den des Peribsen ersetzt worden, und ein in seinem Grab gefundenes Siegel trägt die Inschrift: „Der von Nebut [Seth] hat die Beiden Länder seinem Sohn, dem König Peribsen, gegeben (?)". Es scheint also, dass Seth in dieser Zeit Horus in seiner Rolle als Schutzherr und Garant der königlichen Macht verdrängt hat. Man hat sich bemüht, den Gegensatz der beiden Götter im Sinne eines politisch-religiösen Konflikts zwischen den „Anhängern des Horus", das heißt der Gruppe der Sieger in der Zeit der zur Reichseinigung führenden Kämpfe, und den „Anhängern Seths", nämlich der besiegten Bevölkerungsgruppen, zu interpretieren.[156] Dieses Schema wird durch nichts bestätigt, es ist aber offensichtlich, dass unter Sechemib-Peribsen ein Wandel in der Religionspolitik stattgefunden hat. Siegelabdrücke mit seinem Namen wurden in Elephantine gefunden, wo es einen Seth-Tempel gab (doch dessen Überreste sind späteren Datums als die 2. Dynastie).

Unter der Regierung seines Nachfolgers gelangt man jedoch, wie es scheint, zu einer Art Kompromiss. Sein Name ist Chasechem, was sich mit „Erscheinung der Macht" übersetzen lässt, aber allem Anschein nach hat Chasechem später den Namen

154 F. Dunand/R. Lichtenberg, Des animaux et des hommes, 146.
155 Palermostein, Kairo-Fragment 1, CF1 r IV 2, 3, 9.
156 W. B. Emery, Archaic Egypt, 96–97 und 119–120.

Chasechemui, „Erscheinung der Zwei Mächte“, angenommen, nämlich der beiden Göttinnen des Nordens und des Südens – oder des Horus und des Seth? Die zweite Interpretation ist zweifellos vorzuziehen, da ein anderer Königsname, der auf Siegelabdrücken vorkommt, „In ihm sind die Zwei Herren in Frieden“ lautet. Und der *serech*, in den sein Name eingeschlossen ist, wird von den beiden Gestalten des Horus und des Seth überragt. Zu Beginn dieser Regierung haben in Ägypten Konflikte geherrscht. Zwei Statuen des Königs, die eine aus Schiefer, die andere aus Kalkstein, die im Tempelbezirk von Hierakonpolis gefunden wurden, zeigen ihn thronend, mit der weißen Krone[157]. Nun sind aber an der Basis dieser Statuen besiegte Feinde in verdrehter Haltung abgebildet, und eine Inschrift bezeichnet sie als „die Feinde aus dem Norden, 47209“[158]. Es könnte sich um libysche Stämme oder eventuell um Bevölkerungsgruppen aus dem Delta handeln, die sich gegen die königliche Macht erhoben haben. Drei Steingefäße mit dem Namen des Chasechem tragen die Inschrift „das Jahr des Kampfes gegen den Feind aus dem Norden in der Stadt Necheb“; seitlich hält die Geiergöttin von Necheb, Nechbet, unter einer ihrer Krallen eine runde Kartusche, die das Wort *bech*, „Rebellen“, enthält, die andere Kralle ruht auf dem Emblem der Einheit der Beiden Länder[159]. Der *serech* des Chasechem auf diesen drei Gefäßen wird überragt vom Falken mit der weißen Krone, der Krone, die der König auf den Statuen von Hierakonpolis trägt. Aus alldem lässt sich zweifelsfrei folgern, dass es eine Periode gab, in der die Autorität des Königs nur über Oberägypten ausgeübt wurde und dass er den Norden, der ihm entglitten war, zurückerobern musste. Dass er „in der Stadt Necheb“ kämpfen musste, scheint anzudeuten, dass die Probleme sich weit in den Süden hinein erstreckten. Vielleicht hat der König den bezeichnenden Namen Chasechemui angenommen, nachdem er den Wirren ein Ende bereitet hatte. Zahlreiche Monumente zeugen von seinen Aktivitäten, insbesondere sein monumentales Grab in Abydos mit seiner doppelten Umzäunung aus Ziegeln, aber auch zwei Funeralbezirke, einer in Abydos, der andere in Hierakonpolis, vielleicht Vorläufer der späteren „Taltempel“. Und aus Hierakonpolis, wo er einen Tempel errichtet haben muss, stammt auch ein Türpfosten aus Granit, auf dem er mit der Göttin Seschat in einer Gründungszeremonie zu sehen ist.

Es ist sehr schwierig, aus Monumenten und Inschriften der beiden letzten Könige der 2. Dynastie, Peribsen und Chasechemui, definitive Schlüsse zu ziehen. Der Wechsel zwischen den Göttern Horus und Seth und danach ihre Koexistenz ist vielleicht nicht als der Reflex historischer Ereignisse zu interpretieren, das heißt als Spiegelung eines eventuellen Zerbrechens der Einheit Ägyptens und danach einer Rückkehr zu ebendieser Einheit, umso weniger als alle beide an Territorien von Oberägypten gebunden scheinen, der eine an Hierakonpolis, der andere an Ombos. Die Motivationen von Peribsens Entscheidung für die Patronage Seths kennen wir nicht. Jedenfalls thront über dem *serech* mit dem Königsnamen von der 3. Dynastie an allein das Bild des Horus; es wird bis zur Hyksoszeit, also bis zur 19. und 20. Dynastie, dauern, bis die

157 P. R. S. Moorey, Ancient Egypt, Abb. 12
158 W. B. Emery, Archaic Egypt, 98–99.
159 W. B. Emery, Archaic Egypt, Abb. 63.

Könige sich auf die Schutzherrschaft des Seth berufen, ohne dass Horus deshalb seine herausragende Rolle verliert.

Das Thema des Konflikts zwischen Horus und Seth um den Besitz der Macht aber erscheint als eine der Grundgegebenheiten des Bildes, das sich die Ägypter von ihrer Gesellschaft machen. In der Ramessidenzeit erzählt der Bericht von Papyrus Chester Beatty, wie ihr Streit schließlich durch eine Götterversammlung zugunsten von Horus beendet wird; dieser erhält das Erbe seines Vaters, das heißt die Herrschaft über die Beiden Länder[160]. Dennoch kommt es zu einer Art Versöhnung: Seth akzeptiert den Richterspruch und wird zum Ausgleich im Himmel zum Helfer des Gottes Re. In ptolemäischer Zeit ist Seth auf die Seite des absolut Bösen gekippt. Im Text des Papyrus Jumilhac wie auch in den Inschriften am Tempel von Edfu kann der Konflikt nur gelöst werden durch den vollständigen Sieg des Horus und die Vernichtung seines Gegners, der im Ritual von Edfu niedergerungen und in Stücke gehauen wird[161].

Es gibt keinen Grund zu der Annahme, Seth habe von den ersten Dynastien an die in der Welt wirksamen Kräfte des Bösen verkörpert – im Gegenteil. Schließlich haben ihn die Könige als Schutzgott gewählt. Eines aber ist klar: dass nämlich schon sehr früh ein drittes Element in der Beziehung auftritt, die Horus und den König verbindet; dieses dritte Element, Seth, wird bald als Widersacher, bald als Verbündeter in einer Welt gesehen werden, die auf dem Gleichgewicht widerstreitender Kräfte ruht. Hier stellen wir erneut fest, dass die fundamentalen Themen des ägyptischen Denkens über die Welt bereits in jener Epoche präsent sind, in der Ägypten, wie die klassische Formel sagt, in die Geschichte eintritt.

160 M. Broze, Mythe et roman en Égypte ancienne.

161 J. Vandier, Le Papyrus Jumilhac; Ph. Derchain, L'Auteur du Papyrus Jumilhac. Zum Siegesfest des Horus und zum Ritual der Niederringung Seths in Edfu siehe unten, III. Kapitel, S. 168–170.

II. Kapitel

Religion und Macht

In unseren Tagen hat sich in manchen, im Wesentlichen westlich-demokratischen Gesellschaften das Band zwischen Religion und Macht gelöst oder zumindest gelockert; das war in den Gesellschaften der Vergangenheit mitnichten so, und auch in der Gegenwart ist die Idee der Laizität, die dem antiken Denken fremd war, keineswegs weltweit anerkannt: Zahlreiche politische Systeme sind nach wie vor theokratisch. Die Laizität ist eine neuzeitliche Erfindung. Sie tritt auf mit der Aufklärung und gelangt dann im Lauf des 19. Jahrhunderts zu ihrer Blüte. Man denke nur an den Begriff des göttlichen Körpers des Königs[1], an die thaumaturgische Funktion des Herrschers in der französischen oder englischen Monarchie[2], und man wird verstehen, dass die enge Bindung zwischen der politischen Macht und der Religion in Gesellschaften mit ganz unterschiedlichen Systemen so lange bestehen konnte, und wird sich nicht mehr darüber wundern, dass sie die Achse der politischen Organisation der ägyptischen Gesellschaft ist.

Der göttliche Charakter der Funktion der Pharaonen

Ägypten hat sich in der Morgenröte der Geschichte gebildet, und zwar als ein doppeltes geographisches und politisches Gebilde, Ober- und Unterägypten, dessen Symbol – selbst in der Zeit der politischen Unterwerfung Ägyptens unter griechische oder römische Herrschaft – der autochthone oder manchmal auch landesfremde Pharao ist. Er wird in der Tat als „König von Ober- und Unterägypten" definiert, ein Epitheton, das seinem in einer Kartusche plazierten Namen vorausgeht. Die Einheit Ägyptens wurde unter dem legendären Pharao Menes/Narmer[3] oder Menes/Aha geschaffen[4]. Auf der berühmten Narmer-Palette, die den Sieg des Königs über die Bewohner des Nildeltas nachzeichnet, trägt er auf der einen Seite die weiße Krone Oberägyptens, auf der anderen die rote Krone Unterägyptens. Später werden beide in der Form des *pschent* vereint, das heißt in der Doppelkrone, die sie aufs Engste verbindet; „die zwei Mächtigen", wie sie in ägyptischer Terminologie heißen, sind eines der *regalia*. Diese aus siegreichen Kämpfen erwachsene Einheit ist nicht nur eine politische. In der Tat ist sie während der gesamten Geschichte innerlich mit der Götterwelt verbunden. Denn der König, der das *sema-taui*, die Vereinigung der Beiden Länder, vollzieht, wird stets unter dem

1 E. H. Kantorowicz, Die zwei Körper des Königs.
2 M. Bloch, Les rois thaumaturges.
3 Zur Identität von Menes: Ph. Derchain, Ménès, le roi „Quelqu'un".
4 Zu den ungeklärten Aspekten der ersten Dynastien und der Entstehung einer zum Teil mythischen Geschichte: B. J. Kemp, Ancient Egypt, 60–110.

Schutz der „beiden Götter“, der *netjerui,* stehen, das heißt von Horus und Seth, die sich die Erde Ägyptens teilen mussten – wie der Text des Schabakasteins in seiner Partie über den Osiris-Mythos und seine Nachfolge berichtet[5] –, bevor Horus als einziger legitimer Erbe des Doppelten Landes verbleibt. Außerdem steht der König unter dem Schutz der „beiden Herrinnen“, der *Nebti*, die in seiner Titulatur erscheinen: Wadjet, der Uräus von Unterägypten, und Nechbet, der Geier von Oberägypten.

Doch die Beziehung des Königs zur Welt der Götter reicht noch tiefer. Denn der König ist ein „guter Gott“, *netjer nefer*, auf Erden; mit diesen Termini wird seine Titulatur häufig eingeleitet, der dabei verwendete Terminus *netjer* bezeichnet unzweifelhaft ein Wesen von göttlichem Charakter[6]. Die Person des Königs spiegelt eine Art Dualität wider: Göttlich durch die Funktion, die er verkörpert und die sich von Herrscher zu Herrscher fortsetzt, die von einem Pharao auf seinen Nachfolger übergeht, wenn jener stirbt – aber menschlich mit allen Schwächen und Begrenztheiten, die diese Conditio impliziert, einschließlich des Todes, wenn es um das Individuum geht, das die königliche Funktion innehat. Die Ägyptologen haben viel über die Göttlichkeit des Pharao geschrieben; Georges Posener hat darüber ein brillantes Werk verfasst, das noch immer aktuell ist, wenn es auch heute im einen oder anderen Detail der Nuancierung bedarf[7]. Die Person des menschlichen Pharao, die wie alle Menschen den Wechselfällen des Lebens unterworfen ist, begegnet häufig in der Literatur der sogenannten *Märchen*, die, anders als man lange geglaubt hat, keineswegs volkstümlich ist. So handelt sich Cheops laut Papyrus Westcar[8] einen Verweis von Seiten des Magiers ein, den er gebeten hat, einen Gefangenen zu enthaupten und dann seinen Kopf wieder an seinen Platz zu setzen, denn so darf man nicht mit Menschen, sondern nur mit Tieren verfahren. Der Pharao Neferkare unterhält, wie das *Märchen von Neferkare* weiß, homosexuelle Beziehungen zu dem General Sisene, den er nächtens trifft, vor allem aber hindert er die Gerechtigkeit daran, ihren gewohnten Lauf zu nehmen[9]. Die Grenzen des menschlichen Pharao erscheinen auch in Texten historischen Typs, wenn sie nicht primär der Verherrlichung des Pharao gewidmet und daher durch den Einsatz einer übertriebenen Rhetorik verfälscht sind. So ist der Pharao beispielsweise keineswegs allwissend. Im Lauf der Schlacht von Qadesch informieren gefangen genommene Spione Ram-

5 H. Junker, Die politische Lehre von Memphis.

6 Unten, III. Kapitel, S. 114–120, zur Definition von *netjer* und zu den verschiedenen Bedeutungen, die der Terminus annehmen kann.

7 G. Posener, De la divinité du pharaon. Der Verfasser analysiert in seiner Einleitung die früheren Theorien, darunter die von A. Moret, Du caractère religieux de la royauté pharaonique (1902); H. Jacobsohn, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter (1955); H. Frankfort, Kingship and the Gods (1948). Diese Werke haben das Denken der Ägyptologen nachhaltig beeinflusst, indem sie zu Lasten des menschlichen Pharaos auf dem unbedingt göttlichen Charakter des Gott-Pharaos insistierten. Vgl. auch die neueren Arbeiten: W. Barta, Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs (1975); D. O’Connor/D. Silverman (Hrsg.), Ancient Egyptian Kingship (1995), bes. die Beiträge von J. Baines, Kingship, Definition of Culture, ebd., 3–47, und D. Silverman, The Nature of Egyptian Kingship, ebd., 49–92.

8 A. M. Blackman/W. V. Davies (Hrsg.), The Story of King Kheops and the Magicians, 10.

9 G. Posener, Le conte de Neferkarê et du général Siséné.

ses II. über die Taktik des hethitischen Feindes, der ihn andernfalls getäuscht hätte[10]. Auf einer aus Abydos stammenden Stele Ramses' IV.[11] sucht der Herrscher den Willen der Götter zu erkunden und muss dazu die Archive des Lebenshauses zu Rate ziehen, um jene Texte zu finden, die sein Handeln leiten sollen; dass er die alten Dokumente finden muss, bevor er solche Unternehmungen wie den Bau eines Tempels beginnen kann, ist übrigens ein häufiges Thema der historischen Literatur Ägyptens[12].

Es bedurfte dieser Nuancierungen, wenn wir uns mit dem göttlichen Charakter des Königs befassen, der die Götter auf Erden repräsentiert, während sie selbst im Empyreum leben. Von der Repräsentation, die im Ägyptischen mehreren Ausdrücken für „Bild/Abbild" entspricht[13], etwa *senen, schesep anch*, vollziehen die Texte nicht selten den Schritt zur vollständigen Gleichsetzung; die Grenze zwischen den beiden scheint nicht immer scharf gezogen, zumindest wirkt sie leicht überwindbar. Der König ist „wie Re" oder er „ist Re"; die ägyptische Sprache selbst bewahrt diese Uneindeutigkeit durch den alternativen Gebrauch der Präpositionen *mi* und *m*, wobei die erstere eher den Vergleich und die letztere die Äquivalenz kennzeichnet und innerhalb dieser Formulierungen ebenfalls andere Typen von Äquivalenzkonstruktion zum Einsatz kommen. Georges Posener hat eine Lösung vorgeschlagen, indem er eine semantisch differente Übersetzung vorlegte: „Dies ist ein Re"[14]. In Wirklichkeit ermöglicht gerade der performative Charakter der Sprache und ihres schriftlichen Trägers den Übergang vom Vergleich, in dem die beiden Elemente im Gleichgewicht gehalten werden, zur Identifikation, in der sie, zumindest vorläufig, ineinander aufgehen, ohne dass der auf ein Genus verweisende unbestimmte Artikel eingeführt werden müsste. Dasselbe Verfahren können auch Einzelpersonen in ihren Autobiographien anwenden, wenn sie sich als Priester mit diesem oder jenem Gott gleichsetzen und erklären: „Ich bin Thot", oder wenn sich Spezialisten der Magie entsprechend äußern.

In der Titulatur des Pharao, angefangen bei den ältesten Inschriften wie der des Königs Schlange, Djet, ist der Herrscher ein Horus, der Falke, der auf der Palastfassade oder dem *serech* steht, wo der Name des Königs eingraviert ist. Er wird auch als Goldhorus bezeichnet werden, unter Bezug auf jenes unvergängliche Material, aus dem das Fleisch der Götter gemacht ist. Mit der Entwicklung des Sonnenkults unter der 4. Dynastie gehörte zum königlichen Protokoll die Bezeichnung „Sohn des Re" vor dem in einer Kartusche gefassten Vornamen; dem Namen selbst, der bei der Geburt verliehen wurde, ging der Titel „König von Ober- und Unterägypten" voraus. Er drückt also erkennbar diese Suprematie der himmlischen und sonnenhaften Form des auf Erden herrschenden Königs aus. Das hindert nicht, dass wir in diesem Ensemble von fünf Namen einschließlich des Nebti-Namens, die vor der Thronbesteigung für den Prinzen sorgfältig ausgewählt wurden, Zeichen für eine Verbundenheit auch mit anderen Gottheiten finden, und zwar auf dem Weg über das Epitheton „Geliebter des Got-

10 KRI II, 102, 1–124, 15, und KRITA II, 14–18.
11 Kairo JE 48831: KRI VI, 20, 9=25, 15; M. Korostovtsev, Stèle de Ramsès IV.
12 Zu einem anderen Beispiel siehe unten, S. 81, über die Hungersnotstele.
13 E. Hornung, Der Mensch als „Bild Gottes" in Ägypten.
14 Littérature et politique dans l'Égypte de la XII[e] dynastie, 121–123.

tes/der Göttin X", wobei die letzteren je nach der Zeit und der Herkunft der Herrscher variieren: Die Pharaonen des Neuen Reichs sind häufig die Geliebten des Amun, aber Merenptah ist mit dem Gott Ptah assoziiert; König Scheschonq III. wird sich Geliebter der Bastet und Nektanebos II. Geliebter der Isis nennen.

Als lebendige Inkarnation eines Gottes auf Erden aufgrund der Funktion, die er ausübt, besitzt er auch deren sakralen Charakter im Sinne des „Getrenntseins", ägyptisch *djeser*[15]. Diese Unterscheidung, die ihn unnahbar macht, wird besonders explizit in dem Bericht des Reur, einer hoch gestellten Persönlichkeit am Hof von Neferirkare unter der 5. Dynastie: Es kann gefährlich sein, einfach in Kontakt mit den *regalia* des Königs zu kommen, in diesem Fall mit seinem Zepter[16].

Ein Pharao kann divinisiert und zum Objekt eines Kultes werden. So geschieht es im Neuen Reich bei der Königin Ahmes Nefertari, der Gemahlin des Ahmose, des Gründers der 18. Dynastie, und ihrem Sohn Amenhotep I., die häufig auf dem Weg über das Orakel am thebanischen Westufer um Rat gefragt werden, wenn ihre Statuen in Prozession ausziehen[17]. Der König kann auch schon zu seinen Lebzeiten vergöttlicht werden[18]: Manche Statuen Ramses' II. sind nicht mehr einfach Abbilder seiner Person, sondern echte Kultstatuen, denen dieselben Aufmerksamkeiten erwiesen werden wie den Statuen der Götter. Ramses II., der sich im Naos des großen Tempels von Abu Simbel zwischen Ptah, Amun-Re und Re-Harachte porträtieren ließ, gab auch eine Reihe von ihn abbildenden Kolossalstatuen in Auftrag, mittels deren er als ein Gott auf Erden erscheint; seine Namen sind „Usermaatre Setepenre Month der Beiden Länder", „Usermaatre Setepenre, Geliebter Atums", „Ramses, Geliebter Amuns, des Gottes", „Ramses, Geliebter Amuns, Sonne der Herrscher" und „Ramses, Geliebter Amuns, Herrscher der Herrscher". Zahlreiche Votivstelen zeigen den König, wie er sein eigenes Bild verehrt, oder den Privatmann, der die Götterstatue in Auftrag gegeben hat und ihr nun Anbetung erweist[19]. Unter der 20. Dynastie wird man den Kult der Statuen des Nektanebos einführen, der an mehreren Orten Ägyptens bis zur Ptolemäerzeit überdauern wird[20]. Und schließlich tritt ein neues Phänomen in den ägyptischen Tempeln der Ptolemäerzeit auf: der Kult der Ahnenkönige des Stamms der Lagiden, die auch als *synnaoi* bezeichnet werden[21]. In der Zeit, in der sich in Alexandria der Königskult in der hellenistischen Tradition entwickelt, kommen zu den rituellen Szenen, in denen das Opfern den Gottheiten gilt, Opfergaben für die Ahnenkönige hinzu, die dem regierenden Herrscher vorausgegangen sind[22].

---

15 Zu diesem Begriff: J. K. Hoffmeier, Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt.

16 G. Posener, De la divinité du pharaon, 63–64; vgl. auch unten, S. 82.

17 G. Hollender, Amenophis I. und Ahmes Nefertari.

18 L. Habachi, Features of the Deification of Ramesses II.

19 Besonders die Reihe der Stelen in Qantir, bekannt unter dem Namen Horbeit-Stelen: L. Habachi, Khatâᶜna-Qantir: Importance.

20 J. Yoyotte, Nectanébo II comme faucon divin?; H. De Meulenaere, Les monuments du culte des rois Nectanébo.

21 E. Winter, Der Herrscherkult in den ägyptischen Ptolemäertempeln.

22 Unten, S. 90.

Das bemerkenswerteste Beispiel der pharaonischen Theokratie findet sich jedoch vor der Ramessidenzeit. Als Echnaton beschloss, sich vom Kult und vom Klerus des Aton zu trennen, und sich in Amarna in Mittelägypten eine neue Stadt erbauen ließ, wo er in den Tempelhöfen unter freiem Himmel seinen Gott Aton, die Sonnenscheibe, anbetete, erreichte er die höchste Stufe einer theokratischen Konzeption vom Königtum. Er war in der Tat auf Erden der einzige Repräsentant eines einzigen Gottes, der Sonnenscheibe, deren Strahlen in menschlichen Händen endigten. So sind denn auch Privatleute zu sehen, die ihn und seine Gemahlin Nofretete anbeten, während die Scheibe über beiden erglänzt. Die Amarna-Episode hat bei den Ägyptologen eine lebhafte Diskussionen und Kontroversen hervorgerufen. Wir werden unten im Abschnitt über das Problem dieses angeblichen Monotheismus darauf zurückkommen, aber schon jetzt mussten wir diesen Gesichtspunkt erwähnen, der das Problem natürlich nicht erschöpft[23].

Ein letzter Aspekt dieser kontinuierlichen Beziehung zwischen den Pharaonen und den Göttern wird erhellt durch die Aufstellung der Königsliste aus dem *Turiner Kanon*[24]; sie vermischt nämlich Mythologie und Geschichte, indem sie die ersten, in den Hierogrammen aufgeführten Pharaonen zu unmittelbaren Nachfolgern der „Nachfolger des Horus“ erklärt, die noch der Welt der Götter angehören, deren Reiche ihrerseits ebenfalls am Anfang der Liste genannt werden. Man kann durchaus von Historisierung des Mythos und Mythifizierung der Geschichte sprechen, die sich im ägyptischen Denken ergänzen.

Erwähnung verdient ferner, dass die königlichen Funktionen mit ihrem göttlichen Aspekt ausnahmsweise auch Frauen zugeschrieben werden konnten[25]. Es handelt sich dabei nicht um die Gemahlin des Königs, die in der Regel mit den für ihre Stellung spezifischen Attributen an der Seite des Herrschers dargestellt wird, sondern um Königinnen, die die Charakteristika und die Prärogative des männlichen Pharao besaßen. Außer Hatschepsut gibt es allerdings nicht sehr viele davon: Nitokris am Ende der 6. Dynastie, von der man aber wenig weiß, Tausret am Ende der 19. Dynastie und Kleopatra VII. Unter besonderen Umständen, die mit Sukzessionsproblemen und einer Schwächung der Macht zusammenhingen, konnte eine Frau Pharao werden; die Entscheidung Hatschepsuts, sich in vielen Reliefs mit männlichem Aussehen darstellen zu lassen, zeigt, dass eine solche Situation im System des Pharaonenkönigtums nicht selbstverständlich war. Andere Königsgattinnen haben offensichtlich eine zuweilen beachtliche Rolle beim Pharao gespielt, da sie als Gattin und Mutter einen Einfluss ausübten, der sich nach dem Tode des Pharao fortsetzte und während der Regentschaft, die sie ausüben konnten, andauerte; so war es bei Ahmes Nefertari oder Teje, doch das machte sie noch nicht zu Pharaoninnen. Auch ihre religiöse Rolle ist häufig hervorgehoben worden; sie erscheinen als Gegenstück zum Pharao und konnten mit Attributen abgebildet werden, die mit Göttinnen assoziiert waren (Geierfrisur, Uräus, Hathor-

23 Unten, III. Kapitel, S. 175–178.

24 A. H. Gardiner, The Royal Canon of Turin; W. Helck, Anmerkungen zum Turiner Königspapyrus.

25 G. Robins, Women in Ancient Egypt; C. Ziegler (Hrsg.), Ausstellungskatalog Reines d’Égypte d’Hétephérès à Cléopâtre.

krone). Im Fall Echnatons ist die Königin Nofretete eng mit ihrem Gatten in der Praxis des Sonnenkultes verbunden.

Während der Dritten Zwischenzeit bis zur Saitenzeit erlebte eine alte weibliche Institution eine bemerkenswerte politische und religiöse Entwicklung in den Königsfamilien: die „Gottesgemahlin“[26]. Den Titel trugen Königsgattinnen im Neuen Reich, aber erst vom Ende der 20. Dynastie an erhält er eine spezielle Bedeutung. Diese Prinzessinnen hatten den Titel einer Gottesgemahlin Amuns, einer „Gottesverehrerin“ oder auch einer „Hand der Götter“, ein Titel, der die schöpferische Masturbation (Selbstbegattung) des göttlichen Demiurgen am Anfang der Welt evoziert. Die erste Inhaberin des Titels war Ahmes Nefertari, die Mutter Amenhoteps I. In der Folgezeit trugen ihn regelmäßig die Königinnen des Neuen Reichs, die zwar während eines Abschnitts ihres Lebens dem Amun geweiht, aber nichtsdestoweniger echte Gattinnen und fruchtbare Mütter der Herrscher dieser Zeit waren; so zum Beispiel Hatschepsut und Tuja, die Frau von Sethos I. und Mutter von Ramses II. Von der 21. Dynastie an kennt man Gottesverehrerinnen, die mit einer Königstitulatur versehen sind, wie Maatkare, Henuttaui und Karomama in der 22., Schepenupet in der 23., Amenirdas in der 25., Nitokris in der 26. Dynastie. Diese Damen blieben Jungfrauen Amuns zu seinem ausschließlichen Dienst; ihre Sukzession vollzieht sich so, dass die örtliche Gottesgemahlin ein junges Mädchen aus königlicher Familie adoptiert, das ihr dann bei ihrem Tod nachfolgen wird; die Adoption verläuft im Allgemeinen von der Tante zur Nichte. Die Institution hält sich während der Epoche der Libyer und der Äthiopier und bis zur Saitenzeit, danach scheint sie außer Übung gekommen zu sein. Die Gottesverehrerin hat jetzt eine gänzlich andere Rolle als die Königsgemahlin. Wenn man die Theogamie zwischen der Gottesgemahlin und dem Gott Amun darstellt, dann nicht etwa um die Göttlichkeit eines Nachfolgers zu legitimieren, sondern um den Gott zu befriedigen. Außer ihrer religiösen Funktion verfügt die Gottesverehrerin über beträchtliche zeitweilige Prärogative samt einer echten Königstitulatur, die ihr bei ihrer Adoption zugelegt wird, ein mit Domänenbesitz und bedeutendem Mobiliar ausgestattetes „Haus“ unter der Verwaltung eines „Großintendanten“[27]. Die Institution operiert in Theben, wo die Prinzessinnen auch dann bestattet werden, wenn sie Besitztümer in anderen Regionen Ägyptens haben, wie die „Adoptionsstele“ der Nitokris zeigt. Sie besteht gleichzeitig mit der Institution der ersten Amun-Propheten, die in Oberägypten Priesterkönige geworden sind. Die Pharaonen des Nordens steuerten diese Institution geschickt, indem sie ihr eine ihrer Töchter gaben, die dann adoptiert wurde, aber wir wissen nicht viel über die Beziehungen, die zwischen den Gottesverehrerinnen einerseits und den Amun-Priestern andererseits walteten; die letzteren, die die politische wie auch die religiöse Macht über den Süden Ägyptens ausübten, müssen allerdings eine Rolle bei der Auswahl der Gottesgemahlinnen gespielt haben.

---

26 J. Yoyotte, Les divines adoratrices d'Amon, in: Ausstellungskatalog Reines d'Égypte d'Hétephérès à Cléopâtre, 185.

27 Zu diesen Personen und ihrer wichtigen Position: E. Graefe, Untersuchungen zur Verwaltung und Geschichte der Institution der Gottesgemahlin des Amun.

Manifestationen der Göttlichkeit des Königs

Ikonographie

Neben den *regalia* (Bart, Haartracht, Kronen, Zepter, besondere Kleidung wie etwa zu den Sedfesten), die die Macht des Königs bezeugen, heben einige spezifische Einzelheiten seinen göttlichen Charakter unter seinem menschlichen Aussehen hervor. Sie stellen, unter Übernahme tierischer Formen, die Bande zwischen den Göttern und diesem einzelnen Menschen dar. Häufig ist ein Stierschwanz an den Lendenschurzgürtel des Königs geheftet, der zudem als „siegreicher Stier" qualifiziert wird; diese Besonderheit geht auf die vordynastische Zeit zurück, da der König dort auf der Narmer-Palette in der rein tierischen Gestalt eines Stiers erscheint. Der Falke, das Bild des Horus, kann seinen Kopf bedecken und ihn damit seines Schutzes versichern, so auf der Statue Chephrens aus dem Taltempel in seinem Grabkomplex in Giza[28] – eine Ikonographie, die sich durchhalten wird, zum Beispiel an einer fragmentarischen, zwischen Thutmosis III. und Thutmosis IV. zu datierenden Statue, auf der die Vogelschwingen und die königliche Perücke kaum voneinander zu unterscheiden sind[29]. Horus in Falkengestalt schützt Nektanebos II., der in sehr viel kleinerem Maßstab zwischen den Klauen des Vogels dargestellt ist[30], während Hauron (Hurun), der syropalästinische Falkengott, den auf die Größe eines Kleinkindes reduzierten Ramses II. in seinen Fängen hält[31]. Beide Gruppen präsentieren sich in Form eines dreidimensionalen steinernen Kryptogramms, das dazu dient, den Namen des Königs zu schreiben. Das Bild des Königs in der Zwiegestalt des Sphinx mit Löwenkörper und Menschenhaupt erscheint seit dem Großen Sphinx von Giza, dem Bild Chephrens, als eine der Darstellungen des Herrschers schlechthin, die alle möglichen ikonographischen Variationen erlebt hat[32]. Die Tiere treten symbolisch als die übermenschliche, göttliche Kraft auf, über die der menschliche, das Göttliche auf Erden verkörpernde Pharao verfügt[33]. Die Auffassung vom König – Stier, Falke, Löwe – ist zweifellos in die Nähe der Kulte heiliger Tiere zu rücken, wie sie sehr früh in Memphis mit Apis und in Heliopolis mit Mnevis eingeführt wurden. Wie beim Pharao handelt es sich immer um ein *unicum*, für das man bei seinem Tod einen Nachfolger findet. Apis ist seit der Regierung des Menes bekannt, und dieser Kult eines heiligen Tieres ist etwas ganz anderes als die Aufzucht von Tieren

28 Kairo CG 14: L. Borchardt, Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten, I, 14–16 und Taf. 4.

29 Paris, Musée du Louvre E 5351: C. Barbotin, Louvre. Les statues égyptiennes du Nouvel Empire, I, 42–44 und II, 38–39.

30 New York MMA 34.2.1.; J. Yoyotte, Nectanébo II comme faucon divin?

31 Kairo JE 64735; R. Stadelmann, Ramses II., Harmachis und Hauron.

32 Vgl. den Ausstellungskatalog Sphinx. Les gardiens de l'Égypte.

33 Zur Beziehung zwischen dem Menschen, dem Tier und dem Göttlichen: D. Meeks, Zoomorphie et image des dieux dans l'Égypte ancienne.

in der Nähe der Tempel, wie man sie in der Spätzeit finden wird, aber auch als die millionenfache Mumifizierung verschiedener Tierarten in derselben Zeit[34].

Es gibt jedoch noch einen anderen Strang der Königsikonographie; in ihm verrät sich die Ambivalenz der um den König kreisenden Sujets: Es ist die Karikatur, die die Künstler auch bei der Darstellung des Pharao gern benutzten. Dieselben Künstler, die die Ausschmückung der Königsgräber im Tal der Könige zu besorgen hatten, wagten es, manchmal wenig schmeichelhafte, zumindest gänzlich idealisierungsfreie Skizzen des Herrschers zu geben; entsprechende Tonscherben wurden in den Gräbern in Deir el-Medina gefunden. Parallel dazu erfreute sich die Übertragung menschlicher und königlicher Handlungen ins Tierische, die Vorläuferin der späteren Tierfabeln, einiger Beliebtheit[35]. Ganz wie im literarischen Bereich zeigten die Ägypter auch in der bildnerischen Darstellung ihre Fähigkeit, zu unterscheiden zwischen dem statuenhaften Pharao in seiner Funktion und dem Individuum, dessen Fehler manche Leute durchaus kannten.

Theogamie: Königsgeburt, Gottesgeburt und Stillen

Der göttliche Charakter des Pharao kann ausdrücklich durch seine Geburt aus göttlichem Ursprung betont werden: Ein Gott, Amun, hat sich mit der Königin vereinigt, um sich eine Nachkommenschaft auf Erden zu sichern. Das Kind, gezeugt von dem Gott – der die Gestalt des menschlichen Herrschers angenommen hat – und von der Königin, ist gottwesentlicher Sohn des regierenden Königs und seiner Gemahlin; dabei handelt es sich ganz offensichtlich um ein Wunder. Die Theogamiedarstellungen zeigen ikonographisch die Vereinigung des Gottes und der Königin, und die Gottesgeburt der Hatschepsut in ihrem Tempel in Deir el-Bahari[36] ist die erste, die wir kennen; Amenhotep III. hat dieses göttliche Mysterium in der „Geburtshalle" des Tempels von Luxor praktisch identisch wiedergegeben[37]. Eine Reihe von relativ schematischen Szenen zeichnet die verschiedenen Stationen nach: Besuch des Gottes und sehr züchtig dargestellte Vereinigung; das Kind und sein *Ka* werden von Chnum auf der Töpferscheibe geformt; danach hält die Königin – die Geburt wird nicht gezeigt –, umringt von Schutzgöttern und -göttinnen, das Kind, das seinem göttlichen Vater vorgestellt wird, während es seinen Namen erhält. Im Fall der Hatschepsut tut sich eine Dichotomie zwischen dem Bild des Kindes, eines Jungen, und den Texten auf, die an ein Mädchen denken lassen. Die Gründe, die bei den wenigen vorhandenen Darstellungen der Theogamie leitend waren[38], variieren. Was Hatschepsut angeht, so konnte ihre Legi-

34 Zu dieser Frage: unten, VII. Kapitel, S. 560–565.

35 E. Brunner-Traut, Altägyptische Tiergeschichte und Fabel.

36 H. Brunner, Die Geburt des Gottkönigs.

37 H. Brunner, ebd.; W. Waitkus, Untersuchungen zu Kult und Funktion des Luxortempels, I, 61–81; II, 90–106.

38 Hinzu kämen noch einige Blöcke aus dem Ramesseum, die die göttliche Geburt Ramses' II. evozieren.

timität bestritten werden und musste sich deshalb auf einen unbezweifelbaren göttlichen Beweis stützen, Amenhotep III. hingegen macht anlässlich des Opetfestes die Theogamie zum Zeichen der Regenereszenz seiner selbst und seines *Ka.* Eine solche Vereinigung wird manchmal nur in den Texten evoziert, und zwar in offiziellen Texten – Ramses II. und nach ihm Ramses III.[39] prahlten damit, sie seien von Banebdjedet, dem für seine sexuellen Großtaten berühmten Gott von Mendes, gezeugt worden – und in literarischen Texten. Einer der Berichte aus dem Papyrus Westcar erscheint als der textliche Prototyp der Darstellungen des Neuen Reichs: Er erzählt von der „göttlichen" Geburt der drei Kinder einer nicht königlichen Frau, der Gattin eines Re-Priesters, des Herrn von Sachebu, und Re selbst; die Knaben seien dazu bestimmt gewesen, Könige zu werden: Userkaf, Sahure und Neferirkare Kakai[40]. Diese göttliche, wunderbare, wenn nicht mirakulöse Geburt ist zuweilen in die Nähe zu Mariä Verkündigung und zur Geburt Jesu gerückt worden. Wenn auch manche deskriptive Elemente vergleichbar sind, ist das theologische Substrat in beiden Fällen doch radikal verschieden und die Zielrichtung nicht minder.

Später in der Ptolemäerzeit ersetzt die Geburt des Kind-Gottes die des künftigen Königs; sie ist dargestellt auf den Wänden eines Nebengebäudes, des „Geburtshauses", im ägyptologischen Wortschatz bekannt unter dem Namen Mammisi[41]. Einige dieser Mammisis sind erhalten in Philae, Kom Ombo, Edfu und Dendara[42]. Die Texte von Esna beschreiben das Fest der göttlich-königlichen Geburt. Diese Darstellungen und Texte umfassen eine Zeit, die sich von Nektanebos I. bis zu Trajan erstreckt. Künftig ist es eine Göttin, etwa Isis, Hathor oder Rat-taui, die ein göttliches Kind zur Welt bringt, ob es sich nun um Horus in seinen verschiedenen Gestalten als Kind-Gott, um Panebtai in Kom Ombo oder um Heka in Esna handelt. Doch dieses göttliche Kind, das die Königswürde empfängt, verschmilzt mit dem Herrscher selbst, der zur Herrschaft über Ägypten geführt wird und der durch diese Gleichsetzung seine Legitimität bestätigt sieht, wie die Texte auf den Bandgesimsen der Mammisis oder auch die Hymnen von Esna belegen. Das Reich der Theogamie aus den Mammisis ist die göttliche Welt, aber das Kind, das daraus geboren wird, ist sowohl in der Welt der Götter als auch auf Erden der legitime Nachfolger und sichert so das Funktionieren der Politik in Ägypten, das auf ideologischer Ebene weder durch die Lagidenherrscher noch durch die römischen Pharaonen in Frage gestellt wird.

Das Säugen des – kindlichen oder erwachsenen – Königs durch eine Göttin, das man in den Theogamien und Gottesgeburten ebenfalls antrifft, ist ein weiteres Thema, das die Zugehörigkeit des Königs zur Götterwelt widerspiegelt[43]. Belegt in den *Pyramidentexten*, ist es präsent in den Reliefs der Grabtempel der Pharaonen der 5. und 6.

39 KRI II, 263, 5–11 und KRITA II, 102: Dekret des Ptah.

40 A. M. Blackman/W. V. Davies (Hrsg.), The Story of King Kheops, 10–17.

41 F. Daumas, Les mammisis des temples égyptiens, und unten, V. Kapitel, S. 311.

42 Das Mammisi von Armant ist heute zerstört, aber dank Kopien aus dem 19. Jahrhundert zum Teil bekannt.

43 J. Leclant, Le rôle du lait et de l'allaitement d'après les Textes des Pyramides; Ders., Sur un contrepoids de menat au nom de Taharqa.

Dynastie: Sahure, Niuserre, Pepi II. König Amenhotep II. ist im Hochrelief als Kind dargestellt, das am Euter der kuhgestaltigen Hathor saugt, während ein zweites Bild ihn als Erwachsenen unter der Brust des Tieres zeigt[44]; dieses Figurenensemble hat seinen Platz in einer Kapelle Thutmosis' III. in Deir el-Bahari. Darüber hinaus zeigen zahlreiche Darstellungen, wie der Pharao von einer menschengestaltigen Göttin gesäugt wird. Die lebenswichtige und regenerierende Nahrung des Herrschers ist göttlichen Ursprungs. Diese alte Ikonographie wird im ersten Jahrtausend weitgehend durch die der *Isis lactans* ersetzt, in der die Göttin den Knaben Horus auf ihren Knien hält, was in etwa dem Übergang von der Geburt des Gottkönigs zu der des Kindgottes und der Entwicklung des Kultes für Isis, das vollkommene Modell der Mutter, entspricht. Das alte Bild verschwindet freilich nicht völlig: So wird in den fragmentarischen Überresten eines Gebäudes von Taharqa in Karnak-Nord der König in Gestalt des nackten Harpre von Rat-taui gestillt[45]; im Tempel von Hibis in der Oase Charga wird Dareios, behütet von Hathor, von Neith gestillt[46].

Krönung und Jubiläumsfeste

Nach der Erziehung des Prinzen, von der mehrere Texte aus dem Neuen Reich sprechen, soll der König gekrönt werden, damit er auf den verstorbenen Herrscher folgen kann, der „zum Himmel entflogen" ist, um es mit den Worten der Ägypter zu sagen. In der Tat ergreift der Nachfolger die Macht bereits beim Tod des vorausgegangenen Pharao mittels der „Erscheinung", *chau*[47]; die Krönung im eigentlichen Sinn wird erst später vollzogen, wenn die Bestattung des Verstorbenen beendet ist. Selbst wenn die Prinzen – in ägyptischer Terminologie ausgedrückt – „vom Ei an" als die künftigen Könige bezeichnet werden, gelangen sie zum Status des göttlichen Pharao als *netjer nefer* erst im Krönungsakt, bei dem ihrem Geburtsnamen die vier weiteren Namen hinzugefügt werden. Das Ganze bildet die Königstitulatur, ein echtes religiöses und politisches Programm, das sich häufig auf die Pharaonen der Vergangenheit bezieht und von ihnen auch bestimmte Namen übernimmt. Anhand der erhaltenen ikonographischen oder textlichen Dokumente über die Thronbesteigung lässt sich nur schwer ausmachen, ob man es mit einer Krönung im eigentlichen Sinn zu tun hat oder mit einer Reaktualisierung derselben, die ja anlässlich zahlreicher Feste geschehen konnte oder auch dazu dienen mochte, in gefährlichen Augenblicken des Jahres, wie etwa den Epagomenen, die Macht zu festigen. Ein Papyrus von Brooklyn[48] liefert die einzige etwas ausführlichere Veranschaulichung, über die wir verfügen; sie ist allerdings nur partiell, da sie

44 Kairo JE 38574–38575: M. Saleh/H. Sourouzian, Musée égyptien du Caire, Nr. 138.

45 J. Leclant, Recherches sur les monuments thébains de la XXV[e] dynastie dite éthiopienne, 88–89 und Taf. LV.

46 N. de Garis Davies, The Temple of Hibis in el Khargeh Oasis III, Taf. 13.

47 D. B. Redford, History and Chronology of the Eighteenth Dynasty of Egypt, 3–27.

48 J.-C. Goyon, Confirmation du pouvoir royal au nouvel an. Für eine detaillierte Beschreibung der Zeremonien vgl. ferner: M.-A. Bonhême/A. Forgeau, Pharaon. Les secrets du pouvoir, 266–285.

in einem Kompendium der zu vollziehenden Riten zu stehen kommt; diese Riten sollten von Rezitationen von Hymnen, die in anderen Dokumenten verschriftlicht sind, begleitet werden. Es zeigt sich also, dass das Ritual der Thronbesteigung oder ihrer Reaktualisierung eine generelle Bedeutung hatte und für die Zeremonien jedes Pharao dienen konnte. Zu seinen markanten Momenten gehören die Reinigung des Königs, vollzogen von zwei Priestern (die Horus und Thot repräsentieren) und in den Tempeln häufig dargestellt[49], sodann seine Einkleidung, das Aufsetzen der Kronen, des höchsten Zeichens der Macht des Pharao. Diese Festlichkeiten haben eine doppelte Bedeutung. Sie gehören zur Geschichte, da sie die Thronbesteigung durch einen neuen Menschen markieren, der die Funktion des Pharao verkörpern und über das Reich herrschen wird; auch die Zeitberechnung hängt vom jeweiligen Herrscher ab, da die Daten immer mit Bezug auf das Regierungsjahr eines bestimmten Königs angegeben werden[50]. Aber gleichzeitig besitzt jede Königsinthronisierung einen mythologischen Hintergrund: den Triumph des Horus, des legitimen Erben seines Vaters Osiris; man kann sie in dieser Hinsicht mit dem großen Fest in Edfu vergleichen, das alljährlich die Krönung des lebenden Falken feiert[51]. Und zudem wiederholt sich in ihr das „Erste Mal", das Auftauchen der Welt in einer zyklischen und nicht mehr linearen Zeit, in der die Unvergänglichkeit der pharaonischen Institution, die von Herrscher zu Herrscher übertragen wird, die Garantin des wohlorganisierten Kosmos ist.

Um diese Fortdauer im Lauf einer Regierungszeit zu sichern, hat man Jubiläen organisiert. Dieser Begriff, der in der Ägyptologie häufig mit Bezug auf andere Kulturen gebraucht wird, ist allerdings nicht sehr exakt, und besser wäre es, die ägyptische Bezeichnung „Sedfest" beizubehalten[52]. Es scheint, dass das ideale Datum der ersten Feier das dreißigste Jahr der Regierung des Königs war, was in etwa einer Generation entspricht. Faktisch bemerkt man aber bei der Lektüre der Texte, dass die Pharaonen diesen Zeitraum nicht unbedingt abwarteten, sondern ihre Sedfeste sehr viel häufiger veranstalteten; so zählt man immerhin in den 38 Regierungsjahren Amenhoteps III. drei Jubiläen und 14 in den fast siebzig Jahren Ramses' II. In den meisten Fällen kennen wir das genaue Datum und den Veranstaltungsort nicht. Die Festlichkeiten sind uns bekannt durch die Darstellungen aus dem Alten Reich bei Niuserre und Sahure und aus noch früherer Zeit auf einem Keulenkopf Narmers. Der Hof des Komplexes von Djoser in Saqqara mit der Reihe der ihn östlich und westlich säumenden Kapellen, steinernen Wiedergaben der ursprünglichen Sanktuarien von Ober- und Unterägypten, des *per-wer* und des *per-nu*, ist nach dem Vorbild des geschlossenen Bezirks gestaltet, in dem sich die Zeremonien abspielten. Unter der 12. Dynastie erinnert ein Relief von Sesostris III. an den Augenblick des Aufsetzens der Kronen. Der dramatische Text

49 Eine Zeremonie, die bisweilen in einem anachronistischen Vergleich als „Taufe" des Pharao bezeichnet wird: A. H. Gardiner, The Baptism of Pharaoh.

50 Zur Konzeption der Geschichte und zur Erhaltung der Archive: D. B. Redford, Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books.

51 M. Alliot, Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées 2, 561–676.

52 E. Hornung, Geschichte als Fest; E. Hornung/E. Staehelin, Studien zum Sedfest; Dies., Neue Studien zum Sedfest.

aus dem Ramesseum[53], der ebenfalls aus dem Mittleren Reich datiert, evoziert verschiedene Momente des Festes. Im Neuen Reich bildet ein Quarzitblock, der vielleicht zur Chapelle Rouge der Hatschepsut gehört, eine Episode der Feier ab. Der Jubiläumstempel Amenhoteps III. in Soleb zeigt ebenfalls Szenen daraus. Weitere finden sich auf dem von Osorkon II. in Bubastis errichteten Tor, sodann auf Blöcken mit dem Namen Scheschonqs V., die in den Wänden des heiligen Sees von Tanis verbaut wurden. Ganz wie die Pharaonen kamen auch die Gottesgemahlinnen im ersten Jahrtausend in den Genuss solcher Zeremonien. Der König, der im Zuge der Zeremonien mehrere spezielle Gewänder trug, die während der gesamten Geschichte unverändert blieben, musste sich, nachdem er einen Lauf absolviert hatte, mittels bestimmter Riten regenerieren, um nach dem Durchgang durch einen Scheintod neu geboren zu werden. Eine der sehr häufig dargestellten Episoden ist der Lauf des Herrschers, der manchmal vom Apisstier, dem Zeichen der realen Macht des Pharao über die Welt, begleitet wird.

Diese im Lauf einer Regierungszeit mehrmals wiederholten Zeremonien verknüpften die beiden Aspekte des Königs miteinander: den Menschen, der dem Altern unterworfen war und seine Fähigkeit zu herrschen unter Beweis stellen musste, und den Gott auf Erden, dessen Erneuerungskraft nicht schwinden konnte. Darin unterscheidet sich der ägyptische Pharao von den Gottkönigen mancher afrikanischer Kulturen, die sich dem rituellen Königsmord unterwerfen mussten, wenn sie ihre kosmische Funktion nicht mehr wahrzunehmen vermochten[54].

Berührung zwischen dem König und den Göttern

Erwählung des Königs durch einen Gott

Die pharaonische Sukzession vollzieht sich normalerweise vom Vater auf den ältesten Sohn, der oft nur der älteste Überlebende aus einer Brüderschar ist. Im Lauf der Geschichte begegnen uns zahlreiche Ausnahmen von dieser ungeschriebenen Regel, insbesondere beim Wechsel der Dynastien. Das Mittlere Reich, das auf die Wirren der Ersten Zwischenzeit folgte, weist Beispiele dafür auf. Wir kennen die historischen Ereignisse nicht immer ganz genau, doch die königlichen *Lehren*, die sie sozusagen begleiten, liefern wertvolle Erhellung. Cheti erklärt in seiner Lehre, die wie ein Traktat über das Königtum wirkt, seinem Sohn Merikare, dass die Übertragung der Macht nicht zwingend vom Vater auf den Sohn erfolgt[55]. Die *Lehre Amenemhets* zeigt eine viel drückendere Realität: Der Herrscher ist durch Königsmord von der Hand nicht identifizierter Verschwörer ums Leben gekommen, genau dann, als der Thron an seinen

53 K. Sethe, Dramatische Texte zu altaegyptischen Mysterienspielen, 83–258; D. Lorand, Le papyrus dramatique du Ramesseum.

54 A. Adler, Le pouvoir et l'interdit, 9–38.

55 J. F. Quack, Studien zur Lehre für Merikare, 32–33.

Sohn Sesostris I. übergehen sollte[56]; das Ereignis schimmert auch durch den Anfang des „Romans" von *Sinuhe*, der in derselben Zeit spielt. Doch noch vor diesem schlimmen Ende hatten die *Prophezeiungen des Neferti*[57] die Aufgabe gehabt, den Regierungsantritt Amenemhets I. zu legitimieren. Zu Beginn der 20. Dynastie starb Ramses III. kurz nach der gegen ihn angezettelten Verschwörung; sein mitverschworener Sohn Sethherchepeschef folgte ihm unter dem Namen Ramses IV. Solche historischen Realitäten, die die Ägypter trotz ihres Bemühens, ein mit der Königsideologie übereinstimmendes Bild zu präsentieren, nicht vertuschen konnten, machen natürlich die Idee von einem Pharao, der die Götter auf Erden repräsentiert und nach den Regeln der Maat handelt, zunichte. Das war auch das Problem, auf das die Autoren der sogenannten pessimistischen Texte stießen, wie etwa des *Klagelieds des Ipuwer*[58] oder des *Dialogs eines Lebensmüden mit seinem Ba*; sie sahen sich konfrontiert mit einer verkehrten Welt, in der der Pharao keine Macht mehr hatte oder als nicht legitim galt. Das versöhnliche Gegenstück zu diesen Texten findet sich in der zu Ehren von Amenemhet III. verfassten *Loyalistischen Lehre*[59].

In manchen Fällen, die nicht unbedingt Streitfälle oder Indizien für eine Usurpation der Macht sein müssen, ist die Wahl eines Pharao an eine göttliche Erwählung gebunden, die sich mittels eines Orakels kundtun kann, ein Verfahren, das seine Blüte im ersten Jahrtausend erlebt und eine nicht zu vernachlässigende Rolle in der Anerkennung Alexanders durch das Orakel von Siwa spielen wird[60]. Dieses Vorgehen erlaubt es, der Göttlichkeit des Herrschers eine zusätzliche Aura zu verleihen. So erinnert Thutmosis III., um den Thron besteigen zu können, an die Wahl seiner Person, die durch die von Priestern in Prozession einhergetragene Amun-Statue erfolgt sei[61]. Zeitgleich berichtet Hatschepsut, wie sie als Prinzessin auch ihrerseits durch die Prozessionsstatue Amuns, vor der sie sich zur Prostration niedergeworfen hatte, designiert worden sei[62]. Man hat also während des Neuen Reichs auf das Orakel zurückgegriffen, allerdings nur gelegentlich; mit dem Niedergang der königlichen Macht im Lauf der 20. Dynastie wird sich die Situation jedoch vollständig ändern und in einen Bruch mit der früheren Politik und Ideologie münden. Die großen Orakeldekrete der Dritten Zwischenzeit machen es möglich, die Machtergreifung durch die Priesterkönige von Theben zu legitimieren; der erste war Herihor, der einen Schlüsselmoment in dieser Entwicklung des Königtums markiert. Dieser erste Prophet Amuns, Wesir und oberste Heerführer wird zum König proklamiert[63], mit der Besonderheit, dass sich in der Kartusche, die den

56 W. Helck, Der Text der „Lehre Amenemhets I. für seinen Sohn"; zum ganzen politischen Aspekt, der in den literarischen Texten durchscheint, vgl. auch G. Posener, Littérature et politique, passim.

57 G. Posener, ebd., 21–60.

58 R. Enmarch, A world upturned.

59 G. Posener, L'Enseignement loyaliste.

60 Unten, S. 97 f.

61 Urk. IV, 157–159.

62 S. Schott, Zum Krönungstag der Königin Hatschepsût; J. Yoyotte, La date supposée du couronnement d'Hatshepsout.

63 Vgl. das Orakeldekret Herihors im Chons-Tempel: KRI VI, 709, 1–710, 11; vgl. ferner I. Shirun-Grumach, Offenbarung, Orakel und Königsnovelle.

Krönungsnamen enthält, auch der Titel „Erster Prophet Amuns“ findet. Tatsächlich bestimmte bereits während der Regierungszeiten der letzten Ramessiden der Amun-Klerus mit dem Hohenpriester an seiner Spitze einen Großteil der Politik Ägyptens – bis hin zur Selbstproklamation mit Hilfe des Amun-Orakels. Damals hatte das Königtum mehr als je zuvor göttlichen Status; es war eine reale Theokratie, aber inszeniert durch den Klerus, der gleichzeitig die politische und militärische Macht innehatte. Die göttliche Erwählung wird dann auch in anderen Städten Ägyptens ausgiebig genutzt, als das Land nicht mehr nur in die Königreiche des Südens und des Nordens geteilt ist, sondern das Delta selbst in der Zeit der „libyschen Anarchie“ in den Händen einer Reihe von Duodezfürsten von mehr oder weniger großem Einfluss ist. Einer der großen Häuptlinge der Ma(schuesch) und Priester des Banebdjedet in Mendes erklärt seinen Zutritt zur Macht in dieser Stadt durch die Wahl, die sein Lieblingsgott getroffen habe[64]. In dieser über fünf Generationen bekannten Familie sind die meisten Gouverneure der Stadt ebenfalls erste Propheten des Hauptgottes.

Rekurs auf die göttliche Approbation

Der Rekurs auf das göttliche Orakel ist nicht auf die Wahl des Herrschers durch einen Gott beschränkt[65]. Der Pharao macht nämlich auch in einer Reihe von schwierigen Situationen oder um sich der Kooperation und Zufriedenheit der Götter zu versichern Gebrauch von der Orakelpraktik. Ein Beispiel dafür haben wir bereits in der 18. Dynastie, als Hatschepsut, nach Anhörung von Amuns Befehl, die Expedition ins Land Punt beschließt[66]. Ramses II. überlässt Amun die Entscheidung, wer Hoherpriester des Amun werden soll; die Aufgabe wird dann Nebunenef übertragen[67]. Die Praxis wird in der Dritten Zwischenzeit allgemein üblich; so holt unter der 21. Dynastie Pharao Psusennes II. die Zustimmung Amun-Res zur Schenkung an den Libyerhäuptling Scheschonq, den künftigen Scheschonq I., ein[68]. Osorkon II. reklamiert das Einverständnis Amuns mit den Aktionen, die er unternehmen will, und erbittet seine Unterstützung, worauf der Gott mittels der üblichen Bewegung der Statue positiv antwortet[69]. Es sind natürlich nicht mehr nur die Pharaonen, die um die göttliche Zustimmung ersuchen, sondern auch die Priester, die die Möglichkeit haben, Antworten in ihrem Sinne zu organisieren[70]. Der erhaltene lange Text des Djehutimose unter der Regierung von Pinudjem II. in Theben ist höchst bezeichnend für die politische Rolle, die man dem Orakel Amuns zuschrieb[71].

64 K. Jansen-Winkeln, Inschriften der Spätzeit II, 387–388.
65 Zu den Orakeln: J. Cerny, Egyptian Oracles.
66 Urk. IV, 342, 11–12.
67 KRI III, 283, 1–285, 3, und KRITA III, 201–203.
68 Stele Kairo JE 66285: K. Jansen-Winkeln, Inschriften der Spätzeit I, 159–162.
69 Statue Kairo CG 1040: K. Jansen-Winkeln, Inschriften der Spätzeit II, 108–110.
70 Zum „privaten“ Gebrauch des Orakels siehe unten, VI. Kapitel, S. 426–435.
71 J.-M. Kruchten, Le grand texte oraculaire de Djéhoutymose.

Königliche Träume

Die Pharaonen nutzen das Privileg eines unmittelbaren Kontakts mit den Göttern durch das Medium der Träume, in deren Verlauf ihnen Götter erscheinen und zu ihnen sprechen, um ihre Hilfe einzufordern und ihnen die Königswürde zu verheißen[72]. So sah und hörte Prinz Thutmosis, der künftige Thutmosis IV., als er zu Füßen des Sphinx eingeschlafen war, wie Harmachis ihn bat, seine Kolossalstatue vom Sand zu befreien, und ihm dafür die Königswürde versprach[73]. Tanutamun sah im Traum zwei Schlangen, die ihn begleiteten, und so wie der Pharao aus der Bibel den Josef bat, seine Träume zu deuten, erbat er seinerseits Erklärungen von seinen Begleitern, worauf die ihm seine künftige Königsherrschaft über Ober- und Unterägypten ankündigten[74].

Andere Träume berichten davon, dass ein Gott dem Pharao im Lauf eines Krieges oder am Vorabend einer Schlacht den Sieg verheißt: Amenhotep II. erhält von Amun von Theben während eines Feldzugs in Syrien die Versicherung eines glücklichen Ausgangs[75]; Ptah sagt Merenptah den Sieg über die Seevölker an, wie die historische Inschrift dieses Pharaos in Karnak weiß[76]. Ein letztes Dokument in Hieroglyphenschrift datiert aus der Ptolemäerzeit, auch wenn es dem Pharao Djoser aus der 3. Dynastie zugeschrieben wird[77]: die auf einen Felsen der Insel Sehel gravierte Hungersnotstele, ein pseudepigraphischer Text, wie ihn die Ägypter zuweilen gern verfassten. Das dort zur Sprache gebrachte Thema unterscheidet sich sehr deutlich von den früheren. Der König ist niedergedrückt von den schlimmen Überschwemmungen, die sieben Jahre lang in ununterbrochener Folge das Land heimgesucht haben. Zuerst sucht er Hilfe bei einem Priester des Imhotep, der sich in den alten Texten auskennt und die Götter der südlichen Stadt anruft; dann aber steigt der König selbst in die Archive und lässt alle Reinigungs- und Opferriten durchführen, die imstande sind, die Götter zu besänftigen. Das Ergebnis lässt nicht auf sich warten: Chnum erscheint ihm in einem Traum und verspricht ihm künftig wohltätige Überschwemmungen. Dieser Text ist höchstwahrscheinlich verfasst worden aufgrund von Polemiken zwischen dem Klerus der Isis und dem des Chnum, in denen es um den Dodekaschoinos ging; seine genaue Datierung in der Ptolemäerzeit bleibt unsicher: Ptolemaios II. oder Ptolemaios IX. Soter II. sind möglich. Wie dem auch sei – der Text zeigt deutlich die wechselseitige Beziehung zwischen Pharaonen und Göttern. Der König sucht nach einer Erklärung für die Störung in den Überschwemmungen, die für das Leben des Landes so unerlässlich sind,

72 Die Träume, auch diejenigen, in denen man einen Gott sieht, sind zwar kein exklusiver königlicher Besitz, aber die Träume der Privatleute sind von anderen Codes gesteuert als die der Könige: unten, VI. Kapitel, S. 435–440.

73 Urk. IV, 1548; vgl. C. Zivie-Coche, Giza au deuxième millénaire, 125–145. Diese Erzählung, die der Art nach eine *Königsnovelle* ist, hat eine Fülle von Literatur angeregt; für eine Bibliographie der letzten dreißig Jahre siehe: B. Hofmann, Die Königsnovelle.

74 F. Breyer, Tanutamani. Die Traumstele und ihr Umfeld, mit Bibliographie.

75 Stele Memphis: Urk. IV, 1306, 11–1307, 2; P. Der Manuelian, Studies in the Reign of Amenophis II, 222–227.

76 KRI IV, 5, 10–13; KRITA IV, 5.

77 P. Barguet, La stèle de la famine à Séhel; J.-C. Grenier, Autour de la stèle de la Famine.

schafft Abhilfe für eine mögliche Vernachlässigung der Götter und wird im Gegenzug von Chnum selbst besucht, der seinerseits den Katastrophen abhilft.

Selbst wenn sich nicht allzu oft Gelegenheit dazu bot, war der Traum doch ein privilegierter Dolmetscher für die Herstellung einer direkten Kommunikation zwischen dem Pharao, der die Götter auf Erden repräsentierte, und diesen Göttern selbst, die ihm erscheinen und mit ihm sprechen konnten. Er sah sie und verstand sie, und sie halfen ihm, die Ordnung auf Erden wiederherzustellen.

Übernatürliche Kräfte

Der Pharao ist zwar göttlichen Wesens, aber kein Thaumaturg wie die Könige der französischen Monarchie. Doch er ist umgeben von einer „sakralen" Gloriole, dem *djeser*, der ein unberührbares, für einen gewöhnlichen Sterblichen potentiell gefährliches Wesen aus ihm macht: Das Abenteuer des Reur[78], eines hohen Funktionärs unter der Regierung Neferirkares (5. Dynastie) ist dafür ein beredtes Beispiel, auch wenn seine Interpretation zweideutig sein mag. Dieser Mensch ist zufällig vom Zepter des Herrschers berührt worden, doch letzterer sichert ihm zu, es werde ihm, trotz des unverhofften und von dem Unglücklichen, den die Berührung traf, nicht erwünschten Kontakts, nichts zustoßen. Es tut nicht gut, wenn man sich dem Heiligen nähert, obwohl einem der Zugang verboten ist, und nur die Großherzigkeit des Pharao neutralisiert das Geschehen und unterbindet jede schädliche Folge.

Der König ist ferner mit übernatürlichen Kräften begabt, die nicht einfach der Emphase der Königseulogie zuzuschreiben sind: Mit Hilfe der Götter kann der Herrscher allein einer ganzen Armee trotzen. Davon erzählt der Bericht von der Schlacht von Qadesch, als Ramses II., von den Seinen verlassen, sich von Feinden umzingelt sieht und von Amun, nachdem er ihn angefleht[79], Hilfe erhält. Ein Thema, das wir viel später in der Autobiographie eines Privatmanns wiederfinden: Samtutefnacht, mitten in der Schlacht gefangen zwischen Persern und Griechen, wird von seinem Gott Herischef beschützt und kann gesund und munter nach Hause zurückkehren[80].

Freilich, im Unterschied zur Wirkweise anderer königlicher Systeme ist der Pharao kein Heiler oder Hexer. Er ist auch nicht allwissend; ganz im Gegenteil stützt er sich oft auf die alten Archive, um in schwierigen Situationen ihr Wissen zu nutzen, wie der Djoser von der Hungersnotstele oder Ramses IV. auf einer Stele aus Abydos[81], und zieht, um Wunderzeichen zu wirken, die anerkannten Magier heran, wie etwa den, der im Papyrus Westcar für Snofru tätig wird. Die Vorstellung des Mirakels ist nicht verbreitet. Der Terminus *biat*[82] hat im ägyptischen Wortschatz verschiedene Bedeutungen, und „Wunderzeichen" (*prodigium*) dürfte das Vokabular in einer modernen Sprache treffender wiedergeben als „Mirakel" (*miraculum*). Mirakel wirkt der Pharao so gut wie

78 Urk. I, 232; A. Loprieno, La pensée et l'écriture, 23–26.
79 KRI II, 34, 1–65, 15; KRITA II, 5–9.
80 O. Perdu, Le monument de Samtoutefnakht à Naples.
81 Oben, S. **69**.
82 E. Graefe, Untersuchungen zur Wortfamilie bjꜣ.

gar nicht und unterscheidet sich in dieser Hinsicht von den Göttern, seinen Vätern, da er ja nur deren Repräsentant auf Erden ist. Manchmal handelt es sich um Wunderzeichen, die auf Geheiß der Götter zu seinen Gunsten gewirkt werden, aber sie bleiben selten. Das bekannteste Zeichen ist das des „Gazellenwunders“, das sich unter Nebtauire Mentuhotep IV. in der östlichen Wüste ereignete und in einer Inschrift auf der Wand eines Steinbruchs im Wadi Hammamat bezeugt ist[83]. Eine trächtige Gazelle kommt aus der Wüste und legt sich auf einem für den Sarkophag des Königs vorgesehenen Felsen nieder. Nachdem sie ihn auf diese Weise gekennzeichnet hat, wird sie geopfert, um Min, dem Herrn der Wüste, Genüge zu tun, und der Stein wird ohne Schwierigkeiten gebrochen. Hier haben wir es mit einem Zeichen zu tun, das der Gott geschickt hat, einem Zeichen göttlichen Charakters. Der Tausch erfolgt durch die Weihe des Tiers, die seine Übergabe an den Gott möglich macht und es so dem göttlichen Bereich zurückgibt.

Wir müssen zugeben, dass die Grenzen zwischen den normalen Kräften des Pharao aufgrund seiner legitimen, menschlichen Autorität als Herrscher über Ägypten einerseits und den providentiellen, zum göttlichen Register gehörenden Manifestationen andererseits manchmal schwer zu ziehen sind und eher gestrichelte Linien bleiben. Der offizielle Diskurs ist Teil der Eulogie und gleichzeitig der Propagandarhetorik[84]; die historische Ebene ist eng mit der mythologischen Ebene verschränkt: Die Handlungen des Königs erscheinen als eine Wiederholung des „Ersten Mals“, das es zu erreichen, wenn nicht gar zu überbieten gilt[85]. Das verrät der Topos der offiziellen Inschriften: „Nicht sah man solches in den Annalen der Vorfahren seit den Horusdienern“[86], eine Formel, die in zahlreichen Varianten auftritt[87]. Daher kommt es in den Texten in einer zum Teil ahistorischen Perspektive zu einer engen Verflechtung der zwei Aspekte des Pharao: des göttlichen Aspekts kraft seiner Funktion und seines Status und des menschlichen Aspekts kraft seiner Geburt, an dem auch alle Theorie von der Theogamie nichts ändert.

Schicksal post mortem

Das älteste Funeralkorpus, die *Pyramidentexte*, ist eine Sammlung von Formeln, die das Fortleben des Pharao sichern sollen. Die in den Pyramiden der 5. und 6. Dynastie in Stein aufgezeichneten Texte dienen ausschließlich dem Gebrauch des Königs, später, seit dem Ende des Alten Reichs, auch der Königin. Das Schicksal des Königs *post*

83 J. Couyat/P. Montet, Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouâdi Hammâmât, Nr. 110, S. 77–78 und Taf. XXIX; A. Loprieno, La pensée et l’écriture, 27.

84 Vgl. das wenig bekannte, alte, aber immer noch sehr nützliche Werk von A. Baillet, Le régime pharaonique dans les rapports avec l’évolution de la morale en Égypte, das viele dieser Ausdrücke aufzählt; neueren Datums: E. Blumenthal, Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches I; N. Grimal, Les termes de la propagande royale égyptienne.

85 P. Vernus, Essai sur la conscience de l’histoire dans l’Égypte pharaonique, 35–168.

86 Thutmosis I. in: Urk. IV, 86, 3–4.

87 J. Tait (Hrsg.), Never had the like occurred.

mortem ist ein zweifaches: himmlisch, insofern er Horus ist, aber auch unterirdisch im Reich des Osiris, der über die Welt der Toten und über die *Duat* herrscht. Später werden diese Texte, umgestaltet und angereichert, von hochrangigen Beamten in der Form der *Sargtexte* verwendet; eine speziell für die Pharaonen des Mittleren Reichs angefertigte Zusammenstellung hingegen kennen wir nicht. Im Neuen Reich werden verschiedene Kosmographien erarbeitet, um die Wände der königlichen Totengrüfte zu schmücken; sie gehen dann neben dem *Totenbuch* allmählich in die Domäne von Privatleuten über. Es stimmt zwar, dass, als man beschloss, die Formeln der *Pyramidentexte* einzumeißeln, dies allein den Pharaonen in ihren Gräbern zugute kam, aber es ist doch recht abenteuerlich, daraus, wie es häufig geschieht, den Schluss zu ziehen, sie allein hätten auch Zugang zum jenseitigen Leben gehabt. Die Mehrheit der Menschen, die, gleich in welcher Zeit, nicht über eine Sammlung von Funeraltexten verfügten, war deswegen doch nicht von jeder Form des Weiterlebens ausgeschlossen[88]. Der Pharao gelangte spätestens nach seinem Tod zum echten Status eines Gottes und hatte daher Anteil am Leben der Götter. Wie die Götter, so sagen es die späten Texte, waren seine Bilder auf Erden, sein Mumienkörper ruhte in der Nekropole, dem Reich des Osiris, und sein *Ba* schweifte frei und unbegrenzt im Himmel der Götter umher. In dieser Hinsicht ist der Pharao das Modell schlechthin für alle Ägypter, die *rechit*, wie sie sich nannten.

Die königliche Funktion

Der König als Gott und zugleich Repräsentant der Gemeinschaft des ganzen Ägypten spielt eine Rolle als Mittler zwischen den Menschen und den Göttern, die von seiner Krönung an bei den Sedfesten oder Jubiläumsfesten immer wieder dargestellt wird. Er hat dafür zu sorgen, dass auf Erden die im Prinzip der Maat verkörperte kosmische und soziale Ordnung respektiert wird; die Götter statten ihn daher mit allen Gaben aus, die er braucht, um über das Land zu herrschen: einer günstigen Überschwemmung, die ausreichende Ernten für die Ernährung der Bevölkerung ermöglicht und ihn zur „Kraft Ägyptens" macht; der Kraft für ihn und seine Armee, um die Feinde Ägyptens zu besiegen, die es potentiell oder real bedrohen[89]; einem „ewigen" Leben nach dem Tode, in das ihm seine Untertanen folgen können.

Um dies zu erreichen, muss er im Alltag und bei den Festen den Kult für die Götter, der in Opfergaben, Lobgesang und Anbetung besteht, fehlerfrei vollziehen. Diese Opfergaben und Darbringungen sind nämlich notwendig für den guten Gang der Welt, zur stetigen Fortsetzung der Zyklen, die von allem Anfang an bestehen. Die

88 Unten, VII. Kapitel, S. 526–528, wird diese Frage im Zusammenhang behandelt.

89 Vgl. zum Beispiel die Darstellungen des Pharao *in maiestate*, der einen Trupp von Feinden an den Haaren gepackt hält und sich anschickt, sie zu töten. Dieses Thema, das auf die früheste Zeit zurückgeht, findet sich auch im Dekor der Pylonen der ptolemäischen Tempel: E. Swan Hall, The Pharaoh Smites his Enemies. Jagd-, Kriegs- und Eroberungsszenen zeigen auch die Wände der Tempel des Neuen Reichs (Abydos, Medinet Habu, Karnak, Abu Simbel usw.): unten, V. Kapitel, S. 316–323.

Götter müssen real und symbolisch gespeist, sie müssen in ihrer unvergleichlichen Hoheit anerkannt werden, damit die im Anfang gestiftete Ordnung nicht gestört wird. Allein der König kann aufgrund seines göttlichen Status Gesprächspartner der Götter sein. Das erklärt, warum in allen Tempeln Ägyptens, zu allen Zeiten immer nur er beim Vollzug des Kultes abgebildet ist, während auf den privaten Stelen dieser Darstellungstypus durchaus auch auf die individuelle Frömmigkeit übertragen werden kann; im Wesentlichen stehen dann vom Neuen Reich an einfache Privatleute einem Gott ohne Mittler gegenüber[90].

Wenn die Ägypter in allen Tempeln den Pharao als Offizianten abbildeten, inszenierten sie damit ein Prinzip und nicht etwa eine Realität; das wussten alle, die diese Reliefs anschauten. Der Pharao delegierte an Priester, die eigens beauftragt waren, ganz bestimmte Kriterien erfüllten und sich durch Wissen und Reinheit auszeichneten, die Aufgabe, dieses Amt an seiner Stelle auszuüben. Doch seine Präsenz auf den Wänden der Tempel, sofern diese dekoriert wurden[91], ist eine ständige, unantastbare Erinnerung an seine Rolle als Offiziant vor den Göttern. Eine Präsenz, die wie alle Formeln, die ihr beigesellt sind, an sich schon einen performativen Wert hat, denn das Zeichen, ob Figur oder Text, ist niemals ein leerer, beliebiger Signifikant, sondern unterhält eine innere Verbindung mit dem Signifikat. Die traditionellen rituellen Formeln, die vom König oder von den Göttern gesprochen werden und Gabe und Gegengabe wiederholen, werden in dieser Wandbildertheologie, die den realen Vollzug der Riten gleichsam verdoppelt, unaufhörlich neu belebt. Die Priester gehören dazu, aber auch ganz Ägypten, wie die geographischen Prozessionen zeigen, die vornehmlich die Sockel der Tempel geschmückt haben. Die älteste von ihnen geht auf das Alte Reich zurück; sie findet sich im Sonnentempel Niuserres, aber vor allem in der Ptolemäerzeit nahmen sie einen gewaltigen Aufschwung. Als priesterliche Enzyklopädien evozieren auch sie symbolisch die durch den Pharao vermittelte Hingabe ganz Ägyptens und all seiner Reichtümer an den Hauptgott des Tempels. Zu jenen Tempeln, in denen der Pharao und seine Stellvertreter tätig werden, muss der König gemäß uralten Ritualen mit der Hilfe der Götter auf untadelige Weise den Grundstein gelegt haben. Das Ritual der Tempelgründung ist kodifiziert, und seine wichtigsten Akte sind uns durch von Texten begleitete Darstellungen bekannt[92].

Die Macht des Pharao umfasst idealerweise die Gesamtheit der Welt bis an ihre äußersten Enden, was erklärt, dass viele Riten, die diese Macht und Inbesitznahme beschwören, viermal, in die vier Himmelsrichtungen, vollzogen werden, um so die feindlichen Kräfte zu unterwerfen; das gilt unter anderem für den Ritus der Reinigung mittels viermaliger Inzension oder für das Werfen der vier Kugeln.

90 Unten, VI. Kapitel, S. 395–401.

91 Zum Dekor der Tempel bzw. zu seinem Fehlen und zu seiner Rolle siehe unten, V. Kapitel, S. 292–307.

92 P. Barguet, Le rituel archaïque de fondation des temples de Medinet-Habou et de Louxor; P. Montet, Le rituel de fondation des temples égyptiens.

Stärke und Schwäche der pharaonischen Theokratie

Es geht hier nicht darum, eine politische Geschichte der ägyptischen Dynastien zu schreiben, sondern darum, einige markante Tatsachen herauszuheben, die mit dem göttlichen Charakter des Königtums zusammenhängen. Die Institution des Pharao steht im Zentrum des politisch-ökonomischen Systems des Landes und erlaubt, zumindest in Perioden politischer Stabilität, dank einer streng hierarchisch gegliederten Verwaltung sein ökonomisches Funktionieren: Überwachung der Bewässerung, des Ernteaufkommens, Erhebung der Naturalsteuern auf die im Wesentlichen agrarische, aber auch handwerkliche Produktion, Expeditionen in die Steinbrüche und in die Minen der angrenzenden Wüstengebiete. Alle diese Aktivitäten werden von einer Verwaltung gesteuert, die es bereits seit dem Alten Reich gibt und die sich im Lauf der Zeit natürlich weiterentwickelt hat. Hauptperson ist dabei der vom König erwählte Wesir; in manchen Epochen hat man dessen Funktion zwischen dem Wesir von Oberägypten und dem von Unterägypten aufgeteilt. Mehrere Büros lenken die Gesamtheit der inneren Angelegenheiten. Die Organisation des Staates untersteht also im Prinzip dem König, aber in Perioden der Zerrüttung haben sich die Verhältnisse ganz anders gestaltet. In der Ersten Zwischenzeit haben die Nomarchen, die Häuptlinge der *nomoi*, ägyptisch genauer *sepat*, eine echte Unabhängigkeit erlangt, die dann aber durch die Rückkehr zu einer geeinten Macht unter der Zuchtrute der Pharaonen der 11. Dynastie konterkariert wurde. Die Zweite Zwischenzeit erlebte eine neue Spaltung des Landes mit dem Nildelta und dem Niltal bis zu dem von den Hyksos besetzten el-Hiba; die Hyksos ließen sich in Auaris nieder und errichteten ein Regiment von Fürsten, die Pharaonentitulaturen übernahmen. Die zentrale Organisation mit ihrer politischen Hauptstadt Theben, ihrem wirtschaftlichen und militärischen Zentrum Memphis und dem System des Wesirats bestand im Lauf der 18. und 19. Dynastie, verlor aber nach der Herrschaft Ramses' III. bis zur Teilung zwischen den Priesterkönigen von Theben und der in Tanis, der neuen Hauptstadt im östlichen Delta, installierten 21. und 22. Dynastie sehr schnell an Bedeutung. Danach kam die Zeit der „libyschen Anarchie" und der Aufsplitterung des Deltas in viele kleine Fürstentümer, die durch die Kuschiten der 25. Dynastie zurückerobert wurden. Doch das von innerer Unordnung geplagte Ägypten erlebte auch Angriffe von außen, darunter die der Assyrer und dann der Perser, die über das Land herrschten, nachdem es den Dynasten von Sais gelungen war, für fast 150 Jahre eine Einheit wiederherzustellen (26. Dynastie: 672–525). Der letzte geglückte Versuch, das Land politisch und administrativ zu vereinigen, fand unter den beiden Nektanebos der 30. Dynastie statt, doch er hielt der zweiten persischen Invasion nicht stand, und schließlich eroberte Alexander Ägypten.

Dieser knappe Überblick will lediglich zeigen, dass ungeachtet einer Ideologie, die hinsichtlich des göttlichen Status, den der Pharao bzw. bisweilen zwei gleichzeitig regierende Pharaonen beanspruchen konnten, nahezu unverändert blieb, die reale Lage des Landes unter weit weniger glorreichen Verhältnissen litt, entstanden aus Misshelligkeiten und inneren Schwächen, aus der Korruption in höheren Verwaltungskreisen – wie die Prozesse zeigen, die gegen Ende des Neuen Reichs gegen die Schänder der Königs-

gräber angestrengt wurden – und aus stetig wachsendem Druck sowohl von Seiten der libyschen Völker als auch von Seiten der Assyrer und Perser aus dem Osten.

Jedenfalls hat die Institution in einer Art stillschweigendem Konsens weiter funktioniert, der auf dem göttlichen Charakter des Pharao als des unverzichtbaren Übersetzungsrades zwischen der Welt der Götter und der Welt der Menschen beruhte. Dieser göttliche Status wurde von denen, die die bestehende Macht von innen hätten unterhöhlen können, wie etwa die Priester von Theben am Ende des Neuen Reichs, nicht in Frage gestellt, im Gegenteil, sie haben die Verantwortung für ihn übernommen. So erklärt sich denn auch, dass die Eroberer Ägyptens in verschiedenen Epochen gar nicht erst versucht haben, dort eine andere Organisationsform durchzusetzen, sondern die Hülle der pharaonischen Institution übernahmen, wodurch sie sich eine in Ägypten akzeptable Legitimität verschafften: so die Hyksos, die libyschen Dynastien, die kuschitischen Herrscher, die Perser – zumindest unter ihrer ersten Herrschaft – und schließlich die Lagiden und nach ihnen die Römer. Alle werden Pharaonen mit einem mehr oder weniger weit reichenden Einfluss, die eine Titulatur *à l'égyptienne* übernehmen und sich zu Erwählten und Geliebten der ägyptischen Götter erklären. Dass man die bestehende religiöse und politische Ideologie respektierte, war vermutlich das einzige Mittel, an die reale Macht zu gelangen. Gleichwohl sind bei jedem dieser Eroberer, die in Ägypten unter je nach den Zeiten sehr unterschiedlichen Verhältnissen Fuß fassten, Nuancen anzubringen. Die aus dem Nahen Osten gekommenen Hyksos ägyptisierten sich, bewahrten aber Aspekte einer eindeutig semitischen Kultur. Wenn man die libyschen Könige und Dynasten und die Spuren, die sie hinterließen, untersucht, lassen sich, außer in der Onomastik, nur schwerlich Elemente einer libysch-berberischen Zivilisation finden. Man weiß, dass Pianchi und seine Nachfolger unter der 25. Dynastie die ägyptischen Götter verehrten. Die erste Perserherrschaft war keineswegs das gegen die Tempel gerichtete Erpressungssystem, als das die griechischen Autoren sie in einer antipersischen Proagandakampagne zu schildern beliebten. In der Ptolemäerzeit sind die Könige zwar fremder Herkunft, aber sie werden primär als diejenigen wahrgenommen, die das Land von den Persern befreit haben, deren zweite Herrschaft nur schwer zu ertragen war, weil sie diesmal nun wirklich die Tempel erpressten. Die Ptolemäer residieren in dem Land, das sie regieren, auch wenn sie ihre Hauptstadt in das kürzlich gegründete Alexandria verlegt haben, und sie erhalten Memphis seine traditionelle Rolle im politisch-administrativen Betrieb Ägyptens. Ganz offen machen sie sich die Pharaonentitulatur zu eigen, lassen sich krönen, gewähren den Tempeln ihre Unterstützung und zeigen Interesse am religiösen Leben. Mit dem Sieg der Römer in der Schlacht bei Actium vollzieht sich dann ein wirklicher Bruch. Es geht jetzt nicht mehr darum, ob das Land von einem autochthonen oder einem fremdstämmigen Pharao regiert wird. Es verliert effektiv seine Autonomie, indem es zu einer römischen Provinz unter der Autorität eines Präfekten wird. Aber auch die römischen Kaiser lassen sich als Pharaonen anerkennen, deren Titulatur in den Tempeln bekannt gemacht wird und die dort beim Vollzug aller rituellen Akte porträtiert werden[93].

93 Unten, S. 94–96.

Die indigenen Pharaonen jedoch hatten es mit einer anderen, einer inneren Macht zu tun, die sich im Neuen Reich und im ersten Jahrtausend entwickelte und sich schließlich zur Gegenmacht aufbaute: der Macht der Priester, genauer gesagt der Priester Amuns, die sich von der Mitte der 18. Dynastie an eines beträchtlichen, auf einen immensen Reichtum gestützten Einflusses erfreuten[94]. Interessenskonflikte und Streit um die Suprematie können neben theologischen Differenzen zu dem Bruch Echnatons mit Theben und dem Amun-Klerus beitragen haben[95]. Ähnlich übernahmen gegen Ende des Neuen Reiches unter den letzten Ramessiden die Ersten Propheten Amuns eine politische Rolle, und es kam zum Auftreten von Priesterkönigen, die in Theben in Verbindung mit der Institution der Amun geweihten Gottesverehrerin regierten, während sich im Delta eine neue Dynastie etablierte und in Tanis ihre neue Hauptstadt errichtete[96].

Letztlich ging die Infragestellung der Pharaonenideologie, die eher den göttlichen Status als das göttliche Wesen betraf, mehr vom Inneren und von der wachsenden Macht aus, die der Amun-Klerus sich anmaßte, als von den ausländischen Eindringlingen, die sich ja, um herrschen zu können, bis in die Römerzeit dem lokalen Königsmodell anbequemten. Die Pharaonen Ägyptens waren mit einem göttlichen Status ausgestattete Menschen, keine Gottkönige; ihr Status autorisierte sie, im Namen des gesamten Gemeinwesens direkte Beziehungen zur Götterwelt zu pflegen und so das Funktionieren Ägyptens und der gesamten Welt in Gang zu halten. Genau dadurch sind sie der Dreh- und Angelpunkt der ägyptischen Kultur, der die symbolische Funktion der Verbindung zwischen der realen Welt und dem Reich des Imaginären wahrnimmt[97].

Die Karten werden neu gemischt

Die Eroberung Ägyptens durch Alexander schien zunächst keine gänzlich neue Lage zu schaffen. Annähernd 140 Jahre lang hatten die Perser in zwei Etappen über das 525 v. Chr. von Kambyses eroberte Land geherrscht, ohne viel an seiner Organisation zu ändern, auch wenn ein Teil seiner Erträgnisse von den neuen Herren nunmehr in Form von Tribut eingetrieben wurde. Es gibt Texte über die Räubereien, die insbesondere unter Kambyses betrieben wurden, wie etwa die Tötung des Apis oder die Wegführung der kostbaren Ausstattung der Tempel nach Persien, aber sie gehen möglicherweise vor allem auf eine in griechischen Kreisen gepflegte Propaganda zurück, die die

94 Unten, V. Kapitel, S. 323–327, über den Reichtum der Tempel: die Schenkungen Ramses' III. an die großen und kleinen Tempel Ägyptens, aufgelistet im Papyrus Harris I, sowie die Domänen und Ländereien im Eigentum des Amun-Tempels unter der 20. Dynastie, erfasst im Papyrus Wilbour.

95 Zu den unterschiedlichen Interpretationen der Amarna-Episode siehe unten, III. Kapitel, S. 175–178.

96 Zu dieser Periode und zu den politische Veränderungen, die sie kennzeichneten, vgl. die Studie von K. K. A. Kitchen, The Third Intermediate Period in Egypt; für neue Positionen: G. Broekman/R. Demarée/O. E. Kaper (Hrsg.), The Libyan Period in Egypt.

97 Ph. Derchain, Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre.

Eroberung Ägyptens durch Alexander als eine „Befreiung vom persischen Joch“ darstellen wollte. Die politisch-religiöse Ideologie arbeitete für den persischen König, wie man am Amun-Tempel von Hibis deutlich sehen kann, der teilweise unter Dareios I. erbaut und ausgeschmückt wurde und dessen weitgespanntes Programm es mehr als wahrscheinlich macht, dass der Machthaber eine finanzielle Unterstützung gewährte[98]. Zur selben Zeit evoziert die in Susa aufgefundene Statue des Königs seine Verbindungen mit dem Gott Atum von Heliopolis[99]. Es sieht ganz so aus, als hätten die persischen Könige die Schenkung von Ländereien an die Tempel konzediert oder bestätigt, wie die Texte über die Domäne des Horus-Tempels in Edfu zeigen[100].

Als Alexander nach einem kurzen Aufenthalt im Frühjahr 332 Ägypten verlässt und ein Gouverneur, Kleomenes aus Naukratis, an seiner Stelle zurückbleibt, hätte man meinen können, dass alles so weitergehen würde wie bisher, und das stimmt auch – bis 305. In diesem Jahr aber ergreift Ptolemaios, Sohn des Lagos, ehemals General und jetzt – theoretisch für Alexanders posthumen Sohn – Gouverneur von Ägypten, die Macht für sich selbst und gründet eine neue Dynastie. Zahlreiche Immigranten aus Griechenland, Makedonien oder Kleinasien lassen sich in Ägypten nieder. Damit stellt sich das Problem der Beziehungen zwischen der neuen Macht samt ihrer natürlichen Stütze, den Immigranten, einerseits und der Gesellschaft mit ihren traditionellen, auch religiösen Institutionen andererseits. Neue Wendung im Jahr 30 v. Chr.: Nach dreihundert Jahren griechisch-makedonischer Herrschaft, setzt sich die römische Macht fest, aber unter gänzlich anderen Bedingungen. Gewiss hatten die Lagiden eine neue Hauptstadt gegründet, aber alles deutet darauf hin, dass sie als echte Pharaonen angesehen werden wollten, und Ägypten blieb unter ihrer Herrschaft Ägypten, ein unabhängiges Königreich, das seine traditionellen Strukturen und seine Kultur zum großen Teil bewahren konnte. Mit den Römern ändert sich alles: Das Machzentrum ist nicht mehr Alexandria, sondern Rom; Ägypten ist eine Provinz des Römischen Reichs geworden; es interessiert, mit einigen wenigen Ausnahmen, seine neuen Herren nur noch wegen des beträchtlichen Gewinns, den sie aus seiner Ausbeutung ziehen können. Doch das religiöse System ändert sich kaum, zumindest während der ersten drei Jahrhunderte römischer Herrschaft.

Könige und Kaiser und die ägyptische Religion

In den antiken Gesellschaften hat eine Eroberung niemals den Versuch nach sich gezogen, die Religion des eroberten Landes durch die Religion der Eroberer zu verdrängen. In einem polytheistischen System stellt sich die Frage nach der Wahrheit nicht: Die Götter des anderen werden nie als „falsche“ Götter betrachtet. Man stellt ihre

98 Zur Politik des Dareios, der als respektvoll gegenüber der ägyptischen Religion dargestellt wird, während Kambyses als gewalttätig und gottlos erscheint: P. Briant, Histoire de l’Empire perse de Cyrus à Alexandre, 109–110, 488–500.

99 J. Yoyotte, La statue égyptienne de Darius.

100 D. Meeks, Le grand texte des donations au temple d’Edfou.

Macht nicht in Frage, im Gegenteil, man sucht sie sich zu eigen zu machen. So hatten im Neuen Reich Götter syropalästinischer Herkunft, Götter der von den Pharaonen unterworfenen Völker, auf Veranlassung der Pharaonen selbst ihren Einzug in die Welt der ägyptischen Götter gehalten[101]. Umgekehrt konnten ägyptische Götter in fremden Ländern eingeführt werden. Die Bentreschstele, ein in die Regierungszeit Ramses' II. zurückdatiertes, wahrscheinlich in der Perser- oder Ptolemäerzeit verfasstes Pseudepigraph, berichtet, wie der Fürst von Beschten (Baktrien?) Ramses II. gebeten habe, ihm eine zur Austreibung böser Geister mächtige Statue des Chons zu leihen, die seine von einem Dämon besessene Tochter Bentresch heilen sollte; als er die Wirkmacht des Gottes gesehen habe, der das junge Mädchen geheilt hatte, habe der Fürst die Statue bei sich behalten wollen[102]. Dieser Text gehört zwar eher zur Gattung Märchen, als dass er eine historische Realität wiedergäbe, ist aber deshalb doch nicht weniger aufschlussreich, was weit verbreitete Einstellungen angeht: Man hat umso weniger Bedenken, einen fremden Gott zu übernehmen, als seine Macht wohlbekannt ist. Dieselbe Einstellung rechtfertigt auch, dass vom 3. Jahrhundert v. Chr. an in Athen oder Rom ausländische Gottheiten aus Ägypten, Syrien oder Phrygien adoptiert werden.

Die Lagiden und die ägyptische Religion

Es gab keinen vernünftigen Grund, weshalb Ptolemaios, zu Ptolemaios I. geworden, den ägyptischen Göttern hätte abhold sein oder sich wenigstens hätte bemühen sollen, die griechischen Kulte nach Ägypten einzuführen. Schon 311, als er noch Satrap von Ägypten war, hatte Ptolemaios den Göttern von Buto aus Anlass seines Sieges von 312/311 in Syrien Schenkungen gemacht; die Priester von Buto hatten damals ein Dekret erlassen, das die edlen Taten des Satrapen gegenüber den Göttern Ägyptens auflistet[103]. So habe er etwa die Götterbilder, die die Perser angeblich fortgeschafft hatten, sowie die „heiligen Bücher" aus Asien zurückgebracht und den Tempeln zurückgegeben. Da er „gegenüber den Göttern von Ober- und Unterägypten Gutes zu tun bestrebt war", hatten ihn Vornehme aus Unterägypten davon unterrichtet, ein Gebiet, das König Chabbasch (ein ägyptischer Dynast, der, vermutlich nach dem Tode Artaxerxes' III. im Jahr 338, kurzzeitig an der Macht gewesen war) den Göttern von Buto geschenkt hatte, sei ihnen vom „Feind Xerxes" weggenommen worden. Auf ihre Anregung hin habe er beschlossen, Chabbaschs Schenkung zu erneuern:

> Ptolemaios der Satrap, ich habe Das-Land-der-Uto [Wadjet] dem Harendotes, dem Herrn von Pe, und der Uto [Wadjet], der Herrin von Pe und Dep, gegeben von diesem Tag an bis in Ewigkeit zusammen mit allen seinen Städten, allen seinen Ortschaften, allen seinen Hörigen, seinem ganzen Ackerland, allen seinen Gewässern, allen seinen Rindern, allen seinen Vögeln, seinem ganzen Herdenvieh und allen Produkten, die aus ihm hervorgehen, die

101 Unten, III. Kapitel, S. 181–183.

102 Bentreschstele, Louvre C 284: M. Broze, La princesse de Bakhtan.

103 Satrapenstele, Kairo JE 22182: Urk. II, 11–22 [Zitat in der Übersetzung von Dr. Donata Schäfer, Tübingen].

> dort sind seit früher zusammen mit dem, was ihm hinzugefügt wurde, zusammen mit dem Gestifteten, das der König von Ober- und Unterägypten Herr der Beiden Länder Chabbasch, er lebe ewig, gemacht hat.

Im Gegenzug zu diesem Gunsterweis erbitten die Priester von Buto, Ptolemaios möchten „Stärke und Sieg zur Zufriedenheit seines Herzen" geschenkt werden, auf dass „die Furcht vor ihm die fremden Länder erfülle".

Man muss natürlich die pflichtgemäße Emphase und die Klischees dieses Texttyps in Rechnung stellen; das Thema der Rückkehr der Götterbilder nach Ägypten, das im Kanoposdekret zu Ehren von Ptolemaios III. erneut auftritt, entspricht nicht notwendigerweise einer Realität. Aber es stimmt, dass fortan eine Austauschbeziehung zwischen der neuen Macht und dem ägyptischen Klerus besteht.

Das Wohlwollen der Lagidenherrscher gegenüber der traditionellen Religion lässt auch in der Folge nicht nach. Die Formulierungen der Synodendekrete aus dem 3. bis 2. Jahrhundert sind dafür bezeichnend. Die in Kanopos versammelten Priester loben Ptolemaios III. und Berenike dafür, dass sie den ägyptischen Tempeln zahlreiche Wohltaten erwiesen, sich der heiligen Tiere angenommen (das heißt, Kredite für ihre Unterhaltung und ihre Bestattung gegeben) und die Götterbilder nach Ägypten zurückgebracht hätten (was zur damaligen Zeit wenig wahrscheinlich wirkt)[104]. Im Jahr 196 dankt die Synode von Memphis Ptolemaios V. und Kleopatra dafür, dass auch sie Wohltaten über die Priester und Tempel ausgeschüttet hätten, aber in diesem Fall sind die „Wohltaten" sehr viel genauer wiedergegeben[105]. Die Könige, so heißt es, haben die Niederlassungssteuer und die jährliche Reise nach Alexandria für den Klerus abgeschafft und ihm Schuldennachlässe gewährt; sie haben den Tempeln die Befreiung von der Steuer auf den *byssos* (feinstes Leinentuch für den Kultgebrauch) und auf die Weinberge eingeräumt (die letztere Steuer, die *artabieia*, diente im Prinzip dem Aufwand für den Kult der Arsinoe II.); außerdem haben sie sich, wie ihre Vorgänger, der heiligen Tiere angenommen und auch Kulte wiederhergestellt, die vermutlich in finanziellen Schwierigkeiten waren, und Tempel restauriert. Auch hier wieder führt die gängige Phraseologie der Dekrete dazu, dass wir ihre Informationen mit Vorsicht genießen, aber die Steuerbefreiungen und Schuldennachlässe entsprechen ganz realen Maßnahmen: Sie sind es, die den Gegenstand der großen Dekrete des Ptolemaios VIII. im Jahr 108 bilden, in einer Zeit, in der die geschwächte Staatsmacht auf die Unterstützung des Klerus angewiesen ist.

Das markanteste Zeugnis für das Wohlwollen der Könige gegenüber den Göttern Ägyptens ist natürlich der Bau oder die Wiederherstellung ihrer Tempel. Während der ganzen Zeit ist vom Delta bis zum ersten Katarakt eine Reihe von monumentalen Tempeln errichtet oder zumindest begonnen worden, und die Hauptgötter Ägyptens haben davon profitiert: Isis in Behbeit el-Hagar und Philae, Hathor in Dendara und Deir el-Medina, Osiris und Opet in Karnak, Horus in Edfu, Chnum in Esna und Elephantine, Sobek und Haroeris in Kom Ombo... In so entlegenen Gegenden wie den

104 OGIS 56; zu diesem Text: W. Clarysse, Ptolémées et temples.
105 OGIS 90; W. Clarysse, ebd.

Oasen der westlichen Wüste und selbst in Nubien wurden in der Ptolemäerzeit Tempel zu Ehren von Amun in Qasr el-Ghueita und Qasr el-Zayyan (Oase Charga), zu Ehren von Mandulis in Kalabscha gebaut. Alle diese Tempel weisen Kartuschen der Könige auf, unter denen sie errichtet wurden; in den Basreliefs sind diese Könige dargestellt, wie sie, begleitet von ihren Gemahlinnen, zum Kultakt schreiten, und unablässig zählen die Texte ihre Titel und Funktionen auf. In diesem Punkt hat sich seit der Pharaonenzeit anscheinend nichts geändert. Aber es bleibt die Frage, welchen Anteil die Könige an dieser beachtlichen Bautätigkeit wirklich hatten. Man darf annehmen, dass die Arbeiten in den Tempeln von mittlerer Wichtigkeit, das heißt in den kleinen Städten und Dörfern, aus deren eigenen Ressourcen finanziert wurden, insoweit sie über Ländereien verfügten, aber auch dank der Großzügigkeit der Gläubigen: Man kennt mehrere Fälle von Gemeinden, die die Kosten für die Wiederherstellung eines Tempels oder eines Teils eines Tempels übernahmen[106]. In Dendara selbst sagt eine griechische Inschrift, „die Einwohner der Metropole und des Nomos [hätten] den Pronaos für Aphrodite errichtet“[107]. Wenn es sich um große Anlagen wie Edfu oder Philae handelt, scheint es freilich undenkbar, dass die eigenen Ressourcen für den Bau und die Ausschmückung des Gebäudes ausgereicht haben sollten, selbst wenn dieses mit größeren Ländereien versehen war. Es ist wahrscheinlich, dass der Staat eine Subvention zuschoss, aber deren Höhe lässt sich nicht mehr abschätzen[108].

Ein interessanter, ein wenig überraschender Aspekt der Religionspolitik der Lagidenkönige ist das Interesse, das sie für die heiligen Tieren zeigen. Kurz nach seinem Machtantritt macht Ptolemaios II. einen Besuch in der „Burg der Widder von Mendes“, der Residenz des lebenden Widders, der den Gott Banebdjedet verkörpert; es ist, so sagt der Stelentext, der von dem Ereignis berichtet, der erste Besuch des Königs bei den heiligen Tieren – was bedeuten könnte, dass er anschließend noch weitere Tiere besucht hat[109]. Nachdem er hat feststellen müssen, dass die Behausung der Widder aufgrund der „Beschädigungen, die die verfluchten Barbaren [die Perser] ihr zugefügt hatten“, in schlechtem Zustand ist, lässt der König Reparaturarbeiten vornehmen, bewilligt eine Steuerreduzierung und Kredite für die Priester von Mendes zu Ehren „seiner Väter, der sehr erhabenen lebenden Widder“, das heißt der Tiere, die als lebendes Bild des Gottes aufeinander folgten. Im selben Text wird seine Gattin, Königin Arsinoe II., „Geliebte des Widders“ genannt. Im 21. Jahr des Ptolemaios wird anlässlich des Abschlusses der Arbeiten und des Einzugs des Widders in seine neue „Burg“ ein großes Fest gefeiert.

106 Unten, S. 96.

107 Zitiert bei J. Quaegebeur, Documents égyptiens et rôle économique du clergé en Égypte hellénistique, 713, Anm. 20.

108 J. Quaegebeur, Documents égyptiens, 713–715, meint, der Anteil des Staates sei nicht besonders groß gewesen, und unterstreicht die wichtige Rolle, die die Priester selbst bei den Bauarbeiten spielten.

109 H. De Meulenaere/P. MacKay, Mendès II, 173–177; A. Charron, Les animaux et le sacré dans l’Égypte tardive, 120–123.

Das Objekt einer besonderen königlichen Gunst sind die heiligen Stiere. Ptolemaios III. (im Jahr 238) und nach ihm Ptolemaios V. (196 und erneut 182) machen Schenkungen aller Art – „Gold, Silber und Getreide in großer Menge" – an die heiligen Stiere Apis und Mnevis, entweder für die Feier ihres Begräbnisses oder zur Wiederherstellung ihrer Tempel. In Armant erfreut sich auch der Stier Buchis dieser Gunsterweise. Eine Reihe von Stelen aus den Bucheum zeigen Ptolemaios II. und seine Nachfolger (darunter einige römische Kaiser), wie sie dem Buchis ein Opfergabe darbringen[110]. Zu diesen Monumenten gehört auch eine sehr schöne Stele, die Ptolemaios V. zeigt, wie er einem Buchis, der laut Inschrift im 11. Jahr der Regierung geboren und in deren 25. Jahr gestorben ist, die Opfergabe des Feldes darbringt[111]. Später wird dann Ptolemaios VI. im 24. Jahr seiner Regierung der feierlichen Inthronisierung eines Stiers beiwohnen, der bereits einige Jahre zuvor durch königliches Dekret designiert worden ist[112]. Noch später kommt Kleopatra VII. in Begleitung ihres jungen Bruders Ptolemaios XIII. nach Armant, um der Installation eines neuen Buchis beizuwohnen[113].

Ein lebender Löwe, Bild des Gottes Mahes, muss im Tempel von Leontopolis (Tell Moqdam) gehalten worden sein. Mehrere Stelen, die wohl von dort stammen, zeigen einen nicht identifizierten Lagidenkönig, der einem mit der Sonnenscheibe gekrönten, auf einem Piedestal sitzenden Löwen eine Opfergabe darbringt[114].

Der ägyptische Gott aber, der bei den Lagidenkönigen in der höchsten Gunst stand, ist der Gott Ptah von Memphis. Ihre Titulaturen enthalten in der Regel die Formel „Geliebter des Ptah", mit Ausnahme Ptolemaios' IV., und Ptolemaios' XII., die „Geliebte der Isis" genannt werden. Ihre Beziehungen zu den Hohenpriestern des Ptah scheinen ziemlich eng gewesen zu sein. Auch hier wieder mischen sich religiöses und politisches Interesse; dabei spielen die Priester von Memphis eine wesentliche Rolle in der Organisation der Krönungszeremonien und damit auch bei der Proklamation des Königs als Inhabers der legitimen Macht.

Allerdings lässt sich im Verhalten auf religiösem Gebiet bei den Lagiden genauso wenig wie bei ihren Vorläufern, den Pharaonen, eine persönliche Dimension ausmachen. Ihre Familienlegende gab ihnen Dionysos und Herakles zu Ahnherren. Immerhin können wir bei ihnen einige Zeichen der Anhänglichkeit gegenüber einer offiziellen und zugleich populären Gestalt wie Dionysos in der hellenistischen Zeit feststellen. Die dionysische Prozession ist ein zentrales Element des Festes der *Ptolemaia*, das von Ptolemaios II. in Alexandria veranstaltet wird[115]. Ein sehr schöner Kopf des Ptolemaios III. aus Thmuis stellt ihn mit einer Stirnbinde und den kleinen, für Dionysos charakteristischen Stierhörnern dar[116]. Ptolemaios IV. scheint direkter mit dem Kult befasst gewesen

110 R. Mond/O. H. Myers, The Bucheum III, Taf. XXXVII–XLVI; L. Goldbrunner, Buchis, Taf. 1–10.
111 J.-P. Corteggiani, L'Égypte des pharaons au Musée du Caire, 172–174.
112 R. Mond/O. H. Myers, The Bucheum II, 6–9.
113 Ebd. 11–13.
114 Vgl. eine dieser Stelen im Ausstellungskatalog Cleopatra's Egypt, Age of the Ptolemies, Nr. 106, S. 212–213.
115 Unten, V. Kapitel, S. 346–351.
116 Wiedergegeben im Ausstellungskatalog Götter Pharaonen, Nr. 91.

zu sein: Er habe an einem dionysischen, im Rahmen der *teletai* des Gottes veranstalteten *thiasos* teilgenommen und Feste zu dessen Ehren organisiert[117]. Ihm verdanken wir das Dekret, das allen Teilnehmern an Dionysos-*teletai* befiehlt, zur Überprüfung ihrer Titel und ihrer heiligen Bücher (*hieros logos*) nach Alexandria zu kommen: eine ambivalente Maßnahme übrigens, denn sie scheint außer dem Interesse des Königs am Kult auch seinen Willen zur Kontrolle zu verraten[118]. Was Ptolemaios XII. betrifft, so wird er als offiziellen Beinamen den des *Neos Dionysos* annehmen.

Während die Lagiden dem griechischen Gott Dionysos vielleicht persönlich näher standen, haben die Königinnen oft nicht nur eine griechische Göttin, nämlich Aphrodite, zum Vorbild gewählt, sondern auch eine ägyptische Göttin, Isis. Kultische Zeugnisse von ihrer Verbindung oder ihrer Identifikation mit Isis existieren im Fall von Arsinoe II., Berenike II., vielleicht Kleopatra I., Kleopatra III. und Kleopatra VII.[119]. Die letztere soll Plutarch zufolge den Beinamen *Nea Isis* getragen haben, der in den offiziellen Dokumenten nicht verwendet wird, aber durchaus darauf hindeuten könnte, dass sie sich als neue Inkarnation der Göttin verstand[120]. Außerdem berichtet Plutarch, Kleopatra habe jedes Mal, wenn sie ausging, „das heilige Gewand der Isis" getragen; das muss nicht verwundern: Sehr viele Statuen von Lagidenköniginnen stellen sie mit dem Gewand und der Haartracht der Isis dar, sodass oft schwer zu erkennen ist, ob es sich um eine Königin oder um die Göttin selbst handelt[121].

Die Imperatoren und die ägyptische Religion

Als die Römer sich Ägyptens bemächtigen, vollzieht sich ein grundlegender Wandel. Während die Lagiden, die ja physisch auf dem Territorium anwesend waren, notwendigerweiser Kontakte zu den Tempeln und ihrem Klerus hatten, bemühten sich die Kaiser, von denen nur ein kleiner Teil überhaupt nach Ägypten kam, so gut wie gar nicht um einen persönlichen Kontakt zu ihren ägyptischen Untertanen und interessierten sich wahrscheinlich auch genauso wenig für ihre religiösen Überzeugungen und Praktiken. Es lag nicht im Interesse der römischen Macht, in diesen Bereich einzugreifen, sofern die religiösen Institutionen ihr Regierungssystem nicht behinderten; in allen eroberten Gebieten betrieb Rom eine Neutralitätspolitik. Im Übrigen konnte die Pharaonenideologie diesem System nur dienlich sein, da sie den Repräsentanten jedweder Macht legitimierte[122].

Eine der ersten Gesten Oktavians, als er sich anschickte, Ägypten zu erobern, zeigt deutlich den Unterschied in den Einstellungen. Mit einem verächtlichen Kommentar lehnt er es ab, dem Apisstier einen Besuch zu machen: Er habe die Gewohnheit, sagt

117 Plutarch, Kleomenes, 33, 2; 34, 2; 36, 7.

118 BGU 1211; M.-T. Lenger, Corpus des ordonnances des Ptolémées (COP), Nr. 29, S. 68–71.

119 P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria, 240–245.

120 Plutarch, Antonius, 54.

121 Vgl. mehrere Beispiele in: Cleopatra's Egypt, Nr. 62, 68, 69; vgl. auch S. Walker/P. Higgs (Hrsg.), Cleopatra of Egypt, from History to Myth, Nr. 164.

122 Unten, S. 97–103.

er, den Göttern Verehrung zu erweisen, nicht aber den Ochsen (*theous all'ouchi bous proskunein*)[123]. Als aber Germanicus im Jahr 19 n. Chr. eine Ägyptenreise unternimmt – ohne Tiberius um Erlaubnis zu fragen, was dieser ihm sehr übel nimmt –, besucht er den Apisstier; dass das Tier sich weigert, aus Germanicus' Hand zu fressen, wird als ein Vorzeichen für dessen nahen Tod gedeutet werden[124]. Sein Verhalten, das Interesse, das er für die antiken Monumente bekundet, scheint jedenfalls bei den Ägyptern gut anzukommen[125]. Noch später wohnt Titus – der noch kein Kaiser ist –, in Memphis einer Inthronisierungs- oder Bestattungszeremonie zu Ehren des Apis bei[126]. Die Flavier hatten offenkundig eine besondere Bindung zu Ägypten: In Alexandria war im Jahr 69 Vespasian von den Legionen Ägyptens zum Imperator proklamiert worden. Die Überlieferung will, dass er in den Serapis-Tempel gegangen sei, um sich bei dem Gott Hilfe zu holen, und er habe sogar auf dessen Veranlassung Wunder vollbracht[127]. Ein Sonderfall ist Hadrian, der sich sehr wohl persönlich für die ägyptische Zivilisation und Religion interessiert zu haben scheint. Im Lauf seiner Ägyptenreise im Jahr 130/131 besucht er mehrere Tempel, insbesondere im Fajjum und in Hermupolis, aber auch in Alexandria, wo im Bezirk des Serapeums eine Kapelle zu seinen Ehren errichtet wird; eine alexandrinische Münze von 132/133 zeigt Serapis, wie er Hadrian als *synnaos theos* empfängt[128]. Einige Jahre zuvor, 121, scheint er bei einem Konflikt interveniert zu haben, in den die Einwohner von Alexandria und die Bürger von Memphis wegen der Inthronisierung eines neuen Apis geraten waren, den die Alexandriner wohl lieber bei sich behalten wollten. Aus diesen Jahren könnte die großartige, im Serapeum entdeckte Basaltstatue des Apisstiers datieren, die dem Serapis und den *synnaoi theoi* für Hadrians Heil geweiht war[129]. Mark Aurel, Septimius Severus, Caracalla, dann auch Diokletian besuchten Ägypten mit unterschiedlichem Erfolg: Der Besuch Caracallas, der es gewagt hatte, dem Serapis-Tempel ausgerechnet jenes Schwert zu offerieren, mit dem er seinen Bruder Geta getötet hatte, stand im Zeichen eines Massakers an der Bevölkerung Alexandrias[130]. Solche Besuche können durch die Neugier auf die alte Zivilisation Ägyptens motiviert gewesen sein; aber natürlich hatten sie auch eine politische Dimension: Wenn Septimius Severus nach Ägypten geht, dann vielleicht in der Absicht, seine Autorität über eine Provinz zu stärken, die einige Jahre zuvor Partei für einen seiner Rivalen um den Zugang zur Macht, Pescennius Niger, ergriffen hat. Jedenfalls scheint das Interesse, das ein Imperator persönlich für die ägyptische Religion empfinden mochte und wie es sich bei Caligula, Nero, Domitian, Hadrian oder Com-

123 Cassius Dio, Römische Geschichte, LI, 16, 5; Sueton, Augustus, 93. Vgl. K. A. D. Smelik/E. A. Hemelrijk, Who knows what monsters demented Egypt Worships? 1938 ff.
124 Plinius, Historia naturalis, VIII, 71.
125 D. G. Weingärtner, Die Ägyptenreise des Germanicus.
126 Sueton, Titus, 5.
127 Tacitus, Historiae, IV, 81; Sueton, Vespasian, 7, 2; Ph. Derchain, La visite de Vespasien au Sérapéum d'Alexandrie.
128 J. Vogt, Die alexandrinischen Münzen, 105.
129 G. Botti, L'Apis de l'empereur Hadrien trouvé dans le Sérapéum d'Alexandrie, 27–36.
130 Cassius Dio, Römische Geschichte, LXXVIII, 22–23.

modus mehr oder weniger offen zeigte, innerhalb oder außerhalb von Ägypten keine Konsequenz für seine Politik gegenüber den ägyptischen Kulten gehabt zu haben[131].

Nun, die ägyptische Religion hatte zwar nicht viel von den Eroberern zu erwarten, eine schlechte Behandlung von deren Seite musste sie aber genauso wenig befürchten. Es scheint zumindest in der ersten Zeit kein Bruch mit der alten Ordnung eingetreten zu sein; in den Dokumenten aus den Reihen des Klerus nimmt der Imperator ganz zwanglos den Platz des Lagidenkönigs ein. So erinnern in einer an den Präfekten von Ägypten gerichteten Petition die Priester der Isis, Serapis, Harpsenesis und Asklepios von Busiris im mittelägyptischen Gau Herakleopolites an die lange Zeit, während deren sie ihre Ämter ausgeübt haben: „von der Zeit der Königin an bis ins 25. Jahr des göttlichen Caesars Augustus“ – als hätte es keine Unterbrechung der Kontinuität gegeben und als hätte sich die Weitergabe der Macht problemlos vollzogen[132]. Mit anderen Worten: Es hat zwar Widerstände gegen die Aneignung Ägyptens durch die Römer gegeben, und die ersten Präfekten mussten Rückeroberungsexpeditionen in die Region Theben und bis nach Nubien unternehmen, aber der Klerus scheint die neue Macht ohne allzu großes Zögern akzeptiert zu haben. Und es stimmt, dass das System zumindest in den ersten beiden Jahrhunderten unserer Zeitrechnung ganz normal funktionierte. Die großen Tempel werden unterhalten, es werden sogar umfangreiche Bauarbeiten weitergeführt, insbesondere in Dendara, Esna, Kom Ombo und Philae. In Kom Ombo arbeitet man unter den Severern, in Esna bis zur Herrschaft des Decius (Mitte des 3. Jahrhunderts). Neue Tempel werden erbaut: in Karanis im Fajjum zu Ehren von Petesuchos und Pnepheros, in Deir esch-Schelwit in der Region Theben zu Ehren der Isis, in Deir el-Hagar in der Oase Dachla zu Ehren Amuns, in Dusch in der Oase Charga zu Ehren von Osiris und Isis. Es sind Tempel von mittlerer Größe, und man darf annehmen, dass es im Wesentlichen die lokale Bevölkerung war, die ihren Bau finanziert hat. Bisweilen hat sogar ein reicher Privatmann die Kosten übernommen wie im Fall des kleinen Tempels von Ras el-Soda in der Nähe von Alexandria, der im 2. Jahrhundert von einem gewissen Isidoros als Dank an die Göttin Isis für die Rettung bei einem Wagenunfall gebaut worden ist. Ob sie nun lokale oder individuelle Initiativen sind – diese Bauten zeugen auf jeden Fall von der Vitalität der traditionellen ägyptischen Religion, auch wenn sich der Staat nur wenig oder gar nicht beteiligt hat.

Die römische Macht konnte die ägyptische Religion in ihrem gewohnten Raum sich entwickeln lassen und sie sogar zu ihrem Nutzen gebrauchen. Es kam aber nicht in Frage, dass sie die Tempel oder deren Personal aus ihrer Kontrolle entließ. Auf das relative Gleichgewicht zwischen der Staatsmacht und dem Klerus, das sich in der Ptolemäerzeit eingependelt hat, werden erheblich gespanntere Beziehungen folgen, deren Ergebnis ein allmählicher Schwund der Bedeutung und des Einflusses des Klerus in der durch die Eroberung entstandenen, veränderten Gesellschaft sein wird[133].

131 M. Malaise, Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie, 385–449.
132 BGU 1198.
133 Unten, S. 108–110.

Die politisch-religiöse Ideologie und ihr Funktionieren

Seit dem Beginn des dritten Jahrtausends ist das Bild des Pharao als Repräsentant der Götter auf Erden, als unverzichtbarer Mittler zwischen Göttern und Menschen und Verantwortlicher für die Ordnung der Gesellschaft und der Welt in allen Wechselfällen der Geschichte immer in Geltung geblieben. Wir haben oben den Abstand zwischen dem Idealbild und einer weit weniger glorreichen Realität, zwischen der divinisierten königlichen Funktion und der Person des Königs, die sich irren kann, aufzeigen können[134]. Doch im Wesentlichen bleibt die Fiktion bestehen und liefert der Macht eine außerordentlich wirksame Ideologie. Die Sakralisierung des Herrschers war ein Element der Rechtfertigung und Konsolidierung der pharaonischen Monarchie und zugleich ein Stabilisierungsfaktor für die sozialen Verhältnisse, insofern sie nämlich die Botmäßigkeit gegenüber der Macht legitimierte. Wie Maurice Godelier im Fall archaischer Gesellschaften zutreffend analysiert hat, wird die Abhängigkeit „bejaht und akzeptiert, weil die Ideologie von Herrschenden und Beherrschten geteilt wird". Es kann also in jeder Ideologie, ob religiös oder politisch oder – wie in Ägypten – beides zugleich, „die Quelle eines Zwangs ohne Gewalt" geben[135]. Natürlich fehlte die Gewalt nicht völlig in den politischen und gesellschaftlichen Beziehungen, weder in der Pharaonenzeit noch in der Ptolemäerzeit oder in der römischen Epoche. Ägypten als Staat hat sich am Ende einer Reihe von Kämpfen bilden müssen; Alexander hat das Land „mit der Lanze" erobert, und die Römer haben sich seiner mit ihren Streitkräften bemächtigt. Und auch die Verwaltungsmethoden scheinen in jeder Epoche oft recht brutal gewesen zu sein. Doch das Bild einer unangreifbaren, weil sakralen Macht bleibt intakt und wirkt zugunsten der Lagiden und danach ihrer Nachfolger, der Imperatoren.

Alexander war der erste gewesen, der verstanden hatte, wie wichtig seine Anerkennung als legitimer Nachfolger der Pharaonen war. Wir wissen nicht sicher, ob er sich in Memphis nach dem ägyptischen Ritual hat krönen lassen. Aber als er nach Siwa geht, um das Ammon-Orakel zu befragen, wird er von den Priestern ganz selbstverständlich als „Sohn Amuns" empfangen und ins Innere des Sanktuars eingelassen, eine Prärogative des Pharao, der in allen Tempeln Ägyptens als Priester gilt. Dieser Besuch hat die Legende in Gang gesetzt, der zufolge Alexander sich vom Orakel des Zeus Ammon als Gott anerkennen lassen wollte. In Wirklichkeit reichen die Bräuche der damaligen Zeit und das Prestige des Tempels durchaus hin, seinen Schritt zu erklären: Alexander hat ja vielleicht ganz einfach gefragt, ob es opportun war oder nicht, seine Expedition fortzusetzen, und welche Ergebnisse er davon erwarten konnte; so hatte es ja auch Kroisos vor ihm gemacht, als er in den Krieg gegen Kyros zog. In der Folgezeit kommen verschiedene Traditionen über die wunderbare Geburt Alexanders in Umlauf; sie wird entweder Zeus Ammon oder dem letzten „indigenen" Pharao, Nektanebos, zugeschrieben, was den Vorteil hatte, dass Alexander dadurch in eine echt ägyptische Abstammungs-

134 Oben, S. 74, 82.
135 M. Godelier, Horizons, trajets marxistes en anthropologie II, 237.

linie eingereiht wurde[136]. Jedenfalls werden von da an Alexander selbst, sein Sohn und dann alle Lagiden nach ihnen vom Klerus und wahrscheinlich auch von der ägyptischen Bevölkerung als die wahren Nachfolger der Pharaonen angesehen.

Ptolemaios I. scheint nicht in Memphis gekrönt worden zu sein; möglich, dass Ptolemaios II. es erlebt hat, und auf jeden Fall wird es ab dem Ende des 3. Jahrhunderts zur Regel. Die Übernahme dieser Praxis verrät vielleicht eine gewisse „Ägyptianisierung" der Macht, die damals stärker genötigt ist, die Unterstützung der Ägypter zu suchen, da die griechische Immigration allmählich versiegt.

Jedenfalls sind alle Könige von Alexander bis zu Kleopatra VII. in den Basreliefs der Tempel in derselben rituellen Haltung wie ihre Vorgänger dargestellt. Wir sehen sie überall die Riten bei der Gründung eines Tempels vollziehen, wie etwa Ptolemaios III. in Edfu; wir sehen sie überall die Opferriten für die Götter zelebrieren. Die Texte, die diese Darstellungen begleiten, zeigen, wie sehr die Lagiden und ihre Gemahlinnen in das traditionelle religiöse Universum integriert sind; das bezeugt unter vielen anderen ein Text des Mammisi von Philae:

> Horus der Jüngling, über dessen Leben man sich freut, auf dem Thron seines Vaters, mit angenehmem Wesen, herrlich in seinem Erglänzen, zusammen mit dem lebenden Apis. Der der beiden Herrinnen, der das Herz der Beiden Länder erfreut, Goldhorus, groß an Kraft. Herr der Jubiläen, wie sein Vater Ptah-Tenen, der Vater der Götter, König wie Re, König von Ober- und Unterägypten, Erbe der Epiphanen, der Erwählte des Ptah, der die Maat des Re verwirklicht, lebendes Bild des Amon, Sohn des Re, Ptolemäus [VIII.], der ewig lebt, der von Ptah Geliebte, [und seine Frau, die Herrscherin der Beiden Länder, Kleopatra III.], die Euergeten...[137].

Seit Mitte des 3. Jahrhunderts werden die Könige in den ägyptischen Tempeln mit den Göttern assoziiert. Arsinoe II. ist die erste, die in diesen Genuss kommt; eine Stele in Mendes gibt kurz nach ihrem Tod in Jahr 270 an, Ptolemaios habe befohlen, ihre Statue solle in allen Tempeln Ägyptens aufgestellt werden, und zahlreiche Dokumente zeigen, in Hieroglyphenschrift oder auf Griechisch, dass diese Maßnahme wirkungsvoll war[138]. Unter Ptolemaios III. führt die Synode der in Kanopos versammelten Priester „an dem Tag, an dem der Stern der Isis aufsteigt" (das heißt am ersten Tag der Überschwemmung), ein Fest zu Ehren des Königspaars ein und beschließt ferner, in den Tempeln eine Statue ihrer Tochter, der gerade verstorbenen jungen Prinzessin Berenike, aufzustellen[139]. Zu Anfang des 2. Jahrhunderts dekretiert die Synode von Memphis, in allen Tempeln des Landes sei eine Statue des Königs (Ptolemaios V.) aufzurichten und sie solle einen Kult gleich dem der traditionellen Götter genießen:

136 Pseudo-Kallisthenes, Der Alexanderroman, I, 1–12.

137 H. Junker/E. Winter, Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä, 3.

138 Urk. II, 41; J. Quaegebeur, Documents concerning a cult of Arsinoë Philadelphos at Memphis, 242–243.

139 OGIS 56 (238 v. Chr.).

> Die Priester aller Tempel im Lande haben beschlossen, [...] in jedem Tempel an der sichtbarsten Stelle ein Standbild des ewig lebenden Königs Ptolemaios, des Gottes Epiphanes Eucharistos, aufzustellen, das den Namen „Ptolemaios, der Verteidiger von Ägypten" tragen, neben dem der Hauptgott des Tempels stehen und ihm die Siegeswaffe überreichen soll, und alle sollen in ägyptischem Stil angefertigt werden; und alle Priester sollen den Standbildern dreimal am Tage huldigen und ihnen die heiligen Gewänder anlegen und alle anderen üblichen Ehrungen erweisen, wie sie den übrigen Göttern an den ägyptischen Festtagen zuteil werden; und für den König Ptolemaios, den Gott Epiphanes Eucharistos, von König Ptolemaios und Königin Arsinoe hergekommen, den Göttern Philopatores, in jedem der Tempel eine Statue und einen goldenen Schrein zu errichten und ihn im inneren Gemach bei den anderen Schreinen aufzustellen; und bei den großen Festen, an denen die Schreine in der Prozession mitgetragen werden, soll auch der Schrein des Gottes Epiphanes Eucharistos in der Prozession mitgetragen werden[140].

Außerdem stimmt dasselbe Dekret ein Loblied auf den König an, weil er Aufständische besiegt und vernichtet habe, die sich der Stadt Lykopolis im Delta bemächtigt hatten. Hier haben wir ein Beispiel für das effiziente Funktionieren der Ideologie: Die in Memphis versammelten Priester unterstützen gegen ihre Landsleute, die sie als ruchlos und gottlos qualifizieren, einen griechischen König, der in ihren Augen der neue Horus, der Verteidiger der Maat, ist. Ein paar Jahre später, nachdem Ptolemaios V. Oberägypten, das sich unter der Führung „indigener" Könige zwanzig Jahre lang abgespalten hatte, zurückerobert hat, verurteilen die in Philae versammelten Priester im Jahr 186 per Dekret seine Gegner – Ägypter –, weil sie „Feinde der Götter" seien. Ein Mal mehr verkörpert der Lagide die von den Göttern eingerichtete Ordnung gegenüber jenen, die diese Ordnung haben stören wollen.

Dass die Zustimmung einhellig war, ist keineswegs sicher. Das zeigen die Aufstandsbewegungen, die in Ägypten im Lauf des 2. und 1. Jahrhunderts losbrechen, obschon ihre Motivationen, deren wichtigste das erdrückende Steuersystem ist, viel eher wirtschaftlich als politisch sind[141]. Die biographische Inschrift des Pascherienptah, eines Hohenpriesters des Ptah in Memphis unter Ptolemaios XII., bezeichnet letzteren mit der Formel „der König der Ionier, dessen Palast am Ufer des griechischen Meeres liegt", was darauf hindeuten dürfte, dass der Herrscher nicht einfachhin als ein ägyptischer Pharao angesehen wird; dennoch scheinen die Beziehungen zwischen dem König und den Priestern von Memphis sehr gut gewesen zu sein, und derselbe Pascherienptah trug den Titel „Prophet des Pharao", was darauf hindeutet, dass er persönlich mit dem Kult des Königs betraut war[142]. Schon auf der Satrapenstele[143] hieß Alexandria „die Festung des Königs von Ober- und Unterägypten, erwählt von Amun, geliebt vom Ka des Re, Sohn des Re, Alexander, am Ufer des Großen Grünen Meers der Griechen", was zum einen anzeigt, dass der König in Ägypten integriert war, zum anderen aber, dass die neue Hauptstadt als fremd empfunden wurde. Im Übrigen zirkulierten noch

140 OGIS 90 (196 v. Chr.).

141 A.-E. Veïsse, Les „révoltes indigènes".

142 Stele Harris, BM 886; Ph. Derchain, Le pique-nique de l'Aulète.

143 Oben, S. 90 [Zitat in der Übersetzung von Donata Schäfer].

in der Römerzeit auf Demotisch und Griechisch verfasste prophetische Texte, darunter einige scharf antigriechische. Sie müssen in der letzten Zeit der Perserherrschaft und während der Epoche der makedonischen Eroberung in priesterlichen Kreisen Mittel- oder Oberägyptens entstanden sein. So stigmatisiert das *Töpferorakel* die „gottlosen Typhonier“, das heißt die Griechen, und ihre Stadt Alexandria und sagt die unmittelbar bevorstehende Rückkehr eines „aus dem Süden gekommenen“ Königs voraus, das heißt eines Ägypters, der die Ordnung und den Wohlstand des Landes wiederherstellen werde[144]. Es ist freilich schwierig, die Wirkung dieses Texttyps auf die Öffentlichkeit einzuschätzen; immerhin aber hat er in einem gegebenen Augenblick in bestimmten Milieus eine Hoffnung auf Befreiung von und auf Revanche an einer fremden Herrschaft zum Ausdruck gebracht.

Das traditionelle Bild von der Macht des Pharao und ihren religiösen Grundlagen bleibt zwar vorherrschend, aber in Ägypten erscheint, wahrscheinlich schon zur Zeit Ptolemaios' I., auch noch ein anderes Bild, und zwar griechischen Ursprungs. In stoisch orientierten Philosophenkreisen hatte sich im 4. Jahrhundert v. Chr. eine Reflexion über die Funktion des Königs herausgebildet, die möglicherweise in einer Beziehung zum Aufstieg der makedonischen Monarchie stand. Von jetzt an werden die „Tugenden“ definiert, dank deren allein die Könige des Regierens würdig sind und die sie selbst leben müssen. Der König verkörpert die Gerechtigkeit, er ist der *nomos empsychos*, das lebendige Gesetz, die Quelle jeder Gesetzgebung. Er verkörpert die Tapferkeit, dank ihm genießt sein Königreich Schutz vor den Feinden, und seine Einwohner leben in Sicherheit. Er verkörpert die *philanthropia*, das Wohlwollen und die Großzügigkeit, die das Wohlergehen der Untertanen garantieren. Und schließlich verkörpert er die Frömmigkeit gegenüber den Göttern, seinen Ahnen und Schutzherren, deren Tempel er bauen und deren Kult er pflegen muss. Auf diese – in vielen Fällen sehr zu Unrecht behaupteten – Tugenden stützt sich die königliche Propaganda, die von den offiziellen Epitheta der Könige und von ihrer Münzprägung verbreitet wird. Die Lagiden lassen sich *Soter* (Retter, Heiland), *Euergetes* (Wohltäter), *Epiphanes* (Der sich gleich einem Gott Offenbarende) nennen – Epitheta, die sie neben die griechischen Götter Zeus oder Dionysos rücken. Die auf ihren Münzen zu sehenden Symbole haben eine analoge Bedeutung: Adler und Blitz des Zeus, die auf den Münzen von Ptolemaios I. bis zu Kleopatra VII. erscheinen; Füllhorn der Königinnen Arsinoe II., Berenike II., Kleopatra I.; Strahlenkrone des Helios auf den Bildern von Ptolemaios III. Die überall verbreiteten Münzen sind also eine vorzügliche Stütze für die königliche Propaganda. Ebenso die durch Skulpturen oder Fayencegefäße beförderten zahlreichen Bilder von Königinnen mit dem Füllhorn, dem Symbol des Wohlstands, den sie ihrem Volk bringen. Willfährige Schriftsteller machen sich zu Propagandisten der Tugenden des Königs und der Wohltaten, die daraus für seine Untertanen erwachsen:

> Alle die Kön'ge zusamt aufwög' er an Fülle des Reichtums,
> So viel jeglichen Tag geht allher ein in sein Schatzhaus,

144 F. Dunand, L'Oracle du Potier.

Und es bestellen die Völker ihr Werk, jedwedes in Ruhe,
Denn kein Feind, durchschreitend den scheusalwimmelnden Nilstrom,
Hat vom Land her je in den Dörfern erhoben den Schlachtruf,
Noch vom beflügelten Schiff ans Ufer ist einer gesprungen,
Waffengerüstet, hinweg die ägyptischen Rinder zu treiben:
So ist der Mann, der Sitz in den breiten Gefilden genommen,
Kundig zu schwingen den Speer, blondlockig ums Haupt, Ptolemaios.
Eilferig ist er bedacht, all' was er ererbte, zu schirmen,
Wie es des Königes Amt, und andres erwirbt er sich selber.
Doch nicht nutzlos liegt in dem vollen Palast ihm das Gold da,
So wie der Ameis' Reichtum, der mühenden, immer ihr lagert,
Sondern es haben des viel die gefeierten Häuser der Götter,
Da stets Erstlingsopfer und andere Gaben er dar bringt;
Viel auch wurde gereicht an tapfere Völkerbeherrscher,
Viel an Städte gegeben und viel den wackern Genossen.[145]

Theokrit feiert Ptolemaios II. „gleich den anderen Halbgöttern". Als Berenike II. eine Locke ihres Haars der Aphrodite als Exvoto darbringt, um die siegreiche Heimkehr ihres Gatten zu feiern, besingt Kallimachos das Erscheinen dieser Locke als das eines neuen Gestirns am Himmel. Ein Schritt weiter war getan, als Ptolemaios II. einen Kult *à la grecque* für seine Gemahlin Arsinoe und danach für das Paar einführte, das er selbst auch noch nach dem Tod seiner Gattin mit dieser bildete[146]. Der königliche Kult vermochte ein Instrument der Einigung für eine Bevölkerung aus Immigranten sehr unterschiedlicher Herkunft zu bilden, vor allem aber war er ein Mittel, in ihren Augen eine Macht zu sakralisieren und damit zu legitimieren, die alles in allem ursprünglich doch lediglich die Macht eines Generals war, der mehr Glück gehabt hatte als die anderen. Die Rechtfertigung der monarchischen Macht mittels der Königstugenden ging in dieselbe Richtung wie die politisch-religiöse Ideologie der Pharaonen, auch wenn diese auf ganz anderen Grundlagen aufgebaut war. So bestanden in Ägypten zwei komplementäre Ideologien: die ägyptische, die die Legitimität des Königs darin sah, dass er der Garant des Gleichgewichts der Welt und das unverzichtbare Scharnier der Gesellschaft war, und die griechische, der zufolge der König seine Legitimität daraus bezog, dass er die für diese Gesellschaft unverzichtbaren Werte verkörperte.

Die Ideologie, die den hellenistischen Monarchien als Stütze diente, verschwand mit ihnen, das heißt mit der fortschreitenden Eroberung ihrer alten Territorien durch die Römer. In Ägypten aber überlebte die Pharaonenideologie die römische Eroberung. Die Kleriker Ägyptens haben die Imperatoren als Nachfolger der Pharaonen anerkannt. Das hatten sie bereits bei den persischen Königen getan, die sich nicht häufiger als die Imperatoren auf ägyptischem Gebiet aufhielten. Zur Zeit des Augustus wird der Imperator in allen Tempeln, in denen noch Betrieb herrscht, besonders in Philae und Kalabscha, in derselben Kleidung und bei denselben Aktivitäten dargestellt wie

145 Theokrit, Idyllen, XVII, Lob des Ptolemaios, V. 95–111; dt. nach: Theokritos, Idyllen, in: Ders., Bion und Moschos, Stuttgart 1883, 95.
146 Unten, III. Kapitel, S. 187.

seine Vorgänger, das heißt, er wird stets als der Hohepriester *par excellence* betrachtet, dessen Handeln die göttliche Macht auf Erden wahrt. In Philae wird Augustus gezeigt, wie er Isis, Harpokrates, Amun oder Hathor opfert, und genannt wird er „König von Ober- und Unterägypten, Herr der Beiden Länder, Autokrator, Sohn des Re, Herr der Kronen, Caesar, der ewig lebt, der von Ptah und Isis Geliebte“[147]. Wenn er dem Osiris opfert, wird er als „der gute Gott, der Sohn des Schu, der treffliche Erbe des Fürsten der Götter“, bezeichnet; und in einer anderen Opferszene ist er „der gute Gott, der Nil Ägyptens, der die Horusländer mit Speisen überflutet“[148].

Die Fiktion, der zufolge der Imperator die doppelte – irdische und himmlische – Funktion ausübt, die einst der Pharao innehatte, bleibt in Geltung, wie die Texte der Tempel bezeugen, bis deren Niedergang beginnt, das heißt um die Mitte des 3. Jahrhunderts. Unter Trajan, in dessen Zeit die großen Arbeiten in Esna ausgeführt werden, glorifizieren einzelne Texte den Imperator, den sie dem jungen Gott gleichstellen, dessen Geburt man feiert:

> Chnum-Re, Herr von Esna, spricht: Meine Arme sind mächtig, dich nach meiner Weise zu bilden, mein geliebter Sohn, Pharao, der ewig lebt! […] Wie schön ist deine Frieden stiftende Ankunft, König des Südens und des Nordens, Autokrator Kaisaros, Sohn des Re, Herr der Kronen, Trajan der Behütete! […] Du leuchtest unter den (anderen?) Häusern, denn dein Haus ist groß an der Spitze des Landes, gleich Re, wenn er aus Nut hervorgeht. Und du ergreifst die Macht über das ganze Land mit deinem Erscheinen, dank dem Ruhm, mit dem ich dich begabt habe unter allen, die ich gebildet […][149].

Diese Texte stehen in einer langen Tradition. Allerdings hat sich in der Römerzeit in den Königstitulaturen, die sozusagen „Regierungsprogramme“ darstellen, eine signifikante Änderung vollzogen. Eine neue Formel, „Der, dessen Macht in der von ihm geliebten, vorzüglichen Stadt Rom unvergleichlich ist“, markiert deutlich den Unterschied zwischen dem neuen Pharao und seinen Vorgängern: Er herrscht über Ägypten, aber von Rom aus; das Zentrum der Macht hat sich verschoben[150].

Im Übrigen lässt sich nur schwer sagen, ob die Imperatoren Objekt eines auf ägyptische Weise in den ägyptischen Tempeln begangenen Kults sein konnten, auch wenn dort durchaus ihre Statuen aufgestellt wurden. Die einzigen eindeutigen Dokumente sind zwei Stelen aus Memphis aus augusteischer Zeit, die einen Propheten des Ptah, Pascheriimen, erwähnen, der zugleich auch als „Prophet des Caesars“ bezeichnet wird[151]. Möglicherweise haben die einstigen außergewöhnlichen Beziehungen zwischen den Ptolemäern und den Hohenpriestern Ptahs in Memphis die letzteren dazu veranlasst, nach dem Zerfall der Lagidendynastie die Gunst des neuen Herrn Ägyptens zu suchen, indem sie in den ehrwürdigsten Tempeln des Landes einen Kult zu

147 H. Junker/E. Winter, Geburtshaus, 257.
148 Ebd., 259 bzw. 263.
149 S. Sauneron, Esna V, Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme, 194–196.
150 J.-C. Grenier, L'Empereur et le Pharaon.
151 Stelen BM 184 und 188; E. Revillout, Un prophète d'Auguste et sa famille; J. Quaegebeur, Contribution à la prosopographie des prêtres memphites à l'époque ptolémaïque.

seinen Ehren einführten. Doch nach der Herrschaft des Augustus schwindet in Memphis wie andernorts jede Spur von einem Imperatorenkult in den Tempeln. Die Formel „die Opfer und Libationen für den Gott und Herrn, den Caesar autocrator“, die in den Dokumenten aus der Kaiserzeit immer wieder erscheint, entspricht keinem Kult *à l'égyptienne*. Es gibt da einen wichtigen Unterschied zu den in der Lagidenzeit geltenden Praktiken. Die Ptolemäer, die sich in Ägypten selbst oft mit Krisensituationen konfrontiert sahen, mussten darauf bedacht sein, die Zustimmung ihrer Untertanen zu gewinnen; dazu förderten sie selbst oder durch den Klerus das Thema der Sakralität ihrer Macht. Dass die Imperatoren sich groß darum gekümmert hätten, das Einverständnis der Ägypter mit dem neuen Herrschaftssystem einzuholen, das sie ihnen aufgezwungen hatten, ist dagegen keineswegs sicher. Das Land war administrativ und militärisch in festen Händen; eine gewisse Sorge, die Unterdrückung der Einwohner nicht zu übertreiben, konnte sich wohl äußern, wie der berühmte Ausspruch des Tiberius besagt: „Man muss das Schaf scheren, nicht häuten“, aber die Hauptsorge blieb eben doch die maximale Ausbeutung der ägyptischen Ressourcen. Und da nun einmal die Loyalität gegenüber dem Herrscher in den Bildern und Texten der Tempel proklamiert wurde, konnten sich die römischen Staatslenker damit begnügen, die Pharaonenideologie zu ihren Gunsten wirken zu lassen, ohne auf der Ebene des Kultes unmittelbar tätig zu werden.

Macht und Klerus

Es wird ziemlich schwierig, sich einen Überblick über die Situation des ägyptischen Klerus zur Zeit der makedonischen Eroberung zu verschaffen, umso mehr, als die materiellen Existenz- und Arbeitsbedingungen von einem Tempel zum anderen stark differieren konnten. Der Klerus blieb eine stark hierarchisch gegliederte Klasse, die das Wissen und die Macht besaß und wirtschaftlich privilegiert war. Die Besetzung des Landes durch die Perser scheint die materielle Lage der Tempel nicht sehr beeinträchtigt zu haben, außer vielleicht im Lauf der zweiten persischen Besatzung, die härter, aber auch viel kürzer war als die vorausgegangene.

In der Ptolemäerzeit

Die Rolle des Klerus in der Gesellschaft ist beträchtlich[152]. Seit Langem schon übt er nicht mehr die direkte Macht aus, wie es zeitweilig in der Epoche der Priesterkönige von Theben zu Anfang des ersten Jahrtausends war, aber noch immer liefert er der Macht ihren ideologischen Unterbau, die Quelle ihrer Legitimität[153]. Am Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. sind seine Organisation und seine Funktionen geblieben, was sie zur Pharaonenzeit waren. Es ist jedoch wahrscheinlich, dass sich seine Tendenz, sich

152 Unten, V. Kapitel, S. 359–367.
153 Oben, S. 84 ff.

als Berufskaste zu konstituieren, verstärkt hat. Im 5. Jahrhundert v. Chr. betont Herodot diesen „geschlossenen" Aspekt der Priesterklasse, innerhalb deren die Aufgaben vom Vater auf den Sohn weitergegeben wurden (ohne dass die Frauen davon ausgeschlossen wären), und die Priestergenealogien, die wir dank der Papyri und Inschriften aus der Ptolemäerzeit zu rekonstruieren vermögen, bestätigen das Zeugnis des Historikers. Die Familie der Hohenpriester des Ptah in Memphis, die von der ersten Hälfte des 3. bis zum Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr. bekannt ist, bildet ein beeindruckendes Beispiel dafür[154]. Die Priester stellen allerdings keine von der restlichen Bevölkerung getrennte Kaste dar. Ihre Kollegien sind in vier „Phylen" eingeteilt, die im Tempel abwechselnd ihren Dienst versehen; daher kommt es wie in früherer Zeit immer wieder zu einer Verbindung priesterlicher Funktionen mit zivilen oder militärischen Aufgaben oder aber, auf den unteren Leitersprossen der Priesterhierarchie, mit künstlerischen oder landwirtschaftlichen Tätigkeiten. Das heißt, dass es faktisch zwischen der Welt der Tempel und der Zivilgesellschaft vielfältige Übergänge gibt.

Allerdings bestehen wie schon in der Vergangenheit sicherlich beachtliche Unterschiede in Status und Lebensstil zwischen dem Verantwortlichen eines großen Heiligtums, der in einer Gauhauptstadt lebt, wie Petosiris, der Hohepriester des Thot in Hermupolis in den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts, dessen prächtiges Grab seine hohe Stellung anzeigt, und dem Priester an einem kleinen örtlichen Tempel, der oft Eigentümer und einziger Verweser seines Kultorts ist; und es gibt eine ganze Reihe von Zwischenstufen. Was Wissen und Kompetenzen angeht, ist die Vielfalt wahrscheinlich genauso groß. Man darf annehmen, dass die hohen Persönlichkeiten des Staates, häufig ehrenhalber Träger von hohen Priesterämtern, diese lediglich theoretisch ausübten; hingegen waren diejenigen, die mit dem täglichen Ritual in den Tempeln und mit der Feier der Feste betraut waren, zwangsläufig Spezialisten mit einem hohen Grad an Kompetenz. Neben ihnen aber fiel ein komplettes Hilfspersonal an; seine Aufgabe war es, das Material für die Opfer zu besorgen und den Tempel zu bewachen und zu unterhalten.

Alexander und seine Nachfolger haben von Anfang an eine wohlwollende Einstellung gegenüber der ägyptischen Religion bekundet. Es ist aber zu vermuten, dass die wirtschaftliche Macht einiger Tempel und folglich ihres Klerus auf sie als Gefahr gewirkt haben muss. Wichtige Domänen entgingen, weil sie eben „Ländereien der Götter" waren, mehr oder weniger dem königlichen Zugriff, da ihre Geschäftsführung höchstwahrscheinlich vom priesterlichen Personal versehen wurde. Es gab da Quellen für hohe Einkünfte: aus Landbesitz, aber auch aus Werkstätten und verschiedenen Unternehmungen in der Hand der Tempel, die direkt dem Kult und dem Klerus zuflossen und von denen die Staatskasse nicht viel zu sehen bekam. Nun war aber offensichtlich das wesentliche Ziel der Lagidenadministration, das Königreich möglichst geschickt auszubeuten und mit allen ihr zur Verfügung stehenden, mehr oder weniger empirischen Mitteln das Maximum an Einkünften daraus zu ziehen. Natürlich konnte man sich nicht erlauben, zugunsten der Krone die „Ländereien der Götter" zu konfis-

154 D. J. Thompson, Memphis under the Ptolemies, 128–129 und 138–146.

zieren; vielmehr wird die Verwaltung dieser Domänen vom Beginn des 3. Jahrhunderts an königlichen Beamten anvertraut, von denen wir nicht immer wissen, ob sie an die Stelle der Priester traten oder ob sie zu diesen hinzukamen; auf jeden Fall vertraten sie das Interesse des Staates. Die wirtschaftliche Unabhängigkeit des Klerus hat sich dadurch vermindert, selbst wenn seine materielle Lage privilegiert bleibt, da er künftig vom König besoldet wird, der seinen Mitgliedern für ihre Dienste eine Bezahlung, die *syntaxis,* oder aber Landparzellen zur Pacht zuweist – wodurch Priester zu königlichen Landwirten werden.

Es könnte so aussehen, als zöge die Eroberung Ägyptens für die Priester zumindest in der ersten Zeit eine Reduzierung ihrer Privilegien nach sich. Ihre Reaktion zeugt indes weder von Feindseligkeit noch von Widerstand. Während des ganzen 3. Jahrhunderts v. Chr. spielen die Repräsentanten des Klerus auf ihren Synoden das Spiel der Macht. Ein Hoherpriester aus Sebennytos, Manethon, dient Ptolemaios II. Philadelphos[155] als Berater und verfasst ein Werk über die ägyptische Religion; die in Synoden versammelten Mitglieder des Klerus erlassen regelmäßig Dekrete zu Ehren der Könige und loben diese wegen ihrer Frömmigkeit und ihres Wohlwollens gegenüber den Tempeln[156].

Wir finden kaum Spuren eines Antagonismus zwischen dem Klerus und der Macht, selbst wenn ihre jeweiligen Interessen in mancher Hinsicht unterschiedlich gewesen sein mögen. Tatsächlich bestehen nämlich enge Beziehungen zwischen der Welt der Tempel und der Welt der Ptolemäeradministration: Viele Leute waren, wie Willy Clarysse formuliert, in beiden Welten gleichzeitig aktiv[157]. Dafür gibt es sehr bezeichnende Beispiele. So macht ein gewisser Senu/Esnun, Sohn eines Griechen namens Jason und einer Ägypterin, am Hof Ptolemaios' II. Karriere; dort ist er „hoher Würdenträger, wortgewandt im geheimen Rat, Intendant des königlichen Hauses der Königin Arsinoe" und erfüllt verschiedene priesterliche Funktionen bei den Göttern von Koptos und Qus, insbesondere Isis und Min[158]. Ein anderes Beispiel ist das des hohen Beamten Dioskurides, der unter der Regierung von Ptolemaios VI. die Funktionen des *dioiketes* (Finanzministers) wahrnimmt und dessen inschriftlich auf seinem sehr schönen Basaltsarkophag festgehaltene Biographie angibt, auch er sei der Sohn eines Griechen und einer Ägypterin gewesen und habe gleichzeitig mit seiner Verantwortung in der Verwaltung hohe Priesterämter innegehabt[159]. Zahlreiche Priester müssen im Dienst der Lagidenmachthaber gestanden sein, von denen sie in ihrer sowohl zivilen (oder militärischen) als auch priesterlichen Karriere abhingen.

155 Unten, S. 200.

156 W. Clarysse bringt in: D. Valbelle/J. Leclant (Hrsg.), Le décret de Memphis, 42–43, eine Auflistung; die erhaltenen Texte verteilen sich über den Zeitraum 243 bis 162/161 v. Chr.

157 W. Clarysse, ebd. 54–56.

158 Ph. Derchain, Les impondérables de l'hellénisation, 22–31 und 44–53; I. Guermeur, Glanures, in: BIFAO 103, 2003, 281–296; Ders., Glanures, in: BIFAO 106, 2006, 105–110.

159 Ph. Collombert, Religion égyptienne et culture grecque: l'exemple de Dioskouridès, in: CdE LXXV, 2000, 47–63.

Vom Beginn des 2. Jahrhunderts an stellen wir eine deutliche Zunahme der Vorteile und Privilegien fest, die die Könige dem Personal der Tempel zugestanden. Schon 196 bekundet das Dekret von Memphis, dass der König den Tempeln einen Nachlass der Abgaben gewährt habe, die sie mehrere Jahre lang – wahrscheinlich in der Zeit der Wirren nach dem Tode Ptolemaios' IV. und dem Amtsantritt seines jungen Sohnes – nicht abgeführt hatten. Die Interpretation solcher Maßnahmen ist unlängst Gegenstand einer Debatte gewesen; sie deuten möglicherweise nicht so sehr darauf hin, dass die königliche Macht geschwächt war und sich zu Konzessionen genötigt sah, sondern vielmehr darauf, dass ein verarmter Klerus in erhöhte Abhängigkeit vom König geraten war[160]. Aber natürlich wirkten sich derartige Konzessionen, die sich im Lauf des 2. Jahrhunderts wiederholten, schädlich auf das Staatsbudget aus und verringerten folglich den Handlungsspielraum des Königs. Mehrfach verzichtet dieser darauf, die ihm geschuldeten Steuern und Abgaben einzutreiben; eine Reihe von Anordnungen Ptolemaios' VIII. zwischen 121 und 118 v. Chr. befreit die Tempel von ihren Steuerrückständen und garantiert ihnen sogar das Recht, die „heiligen *arourai* [Äcker]" zu verwalten und die Einkünfte daraus selbst zu erheben.

> Sie [Ptolemaios VIII. und seine beiden Gemahlinnen, Kleopatra II. und Kleopatra III.] haben verfügt, dass die Tempel jenen verbleiben, dass sie auch die Erträge der *apomoira* (Grundsteuer) erhalten, die sie auf die Weinberge, die Obstgärten und die anderen Pflanzungen erhoben. Ebenso werden die Summen, die ihnen bewilligt werden, oder diejenigen, die die Staatskasse als Subventionen für die Tempel zahlt, sowie die anderen Zuwendungen, die ihnen bis zum Jahr 51 (der Regierung Ptolemaios' VIII.) zufließen, wie in den anderen Fällen regelmäßig überwiesen, und es wird niemandem erlaubt sein, sich eine dieser Einkünfte anzueignen. Niemand soll sich mit Gewalt dessen bemächtigen, was den Göttern geweiht ist, noch auch Folter gegen die Verwalter der heiligen Einkünfte anwenden, noch sich Dörfer, Ländereien oder andere heilige Einkünfte aneignen, noch die Abgaben der Vereinigung eintreiben, noch die „Kronen" (Sondersteuer), noch auch die *artabieia* (Grundsteuer) auf die den Göttern geweihten Ländereien, noch wird er die heiligen *arourai* unter irgendeinem Vorwand bewirtschaften, vielmehr wird man den Priestern selbst das Recht auf ihre Verwaltung belassen[161].

Man könnte geneigt sein, die Privilegienpolitik mit der Tatsache zu erklären, dass in den letzten Jahren des 3. Jahrhunderts Aufstandsbewegungen eingesetzt haben. Von 205 v. Chr. an ist die Thebais praktisch abgetrennt und bleibt zwanzig Jahre in den Händen indigener Könige nubischer Herkunft, bis es Ptolemaios V. gelingt, sie zurückzuerobern. Während dieser ganzen Zeit ist die Haltung des Klerus der großen Heiligtümer Oberägyptens zumindest uneindeutig gewesen; ein Dekret der im Jahr 186 v. Chr. in Alexandria versammelten Synode beglückwünscht zwar Ptolemaios V., weil er den Aufstand beendet habe, aber der thebanische Klerus hatte offenbar die Partei

160 W. Clarysse, dans D. Valbelle/J. Leclant (Hrsg.), Le décret de Memphis, 62.
161 M.-T. Lenger, Corpus des ordonnances des Ptolémée, Nr. 53.

der „Rebellen“ ergriffen[162]. Nun braucht aber der König die Unterstützung des Klerus, insofern dieser ja die Karte der Legitimität der Macht ausspielt, doch es ist eine ambivalente Beziehung, denn der Klerus ist seinerseits auf den König angewiesen, der die Lasten verteilt und die Unterstützung gewährt.

Dass der König im Lauf des 1. Jahrhunderts v. Chr. für verschiedene Tempel das Asylrecht dekretiert, ist ein weiteres Beispiel für jene Maßnahmen, deren Bedeutung zweischneidig ist. Die Dokumentation zu diesem Thema ist uneinheitlich; dennoch wissen wir, dass allein die Ortschaft Theadelphia im Fajjum zwischen 93 und 57/56 v. Chr. für vier der sieben Tempel, die sie besitzt, das Privileg der *asylia* erhält.

> König Ptolemaios X., der auch Alexander ist.
> Da Ptolemaios, unser Verwandter und *dioiketes* (Finanzminister), uns berichtet hat, dass bereits unsere Vorfahren allen Tempeln Ägyptens beträchtliche Privilegien verliehen haben, dass einige der hervorragendsten selbst zu Asylstätten geworden sind, während der Tempel des Harkentechthai in Athribis, ein bemerkenswerter Tempel erster Klasse, einer der ältesten und berühmtesten, zwar die anderen Ehren empfangen hat, aber dadurch hintansteht, dass er kein Asylort ist, haben wir verfügt, auch diesem Tempel in den Grenzen seines Bezirks das Asylrecht zu gewähren, wie es in Memphis und Busiris und bei anderen Tempeln der Fall ist.
> So sei es[163].

Eine derartige Maßnahme, die immer auf eine Bitte des Klerus reagiert, stärkt das Prestige des Tempels, der sie genießt, und den Einfluss seiner Verweser: Wer in einem Tempel mit Asylrecht wohnt oder sich dorthin flüchtet, genießt Schutz. Ein Befehl Ptolemaios’ X. präzisiert, dass es „niemandem erlaubt ist, in den Tempel einzudringen“, wenn dieser Asylstätte ist[164]. Dieser Schutz war allem Anschein nach wirksam. Schon viel früher, unter Ptolemaios II., hatten sich ägyptische Bauern, die auf der Domäne des Ministers Apollonios arbeiteten und mit dem Intendanten wegen der Taxierung ihrer Pacht in Streit geraten waren, in einen Tempel zurückgezogen, und der Intendant hatte nachgeben müssen[165]. Man mag denken, das Asylgesuch sei ein Zeichen der Schwäche auf Seiten des Klerus, der in einer Zeit, da aufgrund der wirtschaftlichen Schwierigkeiten und der zunehmenden Aggressionen gegen Menschen und Sachen Unsicherheit im Lande herrscht, die Hilfe der Staatsmacht anrufen muss. Es liegt aber auf der Hand, dass das System dem Staat keinen Nutzen bringt, insofern es den Leuten erlaubt, sich vor den berechtigten oder unberechtigten Forderungen seiner Repräsentanten in Sicherheit zu bringen.

Aufs Ganze gesehen, sieht es nicht so aus, als hätte der ägyptische Klerus unter seiner Beziehung zur Lagidenmacht zu leiden gehabt, kann er doch weiterhin Privilegien genießen und sich, wie es scheint, sogar einer administrativen und finanziellen Quasi-

---

162 Oben, S. 99. Zu diesen Ereignissen und den Reaktionen der Priester: A.-E. Veïsse, Les „révoltes égyptiennes“, 197 ff.

163 M.-T. Lenger, Corpus des ordonnances des Ptolémées, Nr. 64 (96 v. Chr.).

164 Ebd. Nr. 65.

165 PSI 502 (257 v. Chr.): Archiv des Intendanten Zenon.

autonomie erfreuen. Wenn sich eine religiöse und zugleich politische Opposition in prophetischen Texten des 2. Jahrhunderts v. Chr. oder gar noch früher äußert[166], ist sie anscheinend auf einige lokale Kreise beschränkt und stellt sich eher als eine Art „Flucht ins Imaginäre" dar denn als ein Aufruf zur gewaltförmigen Aktion.

In der Römerzeit

Eine der ersten Entscheidungen der römischen Macht (im Jahr 20 v. Chr.) lautete, die Ländereien der Tempel zu konfiszieren und sie an die kaiserliche Domäne anzugliedern oder sie an römische Großgrundbesitzer zu verteilen, was die Lagiden niemals gewagt hätten. Diese Maßnahme erlaubte es der neuen Macht, alle Sektoren der Wirtschaft zu kontrollieren, und außerdem war sie ein Mittel, eine Kategorie der ägyptischen Bevölkerung zu überwachen, der man misstraute, nämlich den Klerus. Die Priester konnten die Domänen der Tempel und die Einkünfte daraus nicht mehr verwalten und sahen sich folglich genötigt, Parzellen dieser Domänen zu pachten oder als Ausgleich ihrer Dienste vom Staat eine Subvention anzunehmen, die *syntaxis*, die sie direkt in die Abhängigkeit und unter die Kontrolle der römischen Administration brachte.

Eine gewisse Zahl von Privilegien, deren sich der Klerus noch in der Ptolemäerzeit erfreute, musste aufgegeben oder jedenfalls stark verringert werden. Das Asylrecht der Tempel wird reduziert, anscheinend auch die „Versammlungsfreiheit": In der Imperatorenzeit finden wir keine Spuren von Synoden mehr. Der persönliche Status der Mitglieder des Klerus hat sich sicher verschlechtert. Der hohe Klerus ist zwar im Prinzip von der *laographia* (Kopfsteuer, die künftig alle zur Kategorie der über 14 Jahre alten *Aegyptii* gehörenden Leute zahlen müssen) befreit, aber dieses Privileg wird nicht überall beachtet; Gleiches gilt für den Frondienst, zu dem die Priester, wie sie beklagen, häufig widerrechtlich von übereifrigen Beamten gezwungen werden:

> An Potamon, den *strategos* der *meris* (Verwaltungsabteilung) von Herakleides im arsinoitischen Nomos, von Peteuris, Sohn des Peteuris, und Sisoiis, Sohn des Orsenuphis, und anderen Priestern des im Dorf Bacchias gelegenen Tempels. Es ist der Brauch, dass wir zur Arbeit am Deich nicht an anderen Stellen herangezogen werden als am Kanal mit Namen Patsontis, von wo das Wasser kommt, das die Felder des Dorfes bewässert und die darunter liegenden Bassins füllt; nun aber zwingen uns die Beamten entgegen dem Brauch, an anderen Stellen, fern vom Dorf, zu arbeiten; wir bitten, wenn es dich gut dünkt, du möchtest ihnen befehlen, sie sollen diese Übertreibung uns gegenüber beenden, sodass wir an den gewohnten Stellen nahe beim Dorf arbeiten und so jeden Tag die Zeremonien des Götterkults begehen können, für die Erhaltung unseres Herrn Aurelius Antoninus Caesar und für das Eintreten der Überschwemmung des heiligen Nil, auf dass wir Beistand erlangen[167].
> Antwort von Ulpius Severus, Hoherpriester und Vorsteher des Kultes:
> […] der *strategos* wird darüber wachen, dass keine Gewalt angewendet wird[168].

166 Oben, S. 99.
167 Papyrus Yale 349 (14. Juni 171 n. Chr.).
168 Papyrus Yale 351 (26. September 171 n. Chr.).

Von 120 n. Chr. an hat ein hoher Zivilbeamter, der „Hohepriester von Alexandria und ganz Ägypten", die Aufgabe, die Tempel und ihr Personal zu überwachen. Die Tempel müssen jedes Jahr eine Inventarliste ihres Personals und ihrer Güter vorlegen und unterliegen periodischen Visitationen durch Inspektoren, die die Rechnungen prüfen. Ein offizieller Text, der uns durch einen Papyrus aus der Zeit des Antoninus Pius bekannt ist, *Gnomon des Idios Logos*, verrät den Zwangscharakter der Reglementierung, die den Mitgliedern des Klerus und ihren Aktivitäten auferlegt ist[169]. Unter anderem werden die Bedingungen für den Zugang zu den priesterlichen Ämtern, die Kleidungsverbote und die Teilnahme der verschiedenen Kategorien des Personals an den kultischen Aktivitäten präzisiert:

> Priestern ist es nicht erlaubt, einen anderen Beruf zu haben als den Dienst der Götter, auch nicht in wollener Kleidung aufzutreten noch langes Haar zu tragen, auch nicht wenn sie von dem göttlichen *Psar* (?) [Dienst] entfernt werden.
> Ungesiegelte Jungstiere zu opfern ist nicht erlaubt; diejenigen, die dieser Bestimmung zuwider opfern, werden zu 500 Drachmen verurteilt. […]
> Ein Priester, der die Gottesdienste im Stich ließ, wurde zu 200 Drachmen verurteilt, einer, der wollene Kleidung trug, zu 200 Drachmen, ein Pfeifer zu 100 Drachmen, ein Pastophoros zu 100 Drachmen. […]
> Denen, welche die heiligen Tiere bestatten, ist es nicht erlaubt, Propheten noch einen Naos in der Prozession zu tragen noch heilige Tiere zu nähren.
> Den Pastophoren ist es nicht erlaubt, an der Prozession teilzunehmen noch Priesterstellen zu beanspruchen.

Diese kleinlichen Regeln sind natürlich nicht dem lebhaften Interesse geschuldet, das die römische Macht für das religiöse Leben in Ägypten bekundet haben könnte, sondern ihrem Willen, ihre Autorität spüren zu lassen, und außerdem finanziellen Motiven: Zuwiderhandelnde waren straffällig; bei dermaßen strengen Vorschriften sind sie wohl ziemlich zahlreich gewesen… Zudem musste jemand, der das Priesteramt anstrebte, nachweisen, dass er aus einer Priesterfamilie stammte, und die Vollmacht zur Beschneidung erbitten, da diese, die bei den Priestern die Regel war, im ganzen Römischen Reich als Verstümmelung verboten war.

Die Bevormundung des Klerus und der Tempel durch die römische Macht scheint von einer doppelten – wirtschaftlichen und politischen – Sorge inspiriert zu sein. Zuerst einmal geht es darum, die großen Domänen unter Kontrolle zu bekommen, die die Tempel noch in der Zeit der Eroberung besaßen. Einige von ihnen haben allerdings ein Erbeigentum wiederherstellen können, denn es war ihnen auch in der Kaiserzeit nicht verboten, Schenkungen zu empfangen und sogar Besitz zu erwerben. Der Staat kommt auf seine Rechnung, indem er die Ländereien, die mit dem Kult zusammen-

169 Erhalten durch einen Papyrus aus Berlin, BGU V, 1410 (2. Jahrhundert n. Chr.); dt. nach: W. Schubart, Der Gnomon des Idios Logos, 1: Der Text, Berlin 1919, 29–35. *Idios logos*, „Sonderkonto", bezeichnet die kaiserlichen Güter, Verwalter derselben ist der *Idiologe*, dessen Funktion zur damaligen Zeit mit der des „Hohenpriesters von Alexandria und ganz Ägypten" kumuliert ist. Im G*nomon* seinerseits liegt der „Maßstab" für die Verwaltung des *idios logos* vor.

hängenden künstlerischen Aktivitäten und die Aufzucht heiliger oder für die Opfer bestimmter Tiere mit Abgaben belegt. Die priesterliche Funktion selbst stellt für ihn eine Einnahmequelle dar, denn die Mitglieder des Klerus müssen für ihren Amtsantritt eine Gebühr entrichten, das *eiskritikon*, und bestimmte priesterliche Aufgaben werden zugunsten des Staatsschatzes versteigert.

Doch die Überwachung des Klerus hat wahrscheinlich auch einen politischen Zweck. Die Vorschriften des *Gnomon* lassen ein offensichtliches Bemühen erkennen, den Klerus von der Bevölkerung zu isolieren und ihn vielleicht sogar zu spalten. Die römischen Administratoren waren sich gewiss der Rolle bewusst, die der Klerus eventuell als treibendes Element „nationalistischer" Bewegungen spielen konnte.

Vielleicht muss man das Fehlen einer Reaktion des Klerus auf die Überwachung, deren Objekt er ist, dem Umstand zuschreiben, dass er einen in Maßen privilegierten Status und einen relativen materiellen Wohlstand zu wahren vermochte. Zeichen von Missstimmung und ein Nachwuchsschwund treten in der Zeit Mark Aurels örtlich beschränkt auf, und in dieser Zeit manifestiert sich zum ersten Mal seit mehr als anderthalb Jahrhunderten römischer Besetzung eine gewalttätige Revolte gegen die Macht: die der *boukoloi* aus dem östlichen Delta, deren Anführer laut Cassius Dio ein Priester namens Isidoros gewesen sein soll[170].

In Wirklichkeit ist es so, dass der ägyptische Klerus gegenüber Rom das Spiel der Gefolgschaft gespielt hat. Das sagen die Tempeltexte ganz deutlich; die Doktrin von der göttlichen Geburt wird auf die Imperatoren wie einst auf die Lagiden angewandt; ihre Rolle als Garanten der Ordnung der Welt, als Quelle des Wohlstands für das Land und des Wohlergehens für seine Bewohner wird stets ebenso offen verkündet. Man kann vermuten, dass es der Klerus in einer in vollem Wandel begriffenen Gesellschaft umso nötiger hatte, sich an seine alten Gewissheiten und an sein traditionelles Weltbild zu klammern. Auch wenn die Tempel in der Kaiserzeit ihre wirtschaftliche Bedeutung verloren haben, bleiben sie doch das Refugium und der sichere Hort der religiösen und kulturellen Traditionen; die Lebenshäuser arbeiten weiter und die theologische Aktivität ist in vollem Gang[171]. Da die Priester nun keine wesentliche Rolle in der Gesellschaft mehr spielten, konnten sie sich auf die geschlossene Welt der Tempel und auf die kulturelle Aktivität zurückziehen, die ihrer Existenz auch weiterhin eine Rechtfertigung lieferte.

170 Cassius Dio, Römische Geschichte, LXXI, 4, 1–2.
171 Unten, V. Kapitel, S. 354–356.

III. Kapitel

Die Welt der Götter

Prolegomena: Die Existenz der Götter

Die erste Frage, die sich jedem stellt, der eine Religion studiert, ist natürlich die nach ihren Göttern oder – im Fall des Monotheismus – ihrem Gott. Für den Religionshistoriker existieren die Götter jedweder Kultur; das Feld des Religiösen wird auf dieselbe Weise behandelt wie das des Politischen oder der Geschichte. In der Tat gilt es, als Historiker jene Gegebenheiten der imaginären Welt zu analysieren, die die Ägypter geschaffen haben in dem Versuch, die Welt, wie sie sie wahrnahmen, zu verstehen, zu durchhellen und zu erklären. Wir sind nicht in der Lage eines Theologen, der die Existenz der Götter rechtfertigen und der beweisen muss, dass sie existieren, wie es die Glossatoren und Exegeten der monotheistischen Religionen seit Jahrhunderten tun. Wir sind aber auch nicht in der Position eines kritischen Philosophen, der die Beweise für die Existenz der Götter mit den Mitteln der Vernunft zu entkräften sucht, wie es Philosophen der Antike oder der modernen Welt unternommen haben. Wir stehen also vor einem komplexen Gesamtzusammenhang von geistigen Realitäten, die das Leben der Ägypter drei Jahrtausende lang durchseelt haben. Die Götter bevölkern die Welt, sie sind in den Tempeln in einer Gestalt zugegen, die es noch zu bestimmen gilt. Die Menschen haben Riten eingerichtet und praktizieren Kulte zu Ehren dieser Götter und zur Erhaltung der Welt. Die Analyse besteht nun in dem Versuch, die leitenden Mechanismen dieses komplexen Gefüges, das die ganze ägyptische Kultur unterfängt und erst nach der Implantation des Christentums in Ägypten verschwinden wird, zu verstehen. Um es zu erhellen, haben wir nichts anderes zur Verfügung als das, was die alten Ägypter darüber gesagt haben, und die Spuren, die von diesem System noch erhalten sind: Sie haben Bilder für ihre Götter erfunden, ihnen Namen gegeben, Hymnen niedergeschrieben und rezitiert, auf Papyri festgehaltene Rituale organisiert, Göttergeschichten erzählt, die ihre Mythen sind. Von diesem – wenn auch sehr unvollständigen – Material aus können wir es wagen, die Struktur der ägyptischen Religion, die von den Menschen begründete Beziehung zu den Göttern, die sie sich gegeben hatten, zu beleuchten.

Die Götter existieren. Wenn wir uns jetzt in den Geist der Ägypter hineinversetzen, nimmt diese Aussage einen ganz anderen Sinn an. Obzwar Gestalten des Imaginären, haben sie doch für sich eine prägnante, physische Realität, nicht anders als die natürlichen Elemente des Kosmos. Sehr zutreffend ist Philippe Derchains Wendung von „den Emergenzen maximaler Verdichtung der diffusen Kräfte, die das Universum bilden“[1]. Die Realität dieser Götter unterscheidet sich nicht von der greifbareren der Wirklichkeit der kosmischen Elemente Himmel und Erde, Luft, Menschen und

1 Ph. Derchain, Le papyrus Salt 825, 11.

Tiere, auch wenn sie nicht damit zu verwechseln ist, denn die Götter sind zugleich mehr als all das; „sie weisen die Seinsbesonderheit der rein imaginären Emergenzen auf“[2]. Es geht also genau genommen nicht darum, an diese Götter zu glauben, die sich ja, anders als der Gott vom Sinai, nicht offenbart, die ihre Wahrheit nicht durch den Mund eines Propheten verkündet haben. Man stellt ihre Existenz fest, man bemüht sich, ihr Erscheinen am Anfang der Welt zu erklären. Man handelt durch die Wahrung der Riten, damit sie sich nicht endgültig aus der Welt zurückziehen, was unweigerlich deren Funktionieren zerstören und zu dem undifferenzierten Urzustand von vor der Schöpfung zurückführen würde.

Daher müssen wir uns fragen, ob die Ägypter so gesehen überhaupt daran denken konnten, die Existenz der Götter zu leugnen. Da sie auf einer Ebene mit den physischen Realitäten stehen, deren Existenz die Menschen konstatieren, und doch ganz anders sind, ist solche Leugnung nicht wirklich sinnvoll. Der Gedanke eines Atheismus, einer Welt ohne Götter, kann sich in dieser ontologischen Konzeption nicht entwickeln, denn er hieße, die Realität des gesamten Kosmos zu verneinen[3]. Selbst der Zweifel scheint nicht ins Gemüt der Ägypter gesickert zu sein, außer in einer abgeschwächten Form, die sich nicht auf die Existenz der Götter, sondern auf ihre Wirkmacht richtete. Dieser Verdacht findet sich in manchen pessimistischen Texten, die die Ängste verraten, die aus den Wirren der Ersten Zwischenzeit entstehen konnten, wie etwa die *Prophezeiung des Neferti* oder das *Klagelied der Ipuwer*[4]. Sind die Götter wirklich wirkmächtig? Haben sie die Ägypter vergessen und dem Unheil überlassen? Gleichzeitig zögern die Ägypter nicht, die Götter zu beschimpfen, wenn sie nicht den Wünschen der Menschen gemäß zu handeln scheinen[5]. Aber genau dies, dass man Drohungen gegen die Götter ausstößt – so unehrerbietig und gefährlich dies auch scheinen mag –, ist ein Beweis, dass sie in den Augen der Ägypter wirklich existieren. Eine einzige Episode in der Geschichte der ägyptischen Religion kann unter dem Gesichtspunkt des Zweifels an den Göttern und ihrer Vielfalt in Betracht kommen. Als Echnaton und seine Getreuen sich dazu entschlossen, den Kult für Amun und die anderen Götter zugunsten allein Atons, der Sonnenscheibe, in der Perspektive einer reinen Phänomenologie der Sonne, abzulehnen – kann man da nicht unter vielen verschiedenen Gründen auch den Zweifel an der Realität der anderen Götter und der an sie geknüpften Mytheme herausspüren[6]? Nun, dieses Unternehmen war von kurzer Dauer, und die ramessidischen Hymnen bringen von Neuem die Aussage zur Geltung, dass die Welt der Götter in ihrer Vielfalt auf und über dieser Welt existiert. Denn die Immanenz der Götter ist nicht kontradiktorisch zu ihrer Transzendenz, was sie gerade von den physischen Realitäten unterscheidet, an denen sie zugleich teilhaben.

2 Ebd.

3 D. Meeks, Nier, mésestimer ou ignorer les dieux?

4 Unten VI. Kapitel, S. 388.

5 G. Fecht, Der Vorwurf an Gott in den „Mahnworten des Ipu-wer“; S. Morschauser, Threat-Formulae in Ancient Egypt; D. Sitzler, „Vorwurf gegen Gott“.

6 Siehe unten, S. 175–178, die Darstellung der Amarna-Religion.

Von den Göttern ist immer im Plural zu sprechen. Denn genau das ist das Charakteristikum der ägyptischen Religion: der Polytheismus oder die unendliche Vielfalt der Götter. Noch einmal müssen wir, bevor wir tiefer in die Götterwelt eindringen, unterstreichen, dass die Götter vielfältig sind und dass man, um sie kennenzulernen, sich mit der Eigenheit eines jeden befassen muss und nicht versuchen darf, die Vielheit in der Einzigkeit eines Gottes aufzulösen, der sich in vielerlei Gestalten manifestiere, aber in Wirklichkeit einer sei. Es ist freilich eine schwer auf der Ägyptologie lastende Versuchung, im Namen der abendländischen Ethnozentrik, die den Monotheismus zum Prägestock ihrer Voraussetzungen und Analysen gemacht hat, das Einzige unter dem Vielen entdecken zu wollen, von dem es heißt, es sei nur Schein[7]. Die Existenz eines einzigen Gottes abzulehnen, der alle anderen in sich begriffe, bedeutet, bei genauerer Untersuchung der religiösen Welt Ägyptens, mitnichten, die Einzigkeit des Göttlichen zu bestreiten, wie die Ägypter sie wirklich verstanden[8]. Die Kennzeichen des Göttlichen, die wir im Folgenden untersuchen werden, werden tatsächlich von allen Göttern geteilt. Die Ägypter haben keinen Traktat darüber verfasst, aber es zeigt sich explizit in ihren Darstellungen und in ihren Diskursen über die Götter.

Die ägyptischen Götter sind tot. Die Mythen lehren uns, dass sie altern konnten, so wie der Sonnengott im *Buch von der Himmelskuh* oder der Mondgott, der im Rhythmus des Gestirnszyklus altert und sich verjüngt; oder dass sie sogar sterben konnten wie der von seinem Bruder Seth getötete Osiris oder wie die Ahnengötter, die in den heiligen Urhügeln begraben liegen. Doch aufgrund ihrer Eigenschaft als Götter, die sich darin von den Menschen unterscheiden, verjüngten sie sich und wurden in einem ewigen Neubeginn wiedergeboren. Es geht um einen anderen Tod, nämlich um jenen, der die ägyptischen Götter am Ende der ägyptischen Zivilisation, deren Dreh- und Angelpunkt sie waren, endgültig ereilt hat, als sie ein für allemal vom Christentum verdrängt wurden. Da haben sie keine frommen Verehrer mehr, keine Theologen, die einst das Wissen um die Götter in den Lebenshäusern weitergaben und über ihr Wesen debattierten. Sie sind nur mehr ein Studienobjekt der Historiker, die eine ganz andere Perspektive einnehmen; es geht nämlich nicht darum, die Existenz der Götter zu bejahen und ihren Kult in Gang zu halten, sondern darum zu verstehen, wie diese geistige Struktur funktionierte, die so politisch wie sozial war und das Leben und die Geschichte der Ägypter im Lauf von drei Jahrtausenden bestimmt hat.

Wir können hier nur an die bekannte apokalyptische Prophetie des Hermes Trismegistos in *Asclepius* erinnern, die, wie wir heute wissen, ägyptisch inspiriert ist[9]:

> Und doch wäre es nicht recht, wenn ihr folgendes nicht wisst, da ja weise Männer alles vorher wissen müssen: es wird eine Zeit geben, in der zu Tage kommt, dass die Ägypter erfolglos die Götter in eifriger Religionsausübung mit frommem Sinn geehrt haben; die ganze heilige Verehrung der Götter wird ohne Erfolg und vergeblich sein. Denn die Götter werden von der Erde zum Himmel zurückkehren, und Ägypten wird verlassen werden, und das

7 Oben, Einleitung, S. 17–19.
8 J. Baines, Egyptian Deities in Context.
9 Ph. Derchain, L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le „Corpus Hermeticum".

> Land, das der Sitz von Religionen war, wird der Anwesenheit der göttlichen Wesen beraubt und aufgegeben werden. Denn Fremde werden diese Gegend und dieses Land bevölkern, und es werden nicht nur die religiösen Gebräuche vernachlässigt werden, sondern, was schlimmer ist, gleichsam durch Gesetze werden unter Strafandrohung Religion, Frömmigkeit und Kult der Götter verboten. Dann wird dieses allerheiligste Land, die Stätte von Heiligtümern und Tempeln, übervoll sein von Grabstätten und Toten. O Ägypten, Ägypten, allein die Erzählungen über deine religiösen Gebräuche werden übrig bleiben, und sie werden deinen Nachkommen unglaubwürdig erscheinen, und allein Worte, in Steine gehauen, die von deinen frommen Taten berichten, werden übrig bleiben, und Skythen, Inder oder sonst einer dieser Art, d. h. die benachbarten Barbaren, werden Ägypten bewohnen. Denn die Götter suchen wieder den Himmel auf. Von ihnen verlassen, werden die Menschen alle sterben, und so wird Ägypten, der Menschen und Götter beraubt, wüst und leer sein[10].

Dieser visionäre Text stützte sich auf die Feststellung einer historischen Situation, die das Ende der ägyptischen Götter vorausahnen ließ. Aber gleichzeitig spiegelt er eine recht eigentlich ägyptische Konzeption der Entropie, die die Welt bedrohte; man findet sie zum Beispiel im Exordium des Papyrus Salt 825[11] und in den sogenannten prophetischen Texten von *Neferti* bis zum *Töpferorakel*[12]. Dies veranlasst uns zu der Frage, ob die Ägypter ein geschichtliches Verständnis von ihrer Kultur hatten, was ihnen oft abgesprochen wird. Wenn auch ihre zyklische Auffassung der Zeit nur wenig Anreiz zu einer Reflexion über die Geschichte bietet, nötigen uns doch manche Texte aus dem Mittleren Reich[13], diese Behauptung zu nuancieren; wir werden uns auch ausführlicher nach der Art und Weise fragen, wie die Hierogrammaten der Ptolemäer- und dann der Römerzeit die Veränderungen und die Entwicklung der ägyptischen Kultur betrachtet haben dürften, als sie sich entschlossen, die Wände der Tempel in wahre steinerne Bücher zu verwandeln[14].

Die Bezeichnung der Götter in Ägypten

Netjer, Gott

Das ägyptische Vokabular besitzt das Wort *netjer*, koptisch *noute*, die Gattungsbezeichnung für „Gott“; es kann im Dual und im Plural dekliniert werden; der weibliche Terminus ist *netjeret*, gebildet aus der Wurzel *netjer* unter Hinzufügung der femininen Endung *t*. Das Koptische, der letzte schriftliche und sprachliche Zustand des Ägyptischen, benutzt das Wort, wenn vom Gott der Bibel die Rede ist. Das zeigt eindeutig, dass die christlichen Nutzer des Wortes spüren, dass es sich auf Gott oder die Götter

10 Corpus Hermeticum, Asclepius, 24; dt. nach: C. Colpe/J. Holzhausen, Das Corpus Hermeticum Deutsch, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, 287.

11 Unten, IV. Kapitel, S. 251, 264.

12 L. Koenen, Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel.

13 Unten, VI. Kapitel, p. 262–265.

14 Unten, V. Kapitel, S. 293 f.

bezieht, auch wenn der Terminus *Gott* beim Übergang von einer Religion zur anderen nicht unbedingt genau denselben Sinn hat. Nebenbei erlaubt uns seine Vokalisierung den Schluss auf die Vokalisierung des Ägyptischen der Pharaonenzeit mit dem Wegfall des *r* in klassischer Zeit. In gleicher Sinnrichtung haben die Griechen *netjer* mit *theos* übersetzt. Man muss sich allerdings vor Augen halten, dass jede Übersetzung eine Form der *interpretatio* ist; die Griechen haben das getan, aber auch wir tun es. Da die ägyptische Taxonomie sich nicht mit der unseren deckt, hat *netjer* zwangsläufig Valeurs, die wir im Gottesbegriff nicht finden[15]. Hingegen haben wiederum andere in den ägyptischen Texten auftretende Vokabeln Bedeutungen, die denen von *netjer* nahekommen, und werden zum Teil im gleichen Sinn wie *netjer* verwendet[16].

Zeichen und Schreibungen für *netjer*

Aufgrund der Bedeutsamkeit der Schrift in der ägyptischen Welt und der prägnanten Beziehung, die das signifikante Zeichen und das Signifikat miteinander unterhalten, ist es angebracht, sehr genau das oder die Zeichen zu untersuchen, die dazu gedient haben, das Wort *netjer* zu schreiben oder einen Terminus zu bestimmen, der zur Kategorie des Göttlichen gehört. Die gängigste Hieroglyphe in der gesamten Geschichte ist ein Ideogramm aus drei Buchstaben, das häufig von zwei phonetischen Komplementen *t* und *r* begleitet ist. Es erscheint von der Protohistorie an[17] und hält sich bis in die späteste Zeit. Angesichts einiger ganz früher Schreibungen, die man in Inschriften antraf, in denen die Schrift noch nicht endgültig kodifiziert ist, hat man das Zeichen manchmal als eine Hacke, das Symbol für die Macht, interpretiert. Eine genauere Prüfung zeigt, dass es sich um eine Lanze handelt, um die sich ein Tuch windet, das sich am oberen Ende zu einem Bändchen entfaltet. Dieses Objekt lässt sich mit den Masten vergleichen, die vor dem Ursanktuar der Neith zu sehen sind. Eines der seltenen Lexika, die in Ägypten gefunden wurden, ist ein in Tanis entdeckter fragmentarischer Papyrus, der *Zeichenpapyrus* aus der römischen Epoche; er gibt eine Reihe von hieroglyphischen Zeichen wieder, indem er auf Hieratisch eine grobe Definition von ihnen bietet oder einfach die Lesart bringt. Für das Zeichen *netjer* liest man die folgende Erklärung: „der/das begraben ist“[18]. Dieses unbeseelte Zeichen hätte demnach in erster Linie mit dem Tod und mit der Bestattung, mit der Welt des Begräbnisses im allgemeinsten Sinne zu tun. Es wäre höchst gewagt, daraus zu folgern, derjenige, der begraben ist, sei göttlich. Es bedeutet vielleicht, ein bestattetes Individuum habe ein besonderes Schicksal, das sich schlussendlich in einen Götterstatus verwandle. Doch das Pronominalsuffix Maskulinum der dritten Person verweist wahrscheinlich eher auf das Objekt selbst als auf eine Person, da es ohne anderen Referenten als das in dieser kurzen Wendung enthal-

15 Vgl. die sehr erhellende Analyse von J. Baines, Fecundity Figures, 30–33.
16 Unten, S. 120 f.
17 J. Baines, in: U. Verhoeven/E. Graefe (Hrsg.), Religion und Philosophie im alten Ägypten, 29–46.
18 F. Ll. Griffith/W. M. F. Petrie, Two Hieroglyphic Papyri from Tanis, S. 16 und Taf. II–III.

tene Zeichen ist. Zudem muss man sich bewusst machen, dass die Glosse des Papyrus aus Tanis, die ohne Parallele ist, durchaus eine späte Re-Interpretation sein kann. Der Grund, der dazu geführt hat, dass dieses Zeichen benutzt wurde, um *netjer* darzustellen und zu schreiben, bleibt also hypothetisch.

Schon seit den ältesten Zeiten dient auch der auf einem Schild thronende Falke zur Determination des Terminus *netjer* in der hieratischen Kursivschrift, in der er diese Funktion dann auf Dauer beibehalten wird. In der Ptolemäerzeit wird der Falke in den Hieroglyphentexten sogar als Ideogramm zur Schreibung von *netjer* dienen. Für die archaischen Perioden wird der den *serech,* die Palastfassade, überragende Falke auf Dokumenten wie der Narmer-Palette oder auf Stelen wie der von König Schlange verwendet, um die Präsenz des Himmelsgottes zu evozieren. Diese Assoziation mit dem Göttervogel ist also nicht sehr überraschend. Daher wird das Zeichen des Falken schließlich den Wert des Namens von Horus, von *bik* dem Falken und von *netjer* dem Gott besitzen, wobei der Kontext es im Allgemeinen erlaubt, die jeweils angemessene Lesart zu wählen.

Etwas später, gegen Ende des Alten Reichs, sehen wir ein anderes Determinativ von *netjer* auftreten; es ist ein kauernder, ganz in ein Gewand gehüllter Mensch, der einen am Ende geschweiften Bart trägt. Er wird in der Folgezeit extrem häufig in allen möglichen Varianten verwendet, als Träger des *uas*-Zepters oder des Zeichens *anch*, verschiedener Kronen, die es erlauben, einen bestimmten Gott zu identifizieren. Sodass in der Ptolemäerzeit, die eine starke Vermehrung der Zeichen erlebt hat, ein solches von spezifischen, adäquaten Details begleitetes Determinativ nunmehr als Ideogramm dienen kann, mit dem sich dieser oder jener Eigenname eines Gottes schreiben lässt[19].

In dem umfangreichen Apparat des ptolemäischen Korpus sind noch weitere Zeichen verwendet worden, so etwa der Stern, den Horapollon in den *Hieroglyphika* festhält[20], oder jene Hieroglyphe, die dazu dient, den Namen des Gottes Heka und das Wort „Magie“ zu schreiben, und im Plural dann eine Reihe von drei auf Schilden stehenden Tieren[21]. Diese Anreicherungen, in denen sich fast unendliche Möglichkeiten des Spiels der Hieroglyphenschrift verraten, erklären die Art und Weise, wie die Gelehrten der Ptolemäerzeit es angingen, den Begriff des Göttlichen zu umschreiben, aber sie erlauben uns nicht, die in der Frühzeit getroffene Wahl zu erklären. Ein Zeichen, das sich vermutlich bereits *netjer* las, stellt ein Objekt dar, das vielleicht der Welt des Todes gewidmet war, das aber auch die geheiligten Orte der frühesten Tempel evoziert; es wird festgehalten, um die Götter zu bezeichnen. Diese können tierische oder menschliche Gestalt annehmen, was die Determinative der Vokabel widerspiegeln, bevor sie dann Ideogramme mit demselben Wert werden.

Der weibliche Name, *Göttin*, schreibt sich genauso unter Hinzufügung der weiblichen Endsilbe *t* und des Eis, welches das Determinativ schlechthin für das Weibliche ist, da es die Geburt evoziert. Ganz wie beim Terminus „Gott“ findet man auch hier ein

19 Vgl. die Liste in: D. Kurth, Einführung ins Ptolemäische, 127–166.
20 Horapollon, Hieroglyphika, I, 13.
21 A. Gutbub, Jeux de signes dans quelques inscriptions des grands temples de Dendérah et d’Edfou.

tierisches Determinativ: die Kobra, die im Mittleren Reich auftritt und später den Wert *netjeret* als Ideogramm für die Vokabel annimmt. Wie der Falke die Qualität der Götter, so scheint die Kobra die Qualität der Göttin zu charakterisieren. Als Symbol der Kraft und Gefährlichkeit ist sie Uräus, das Unterscheidungszeichen der königlichen Macht, die dem Pharao im Augenblick seiner Krönung übertragen wird. In einigen Texten aus dem Mittleren Reich erscheint eine nicht sehr oft bezeugte Göttin, Qerehet oder Kebehut, die vom Neuen Reich an durch eine Kobra determiniert wird und eine schlangengestaltige Ahnengöttin zu sein scheint. Das Wort bleibt bis zur Ptolemäerzeit und im Koptischen bestehen und bezeichnet die Matrix, den Ort des Uranfangs[22]; es scheint recht bezeichnend, dass diese ophidische und chthonische Bezeichnung einer Göttin sich während der gesamten Geschichte durchgehalten hat. In vielen Zusammenhängen begegnet man schon im Alten Reich einem menschlichen Determinativ, das den Terminus *netjeret* begleitet: einer unter Umständen mit Accessoires, etwa einem Zepter, einer Blume und Kronen, geschmückten Frau. Auch da wiederum kann dieses Zeichen mit spezifischen Details eingesetzt werden, um den Namen dieser oder jener Göttin festzuhalten: etwa indem über ihrem Kopf das zur Schreibung ihres Namens verwendete Zeichen angebracht wird: Isis, Nut usw.

Semantisches Feld von *netjer*

Können wir, bevor wir das semantische Feld der Vokabel *netjer* durcheilen, seine Etymologie bestimmen, die möglicherweise die Verwendungen des Wortes und der Ableitungen aus dieser Wurzel erhellen würde? Versuche dazu wurden unternommen; sie sind aber nicht überzeugend – weder auf linguistischer noch auf semantischer Ebene. Die Zusammenstellung mit der Wurzel *ter* = „das Jahr", die sich mittels eines Pflanzenstengels schreibt, um anzuzeigen, dass *netjer* sein so viel heißt wie ewig jung sein, so wie die Pflanzen sich ständig regenerieren, ist in Wirklichkeit eine unbegründete Spekulation. Der Ansatz mit *netjer* = „Natron", und von daher mit der Idee des Reinseins ist nicht überzeugender. Als andere Ableitung ist vorgeschlagen worden: *n(y)* + *tjer* = „Der vom Baum *tjer*", das heißt von der Weide, doch ein Sinn, den das haben könnte, ist nicht zu sehen, selbst wenn die Weide in ganz bestimmten religiösen Kontexten eine Rolle spielt. Wir müssen zugeben, dass die Wurzel *netjer* – wie viele andere übrigens auch – der Analyse Widerstand leistet[23]. Wir können eine andere Hypothese vorschlagen: Ihr zufolge ist *netjer* der Name jener bebänderten Stange, die als Bestattungsobjekt oder als Marker des Göttlichen gebrauchtwird; seit alter Zeit ist der Gebrauch dieses Substantivs auf die generische Benennung der Götter beschränkt gewesen. Damit hätten wir es mit einem Phänomen zu tun, vergleichbar demjenigen der Entwicklung des

22 S. Sauneron, Copte skalaj h; D. Franke, Qrḥt – Geschöpf des ersten Tages.
23 Vgl. E. Hornung, Conceptions of Gods in Ancient Egypt, 41, für eine Sichtung der modernen etymologischen Erklärungsversuche.

Terminus *sechem*, der ein Zepter bezeichnet, um so einesteils die Götterfiguren[24] und im Femininum die Göttin Sachmet zu benennen. Des weiteren wäre noch der Fall der Wurzel *seped* = „spitz" anzuführen, geschrieben als Ideogramm in Form eines spitzen Betyls, der speziell der Graphie des Namens des Gottes Sopdu, des Herrn des Ostens, dient.

Selbst wenn der Ursprung des Wortes im Dunkeln bleibt, ist es doch freigestellt, das semantische Feld der Wurzel *netjer* abzustecken, dessen Ausdehnung sich bei einem einfachen Blick ins *Wörterbuch*[25] und ins *LGG*[26] zeigt. Was ist ein *netjer*? Ein übernatürliches Wesen, das definiert wird durch seinen Namen, aber auch durch ein Epitheton oder zuweilen eine Epiklese, die seinen Namen ersetzen kann. Darunter begegnen wir dem Ausdruck *netjer netjeri* (Substantiv und Adjektiv), wörtlich: „göttlicher Gott", der auf viele Gottheiten angewendet wird; er ist keine Tautologie, sondern die Affirmation des göttlichen Wesens eines Gottes schlechthin. Aber auch noch viele andere Größen können zur Welt des Göttlichen gehören. Der Pharao gehört dieser Sphäre durch seinen Status an, auch wenn er ebenfalls ein Mensch ist. Auch die unbeseelten Objekte können zum Bereich des *netjer* gehören. Dank dem Reichtum der ägyptischen Schrift kann ein Wort von verschiedenen Determinativen begleitet sein, die sein Anwendungsfeld determinieren: So bezeichnet *netjeret*, gefolgt vom Zeichen des geschminkten Auges, das göttliche Auge mit Bezug zum *udjat*-Auge. Determiniert durch ein Herz, wird *netjeri* zur Benennung dieses Organs, das auch unter anderen Bezeichnungen bekannt ist, von denen jede ihre spezifische Verwendung kennt. Im Übrigen kann man sich fragen, ob der Ausdruck „Gott, der in dem Menschen ist", nicht auf den Begriff des (göttlichen) Herzens in anderer Form verweist[27]. Das Wort kann auch als Toponym dienen: *Netjeret*, „die Göttliche", als Benennung für Dendara oder Behbeit el-Hagar. Das Verbum *senetjer*, also *netjer* mit dem Kausativpräfix *s*, bedeutet „göttlich werden", während das Substantiv *senetjer* den Weihrauch bezeichnet: „das, was göttlich macht", nämlich durch den Ritus der Opfergabe jenes Produkts, das purifiziert. Menschliche Wesen, aber auch Körperteile, Substanzen und Orte können also göttlich werden; Gesten können eine Statue, einen Raum des Tempels „vergöttlichen". Dmitri Meeks hat diesen Zugang zum Sinn von *netjer* systematisiert[28]; für ihn gelangt man in den Zustand des *netjer* auf dem Weg über eine Ritualisierung. Man wird *netjer* wie der König bei seiner Krönung, wie das Auge, wenn es im Rahmen eines speziellen Ritus dargeboten wird. Diese Theorie ist verführerisch, denn ihr gelingt es, sämtliche Bedeutungen der Wurzel *netjer* in ihren unterschiedlichen Verwendungen zu erfassen. Und dennoch können die Wesen, die als *netjer* qualifiziert sind und die physische und die imaginäre Erde bevölkern, sich nicht damit zufrieden geben, als diejenigen kategorisiert zu werden, die einem Ritual unterzogen wurden oder Objekt eines solchen sind. Die Götter Ägyptens, von denen

24 Unten, S. 120.
25 Wb II, 358–366.
26 LGG IV, 388c–576b.
27 Urk. IV, 119, 15: Autobiographie des Paheri; H. Bonnet, Gott im Menschen, in: Reallexikon, 225–228.
28 D. Meeks, Notion de „dieu" et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne.

einige sicherlich nur künstliche Kreationen von Theologen, also instrumentelle Götter sind, sind von den Ägyptern mit Person, Namen, Funktion und Geschichte ausgestattet worden und sprengen damit den Rahmen der bloßen Ritualisierung.

Singuläres und anonymes *netjer*

Eine letzte Verwendung des Terminus *netjer* sei erwähnt, da sie Gegenstand von Diskussionen geworden ist, die manche Ägyptologen zu einer Interpretation der ägyptischen Religion veranlasst haben, die schwerlich akzeptabel ist. Erik Hornung hat eine Reihe von im Alten Reich aufgetretenen Namen analysiert, in denen *netjer* in verschiedenen anthroponymen Konstruktionen anonym gebraucht wird[29]. Er hat überzeugend nachgewiesen, dass es sich nicht um die Beschwörung eines einzigen Gottes handeln konnte, der nur diesem Gattungsnamen entspricht, sondern beispielsweise um einen lokalen Gott. Zudem erscheint der Terminus nur in gewissen autobiographischen Texten, in denen sich die Menschen auf „den Gott" beziehen. Eine ähnliche Situation findet sich auch in den *Weisheitsbüchern* und in den *Lehren*, wo manchmal die Rede von *netjer* ist, wobei aber die Eigennamen einiger Götter durchaus nicht fehlen. Gerade diese letzteren Texte haben Étienne Drioton und besonders Jozef Vergote[30] ausgeschlachtet, um ein doppeltes religiöses System in Ägypten nachzuweisen. Einerseits stellt man die Vielfalt der Götter fest, die vom unwissenden „Volk" verehrt worden seien, das in seinem Aberglauben nicht imstande gewesen sei, in die wahren Arkana des Göttlichen einzudringen, andererseits nimmt man an, die Gelehrten und Gebildeten hätten Kenntnis vom wahren, einzigen Gott gehabt, dessen Bilder allesamt nichts als schwacher Abklatsch gewesen seien. Georges Posener[31] und nach ihm Erik Hornung[32] haben entschieden und überzeugend nachgewiesen, dass dem keineswegs so war. Die Grundannahme jener These lautete, es habe in Ägypten einen untergründigen Monotheismus gegeben, der das Privileg einer Elite gewesen sei, zu der nicht jedermann Zutritt gehabt habe, und dieser Monotheismus habe zwar nicht obsiegen, aber doch zumindest die Überlegenheit seines Ansatzes zeigen können. Nimmt man nun aber die Vorkommen des anonymen *netjer* in den genannten unterschiedlichen Kontexten, so bemerkt man, dass es auf den König, der kraft seiner irdischen Funktion ein *netjer* ist, oder häufiger noch auf die „Stadtgottheit" verweisen kann, die in den autobiographischen Inschriften sehr oft von einem Einzelnen angerufen wird. Die sogenannte saitische Formel, die vielen Statuen der Spätzeit als Incipit dient, besteht in einer Anrufung des Stadtgottes des Einzelnen, *netjer niuti*, dem er am nächsten ist und der ihn beschützt und für ihn eintritt. Überflüssig, seinen Namen genauer anzugeben, denn seine Statue ist im Allgemeinen in seinem Tempel aufgestellt. Auch die Rufe vom

29 E. Hornung, Conceptions of God, 44–49.
30 J. Vergote, La notion de Dieu dans les livres de sagesse égyptiens.
31 G. Posener, L'enseignement loyaliste, 14.
32 E. Hornung, Conceptions of God, 50–60.

Typus „o mein Gott“ in den Gebeten wenden sich an die Gottheit, die in dem Naos repräsentiert sein kann, der häufig zu der Statue gehört. Hier herrscht also keinerlei Uneindeutigkeit; allenfalls besteht sie für die Ägyptologen, wenn die Herkunft der Statue nicht bekannt ist. Im Fall solcher Dichtungen wie der *Lehren* wird *netjer* nur im Zusammenhang mit Eigennamen von Göttern verwendet: Horus, Re, Thot, Sia usw., was doch wohl das Vorhandensein eines Monotheismus in diesen Texten widerlegt. Im Übrigen zeigt schon deren knappe Untersuchung, dass *netjer* oft einen speziellen Gott meint, selbst wenn er nicht genannt wird. Schließlich unterstreicht der Gebrauch des bestimmten Artikels *pa* vor *netjer* im Neuägyptischen, dass wir es mit einem Gattungs- oder Kategoriennamen zu tun haben. Der anonyme Gott ist vielleicht undefiniert, aber häufig macht der Kontext die Definition klar. Er gehorcht den Kategorien des Göttlichen, wie sie in Ägypten mehr oder weniger kodifiziert sind, kann aber keineswegs als einziger und absoluter Gott charakterisiert werden.

Andere Termini zur Bezeichnung der zur übernatürlichen Welt gehörenden Wesen

Netjer ist die Vokabel, die am häufigsten gebraucht wird, um jene übernatürlichen Mächte zu bezeichnen, die die Götter sind, aber es ist nicht die einzige. Wir können hier keine erschöpfende Liste aufstellen, sondern nur einige, hinreichend oft verwendete Wörter anführen. *Sechem* bezeichnet ursprünglich ein Zepter, das Symbol der Macht; die Wurzel des Terminus ist dabei der Begriff der Kraft, von dem her der bezeichnende Eigenname der gefährlichen Löwengöttin entstanden ist: Sachmet. Aber *sechem* meint auch das Bild eines Gottes sowie seine Statue in einem Tempel, in der er sich inkarnieren kann, und wird schließlich parallel zu *netjer* verwendet, wobei sich nicht immer die semantischen Nuancen ausmachen lassen, die einen dazu veranlassen, lieber das eine Wort als das andere zu wählen. Doch es geschieht sicher nicht ohne Grund, dass ein dem König vorbehaltenes Objekt, das Zepter *sechem*, wie vielleicht auch das ursprüngliche *netjer*, ebenfalls verwendet wird, um das Göttliche unter seinem Aspekt der Kraft zu bezeichnen.

Bau[33] im Plural ist in Beziehung zu setzen zu Gruppen von undifferenzierten Gottheiten, die seit der Frühzeit als die *Bau* von Heliopolis, Pe und Dep, bekannt sind, lange unglücklich mit „die Seelen von Heliopolis, Pe und Dep“ übersetzt. Diese Gruppen stellen eine Macht dar und stehen gleichzeitig im Dienst anderer Götter, da man die *Bau* von Heliopolis in Anbetung vor anderen Gottheiten antrifft. Wird dieselbe Vokabel im Singular *Ba* verwendet, so nimmt sie einen anderen Sinn an. Die Menschen besitzen ein immaterielles Prinzip *Ba*, das sich nach ihrem Tode manifestiert, um ihre freie Bewegung in dieser Welt und im Jenseits zu garantieren. Auch die Götter besitzen einen solchen *Ba*, dessen Platz im Himmel ist, der aber zugleich umherschweift, um die in den Tempeln aufgestellten Götterstatuen aufzusuchen. Aber der *Ba* der Göt-

33 Zum Begriff des Ba: L. Zabkar, A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts.

ter schließt noch etwas anderes ein, nämlich eine Manifestation, eine Epiphanie ihres Seins; diese Manifestation kann durch die Vermittlung eines anderen Gottes erfolgen: Der Gott X ist der *Ba* von Gott Y, mit anderen Worten: seine inkarnierte Manifestation. Amun ist der *Ba* von Kematef, der Urschlange, „Der seine Zeit erfüllt hat" laut der Amun-Theologie der Spätzeit; Banebdjedet, der Widder/*Ba* von Mendes, ist zugleich der *Ba* des Re und der des Osiris, wie sowohl die *Sargtexte*[34] als auch das *Totenbuch*[35] sagen. Später wird er in seiner Person die *Bau* von Schu, Re, Osiris und Geb vereinen[36]. Mit anderen Worten zeigt dies bereits die stets möglichen Übertragungen von einem Gott zu einem anderen, die Manifestation des einen durch einen anderen, ohne dass darüber die Komponenten vermischt werden oder eine von beiden verschwindet. Diese Beweglichkeit der Götter drückt sich gleichfalls mittels ihrer *cheperu* aus, die zugleich Transformationen und Manifestationen des Göttlichen sind.

Halten wir noch einen letzten Terminus fest, dessen Bedeutungsfeld sich zum Teil mit dem von *netjer* = „göttlich" überschneidet: *djeser* drückt aus, was heilig ist[37]; dabei waltete dieselbe Vorstellung, die auch im lateinischen *sacer* – nämlich ausgesondert, getrennt – liegt. Göttliches und Heiliges decken sich, und der göttliche Tempel der Götter ist auch heilig, abgesondert von der äußeren Welt durch zugleich symbolische und reale Schranken[38]. Das Heilige, das aus dem Göttlichen emaniert, kann für die Menschen gefährlich sein, wie wir in der Episode gesehen haben, in der Reur und der Pharao einander gegenüberstehen. Und es kann durch einen unreinen Kontakt verdorben werden, was erklärt, dass die Tempel von Zeit zu Zeit vom Schmutz gereinigt werden, der ihr reibungsloses Funktionieren beeinträchtigt[39].

Gestalten der Götter[40]

Bildlichkeit

Eines der fundamentalsten Charakteristika der ägyptischen Götter liegt darin, dass sie eines oder mehrere Bilder ihr Eigen nennen. Die Götter sind also darstellbar und werden dargestellt. Das ist nicht einzigartig; die mehr oder weniger zeitgenössischen Religionen des Nahen Ostens schaffen ebenfalls Bilder von ihren Göttern; zudem lassen sich ikonographische Tauschvorgänge von Ägypten nach Mesopotamien oder Ugarit gut nachvollziehen. Auch die Griechen und Römer haben die Gottheiten ihres Pantheons, zu denen in der Spätzeit die ägyptischen Götter, vor allem Isis, hinzukamen, in

34 CT IV, 276a–335c, § 335.
35 Totenbuch, Spruch 17.
36 H. Wild, Statue d'un noble mendésien du règne de Psamétik.
37 J. K. Hoffmeier, Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt.
38 Unten, V. Kapitel, S. 312–314.
39 Unten, V. Kapitel, s. 313.
40 Für die Bibliographie zu jeder besonderen Gottheit siehe die Einleitung zum Repertorium der Götter, S. 677.

Szene gesetzt, allerdings unter einem neuem Blickwinkel abgebildet. In größerer Entfernung von Ägypten hat der Hinduismus eine reichhaltige Ikonogaphie um seine vielgestaltigen Götter entfaltet und tut dies immer noch. Der israelitische Monotheismus hingegen hat das Verbot von Götterbildern aufgestellt; allerdings ging das nicht ohne Schwierigkeiten vor sich, wie zahlreiche biblische Episoden, insbesondere die Erzählung vom goldenen Kalb, belegen. Denselben Weg hat der Islam eingeschlagen: Gott kann und darf nicht dargestellt werden. Manche Strömungen haben sogar die Abbildung von Menschen untersagt, eine Vorschrift freilich, die längst nicht immer befolgt worden ist. Man darf jedoch nicht vergessen, dass auch das Christentum eine Religion des Bildes ist. Die abendländische Bildtradition hat uns daran gewöhnt, Gott als Vaterfigur, als einen ehrwürdigen Alten, seinen Sohn als Säugling, als leidenden Mann am Kreuz, als Christus *in maiestate* und den Heiligen Geist in der Tiergestalt einer Taube zu sehen. Das führte denn auch zum Bilderstreit in der Sorge, nur ja keine Bilder anzubeten. Die Bildlichkeit der Göttergestalten ist also kein Spezifikum der ägyptischen Religion, wohl aber eine ihrer wesentlichen Komponenten.

Die von der Bibel ausgesprochene Ablehnung der Bilder hat ihre Quelle in der Furcht, man könnte Idole an sich anbeten, wie es, so behauptete man, in den Nachbarkulturen der Fall war. Genau diese Auffassung haben die frühen Eiferer des Christentums übernommen und dabei die Ägypten als „Heiden“ geschmäht, weil sie simple Abbildungen aus Stein oder Holz anbeteten, in denen sich das Menschliche mit dem Tier zu einer monströsen Mischung verbinde, Abbildungen, deren gewaltsame Vernichtung sie proklamierten – und durchzuführen nicht versäumten; so ist die Monumentalstatue des Serapis, die das Serapeum in Alexandria schmückte, untergegangen[41]. Dieser Vorwurf schlechten Glaubens führt uns ins Zentrum der Reflexion über die Bildlichkeit. Die Idole, *eidola*, die Bilder, *imagines* – sind sie jene Götter, die die Ägypter verehren? Haben sie gedacht, das Wesen dieser Götter sei ganz und gar in diesen Darstellungen enthalten, die sie erfunden, hergestellt und dann in ihren Tempeln verehrt haben? Die Ägypter sagen in einem Zuge, sie fertigten die Bilder der Götter an – ein Vorgang, der grundsätzlich im „Goldhaus“ stattfand –, aber der Demiurg sei es, der sie, die Menschen, geschaffen, so wie er am Anfang der Welt die Götter geschaffen habe. Die ägyptischen Priester haben keinen theoretischen Traktat über ihre Vorstellung vom Göttlichen hinterlassen, dennoch ist ein Text in diesem Punkt besonders erhellend. Der Text des Schabakasteins, das Dokument der memphitischen Theologie, besteht aus mehreren Abschnitten von unterschiedlicher Herkunft. Der Kosmogonieteil, dessen Original sehr wahrscheinlich auf die Ramessidenzeit zurückgeht[42], berichtet von der Erschaffung der Welt mittels des Geistes und des Wortes, die durch das Herz und die Zunge bezeichnet werden. Der Demiurg in Gestalt des memphitischen Gottes Ptah-Tatenen hat die anderen Götter geschaffen:

41 Unten, IV. Kapitel, S. 304 f.
42 Unten, IV. Kapitel, S. 217 f.

> Ptah war zufrieden, nachdem er alle Dinge und alle Gottesworte geschaffen hatte. Er hatte die Götter gebildet, die Städte gemacht, die Gaue gegründet. Er hatte die Götter in ihr Heiligtum gesetzt, ihre Opferbrote gedeihen lassen, ihr Heiligtum ausgestattet, ihre Leiber ähnlich gemacht zur Zufriedenheit ihrer Herzen. Dann zogen die Götter ein in ihren Leib aus allerlei Holz, aus allerlei kostbarem Stein und aus allerlei Metall…[43]

Diese Passage steht am Ende des Textes als Schluss nach einer ersten Schilderung der Erschaffung der Götter, ihrer Tempel und der Opfergaben, die ihnen zugebilligt werden, der Götterworte, der Institutionen auf der Erde. Sie erklärt ganz ausdrücklich, der Körper der Götter, die ebenfalls einen Willen (das Herz) besäßen, sei die Statue, die in den Tempeln (hier den Heiligtümern, *chemu*) geborgen sei, eine aus verschiedenen Materialien gemachte Statue, in der sich der Gott selbst inkarniere (*cheper*, ein Verbum, das eine Manifestation ansagt). Das entspricht der Aussage in einer weit größeren Zahl von Texten, der *Ba* des Gottes werde sich mit seinem durch seine Statue auf Erden repräsentierten Leibe vereinen, während sein Leichnam/seine Mumie in der Duat liege. Eine der memphitischen Kosmogonie nahestehende Formel finden wir, wenn auch in viel knapperer Form, in einer Szene im Opet-Tempel[44], wo es mit denselben Worten heißt, die Götter „zogen in ihren Leib ein". Für die Menschen, die nach dem Muster des Demiurgen die Bilder ihrer Götter schaffen, stellen diese in keinem Fall den Gott selbst in der Gesamtheit seines Wesens dar, sondern vielmehr eine Darstellung aus Menschenhand, die ihnen erlaubt, den Gott anzurufen, ihn partiell zugänglich zu machen, während man ansonsten behauptet, sein wahres Wesen sei für die Menschen nicht erkennbar; freilich inkarniert sich der Gott in dieser Darstellung, wenn sein *Ba* sich mit ihr vereint. Die Autobiographie eines Bildhauers namens Hatiay[45], der gegen Ende der 18. Dynastie tätig war, ist sehr aufschlussreich, was die Beziehung zwischen den Menschen und den Götterbildern angeht. Dieser Mann, der das volle Vertrauen des Pharao besaß, wurde in das Goldhaus geführt, um die Statuen und Bilder der Götter zu schaffen/zur Welt zu bringen (*mes*), deren Namen im Fortgang des Textes aufgereiht werden. Er wird also dazu gebracht, an diesem geheimen Ort, dem Goldhaus, die Götter in ihren Manifestationen zu sehen (ägyptisch *cheperu* und *mesut*) und ihnen Befriedigung in ihren Heiligtümern zu verschaffen. In gewissem Sinn vollendet der spezialisierte Bildhauer an den Statuen das gleiche Werk wie der Demiurg an den Göttern, die er samt ihren Bildern geschaffen hat. Dies ist auch die Rechtfertigung für die Existenz der Götterbilder, denn sie sind aus dem Willen des Demiurgen selbst geboren.

Das Bild, das dem Kult als Stütze dient – der König oder die Priester amtieren als Offizianten vor dem Naos des Gottes im Allerheiligsten –, ist als Behältnis des Wesens des Gottes, der sich darin inkarniert, direktes Objekt des Kultes. Vor ihm legt man reale Nahrungsmittel als Opfergaben nieder: Brot, Fleisch, Getränke; die Texte sprechen jedes Mal davon, dass die Götter diese Speisen verzehren und sich an ihrem

43 Granitblock aus dem Ptah-Tempel in Memphis, jetzt im British Museum; dt. nach: H. Gressmann, Altorientalische Texte zum Alten Testament, 6.

44 C. de Wit, Opet I, 118.

45 H. Willems, The One and the Many in Stela Leiden V1.

Duft erfreuen. Die Bilder der Götter sind also nicht rein metaphorisch und funktionieren nicht nur als metonymisches Symbol der göttlichen Realität. Denn eine wichtige Grundlage des Symboldenkens der Ägypter darf man nicht vergessen: Die Beziehung zwischen Signifikanten und Signifikat ist nicht willkürlich und damit leer, vielmehr unterhalten beide – sowohl auf der sprachlichen Ebene als auch auf dem Niveau der irdischen und übernatürlichen Realitäten – ein sinn- und wirkungsgeladenes Verhältnis. Mehrere Rituale bezeugen diese Verbindung, die den an den Statuen ausgeführten Manipulationen ihre Bedeutung verlieh. Das älteste dieser Rituale ist seit dem Alten Reich bekannt und wird bis zum Ende der ägyptischen Geschichte vollzogen: das „Mundöffnungsritual"[46]. Es kann an einer Statue, an einem mumifizierten menschlichen oder an einem tierischen Leichnam vollzogen werden[47]. Es geht dabei darum, durch eine Reihe von magischen Handlungen, die der „Oberster der Geheimnisse" genannte Priester unter Rezitation ritueller Formeln vornimmt, ein lebloses Objekt oder einen toten Körper zu beleben bzw. wiederzubeleben. Dazu muss das Objekt oder der Körper über den Gebrauch seiner Sinne verfügen können, um so die vitalen Regungen wie Atmen, Sehen, Hören, Essen, Sprechen und Sichbewegen ausführen zu können. Zu diesem Zweck öffnet man nicht nur den Mund, sondern sämtliche Körperöffnungen. So gewinnt der Einzelne seine Fähigkeiten zurück, die er in der jenseitigen Welt benötigt, und die belebte Statue ist bereit, den Kult zu empfangen, zu dem sie bestimmt ist, um als Mittlerinstanz zwischen den Menschen und der Person des Gottes selbst zu dienen. Das setzt natürlich voraus und schließt ein, dass die Kontinuität zwischen dem Unbelebten und dem Belebten, zwischen dem Bild des Gottes und dem Gott an sich nicht aufgelöst wird.

Das jüngste Ritual, das sich erst in Inschriften aus der Ptolemäerzeit findet, wird „Vereinigung mit der (Sonnen-)Scheibe" oder auch „Berühren der Sonne" genannt[48]. Es ist für mehrere Tempel belegt und spielte sich besonders zum Zeitpunkt von Festen zu Beginn des Jahres ab, konnte aber auch bei anderen Gelegenheiten begangen werden. Außer in Esna war der dafür vorgesehene Ort das Dach des Tempels, auf das man in Prozession die aus den dunklen Sälen oder Krypten des Gebäudes geholten Statuen brachte, nachdem man sie in der *wabet*, einem Nebengelass mit oben offenem Hof, vorbereitet und bekleidet hatte[49]. Man setzte sie den Sonnenstrahlen aus (daher denn auch die Bezeichnung „Vereinigung mit der Scheibe"), um sie durch diese physische Begegnung mit dem lebenspendenden Gestirn zu erneuern. Die Handlung wird also ausgeführt, um die Götterbilder, mit denen sich ihr *Ba* vereinen wird, neu mit göttlicher Energie aufzuladen.

46 E. Otto, Das ägyptische Mundöffnungsritual.
47 R. L. Vos, The Apis Embalming Ritual, 52–53.
48 S. Sauneron, Esna V, 121–183.
49 Unten, V. Kapitel, S. 334.

Vielfalt der Bilder

Ein wichtiges Charakteristikum der Bildlichkeit der Götter ist ihre Vielfalt, die sich auf mehrere Weisen gestaltet. Ein Gott, den sein Name definiert, kann durch ein festes Bild dargestellt werden, das nur wenige geringfügige Varianten kennt und das es ermöglicht, ihn zu identifizieren, vor allem, wenn es von ebenjenem Namen begleitet wird. So ist es im Fall von Ptah, in Tücher gewickelt, den Kopf mit einer anliegenden Mütze bedeckt; so ist es bei Osiris, in sein Leichentuch gewickelt, häufig mit dunklem Fleisch, mit seiner charakteristischen *atef*-Krone, obwohl man auch Darstellungen kennt, auf denen Osiris mit einem die Knie frei lassenden Schurz bekleidet ist; und schließlich auch bei dem schakalköpfigen Anubis, der oft durch seine vollständig tierische Schakalgestalt ersetzt wird. Der menschengestaltige Thot ist dank seines Ibiskopfes leicht erkennbar. Doch diese einfachen Gestalten sind nicht die gängigsten. Ein menschengestaltiger Gott mit Widderkopf kann sowohl auf Amun wie auf Chnum oder auf den Widder/*Ba* von Mendes verweisen, wenn der Name fehlt. Eine weibliche, vollständig menschengestaltige Figur, die zwischen Hörnern auf ihrem Kopf die Sonnenscheibe trägt, ist typisch für Hathor, wird aber auch häufig für andere Göttinnen, insbesondere Isis, in Anspruch genommen. Zur Vielzahl der Götter kommt die Vielfalt der Bilder für einen einzigen Gott hinzu. Die Ägypter haben dies mit einer geläufigen Formel ausgedrückt: „der Gott X in seinen zahlreichen Erscheinungsformen"; dabei benutzten sie den Terminus *cheperu*, der die daraus resultierenden Transformationen und Manifestationen ausdrückt. Außerdem kann eine Gottheit „zahlreiche Gesichter" besitzen, eine Eigenheit, zu der noch die Vielzahl der Namen hinzukommt. Um noch einmal das Beispiel Thots zu bemühen: Neben seiner ibisköpfigen Form begegnet man ihm ebenso in Gestalt eines Ibis oder eines Pavians.

Manche Darstellungen sind nur einem einzigen Gott zugeordnet, wie Ptah oder auch Thot in Ibisgestalt. Die Paviangestalt, die Thot annimmt, wird dagegen genauso gebraucht, um Chons zu porträtieren. Dieser letztere besitzt auch ein anderes, häufiger verwendetes Bild: das eines falkenköpfigen Menschen. Die Verwendung des Pavians für diese beiden Götter verweist darauf, dass eine Annäherung zwischen beiden vollzogen worden ist, sind sie doch beide Mondgötter, die die Mondsichel und die Sonnenscheibe auf dem Haupt tragen. Was das falkenköpfige Bild des Chons angeht, so teilt er es mit mehreren seiner Gattungsgenossen: Horus und Month, aber auch Re-Harachte. Und wenn neben einem Bild, das keine spezielle Krone aufweist, in einem Kontext, der nicht eindeutig ist, keine Legende steht, ist es manchmal unmöglich, sich auf die eine oder die andere Gottheit festzulegen.

Um zusammenzufassen, was oft äquivok und dunkel scheint: Ein Gott kann mehrere Bilder sein Eigen nennen; ein und dasselbe Bild kann verschiedenen Göttern zugeordnet werden. Dies ist nicht das unselige Ergebnis von Verwechslungen, eines Fehlens einer Definition, was denn nun dieser oder jener Gott sei, oder, schlimmer noch, einer totalen Austauschbarkeit der Bilder, die jeden Versuch einer Klassifizierung verböte. Auf dem Wege über die vielfältigen Ikonen versuchten die Ägypter vielmehr den buntschillernden Reichtum einer Gottheit sichtbar zu machen, die sich nicht auf ein ein-

ziges Erscheinungsbild beschränkt, und die möglichen Blickwinkel zu vermehren, um so ihre Wahrnehmung zu verfeinern. Eine nur wenig bezeugte Form verweist im Allgemeinen auf den lokalen Aspekt eines Gottes, der ein paar Spuren hinterlassen hat und viel später aus den Archiven eines Lebenshauses ausgegraben werden kann und dann eine neue Interpretation erlebt. Und wenn ein und dasselbe Bild mehreren Göttern zukommen kann, dann deshalb, weil es ein und dieselbe Eigenschaft ausdrückt, die diesen verschiedenen göttlichen Personen gemeinsam sein kann. Insofern ist die Austauschbarkeit nicht unbegrenzt. Manche Gleichsetzungen sind nie vollzogen worden, vermutlich nicht so sehr deshalb, weil sie nicht möglich gewesen wären, sondern eher weil sie für die Ägypter nicht von Bedeutung waren. Eine Kombination allerdings scheint auf ikonographischer Ebene ein gewisses Zögern ausgelöst zu haben: die Vermischung der Genera, des Maskulinums und des Femininums. Während der Demiurg von den Texten als männlich und weiblich, als Vater und Mutter und Neith als „Frau, die den Mann macht", definiert wird, zeigt keine einzige bildliche Darstellung Atum, Amun oder Neith als doppelgeschlechtliche Wesen; dies bleibt eine Sache des Begrifflichen. Wir begegnen seltenen Bildern einer ithyphallischen Mut in der Vignette des Nachtragskapitels 164 aus dem *Totenbuch* oder auch dem einer ebenfalls ithyphallischen Nut in einigen Szenen, die auf Sarkophagen der 21. Dynastie die durch den Luftgott Schu von ihrem Gatten Geb getrennte Göttin zeigen – allesamt Einzelfälle, die schwer zu erklären sind. Was die Gestalten des Hapi, der personifizierten Überschwemmung, betrifft, die häufig an der Basis der Tempelwände vorkommen, ist zu korrigieren, was man allzu oft darüber lesen muss: dass es sich um Androgyne handle. In Wirklichkeit sind es schlicht und einfach dickbäuchige männliche Personen mit schlaffer Brust, die durch ihre Beleibtheit die Größe der Überschwemmung und nicht etwa eine ambivalente Sexualität zum Ausdruck bringen. Nur sehr selten treffen wir in der ägyptischen Ikonographie auf Göttergestalten, die, wie gewisse Statuen der Dogon, alle Attribute beider Geschlechter besitzen.

Die Idee der Austauschbarkeit hat manche Ägyptologen dazu verführt zu denken, es gebe eine Art ägyptischen Pantheismus, indem sie die Formel der ägyptische Hermetik aufgriffen, die da lautet: *hen kai pan/to hen kai to pan* und es angeblich erlaubt, die Gottheit in jedem Ding zu finden. Die Formel, auf die man sich gestützt hat, um diese Interpretation zu entwickeln, kommt sehr häufig in der Amun-Hymnologie der Ramessidenzeit vor: Amun ist der „Eine, der sich in Millionen verwandelt"[50]. Diese Formel, die sich durch die dialektische Beziehung zwischen dem Einen und den Vielen erklären lässt, impliziert keinen Pantheismus, der das Göttliche in jedes Ding ausgießt. Es gibt zwar späte Texte, die Isis oder den Agathos Daimon, die Erscheinungsform des ägyptischen Schai, mit dem Ganzen gleichsetzen, aber sie sind auf Griechisch oder Latein verfasst; Isis ist in diesem Fall *una quae est omnia*. Sie gehen wohl von einer ägyptischen Tradition aus, zeigen aber auch die Spuren eines griechischen Einflusses, die es erlauben, dieses Weggleiten in Richtung eines echten Pantheismus zu erklären; dies ist etwa

50 K. Sethe, Amun und die Acht Götter von Hermupolis, 95–96; J. Assmann, Egyptian Solar Religion in the New Kingdom, 144–155; unten, S. 155.

der Fall bei den Aretalogien der Isis, die traditionelle Epitheta der ägyptischen Göttin und deren griechisches Bild fein verschmelzen[51].

Anthropomorphismus, Zoomorphismus, Kompositbilder

Angesichts dieser Überfülle von Bildern verfügen wir gleichwohl über Klassifizierungsinstrumente, mit deren Hilfe wir das Ganze ordnen können: Die Ägypter haben ihre Götter in Menschen-, Tier- oder Kompositgestalt dargestellt. In diesem letzteren Genre sind sie Meister, indem sie zumeist einen Tierkopf mit einem Menschenleib oder auch den Körper und den Kopf zwei verschiedener Tiere verbinden, denen sie manchmal sogar tierische Anhängsel anfügen. Dabei sind sie keineswegs die einzigen, die solche Mischungen praktizieren; diese finden wir nämlich auch in Mesopotamien und später in Indien. Die Griechen kannten das Prinzip sehr wohl, aber jene Kompositwesen, die sie erfunden hatten, Faune und Zentauren, besaßen, außer Pan, keinen wirklichen Götterstatus. Trotzdem waren nicht sie es, sondern die Römer, die sich von der ägyptischen Hybridisierung und von den Tiergöttern abgestoßen fühlten. In ihren Augen – aber auch in den Augen neuzeitlicher Beobachter – zeugten diese Verhältnisse von einer Vermischung in der Ordnung der Spezies, die doch eigentlich getrennt sein sollten. Doch damit ignoriert man eine andere Form von Logik, in der die Welt der Götter, die der Menschen und schließlich auch die der Tiere einander durchdringen können und sich nicht gegenseitig ausschließen[52]. Die Idee, dass die göttlichen, menschlichen und tierischen Wesen – gewiss in unterschiedlichen Graden – eine Natur gemeinsam haben, ist dem klassischen Denken genauso fremd wie dem jüdisch-christlichen, das sich auf eine hierarchische Ordnung der Seienden gründet.

Bevor wir die unterschiedlichen Gestalten untersuchen, die die Götter annehmen, werden wir uns die Frage nach ihrem Erscheinen in der Protohistorie Ägyptens stellen, in einer Zeit, in der angeblich bestimmte Charakteristika fixiert worden sind, die dann während der folgenden Jahrtausende erhalten geblieben seien, wenn sie auch Entwicklungen durchgemacht hätten[53]. Doch die Spärlichkeit der Quellen bzw. ihr Schweigen macht die Suche schwierig und die Interpretationen hypothetisch. Die menschlichen und die tierischen Darstellungen sind ungefähr gleichzeitig aufgetreten. Die ersteren, lang aufgeschossene, bärtige Personen, oft mit hervortretenden Augen, werden in die Naqadazeit datiert; ihre Herkunft ist oft unbekannt, und ihre Echtheit wird gelegentlich angezweifelt. Sie sind schwerlich Vorausbilder dessen, was spätere ägyptische Bildhauerkunst sein wird. Haben wir in ihnen Darstellungen von Menschen, in einzelnen Fällen von Frauen, oder von Gottheiten zu sehen? Wir können es nicht sagen. Eine in Abydos entdeckte schöne Frauen- oder Göttinnenstatue lässt bereits die Kanones der

51 Unten, VIII. Kapitel, S. 588.

52 Zur Frage der Taxonomien in den schriftlosen Gesellschaften siehe C. Lévi-Strauss, Das wilde Denken, V. Kapitel: „Kategorien, Elemente, Arten, Zahlen".

53 Oben, I. Kapitel, S. 63–65.

ägyptischen Bildhauerkunst ahnen. Ziemlich viele Tierstatuetten werden in die protohistorische Periode oder die ersten Dynastien datiert: Falken, Löwen, Gazellen, Frösche, Affen, die durch ihre Behandlung an die späteren Bilder des ägyptischen Bestiariums denken lassen[54]. In Koptos sind riesige Kolossalstatuen, Abbilder des Min, ausgegraben worden, die zweifellos auf die frühesten Dynastien zurückgehen. Doch worin bestand ihre symbolische Funktion, und wozu wurden sie gebraucht? Auf den Stelen der Könige der ersten Dynastien dominiert ein Falke die Palastfassade, die den Namen des Königs trägt, ein Bild, das dann in den Königstitulaturen weiterlebt. Horus, der Götterfalke, war zweifelsohne bereits präsent. So ist auch die obere Partie der Narmer-Palette mit einem Hathor-Kopf oder einem *bat*-Symbol geschmückt, aber hier stehen wir bereits am Beginn der historischen Periode. Von der 2. Dynastie an treten rein menschliche Gestalten auf: die Bilder von Atum, Schu, Nut, Neith; andere sind rein tierisch: die Stiere Apis und Mnevis, der Widder von Mendes. Die hybriden Gestalten sind bereits vorhanden: Götter mit Menschenkörper und Seth-Kopf oder Falkenkopf. Das System war also schon da, auch wenn die Götterdarstellungen noch gering an Zahl waren.

Es bedarf noch einer Feststellung zur Vielfalt der in den Götterdarstellungen verwendeten Fauna. Man weiß, dass in den allerfrühesten, noch vor der Prähistorie liegenden Zeiten das Klima in Ägypten weniger trocken war und dass Tiere wie Giraffen, Nashörner oder Elefanten im nördlichsten Teil des Niltals leben konnten[55]. Einige von ihnen, wie die Giraffe oder der Elefant, werden zwar im Katalog der Tierhieroglyphen verwendet, aber sie erscheinen nicht im Götterbestiarium. Genauso wenig wie das Pferd, das erst im zweiten Jahrtausend in Erscheinung tritt, eingeführt durch Stämme aus dem Nahen Osten, insbesondere durch die Hyksos; seither wurde es, mit dem Aufbau einer Wagentruppe, in Ägypten vor allem zu militärischen Zwecken heimisch gemacht. Aber es gelangte nicht sogleich in das bereits bestehende ägyptische Pantheon. Es sind Reschef, Anat und Astarte, in Ägypten eingeführte syropalästinische Götter, die von der 18. Dynastie an als bestallte Herren des Pferdes fungieren[56]. Dank der hier herrschenden starken chronologischen Kohärenz können wir annähernd festmachen, welche Tierarten zum Zeitpunkt der Protohistorie in einem ökologischen System ausgewählt wurden, das sich im Lauf von Jahrtausenden ägyptischer Zivilisation kaum mehr verändert hat.

Die drei Gestalten, unter denen sich die Götter in ihren Bildern manifestieren, scheinen fast gleichzeitig oder zumindest innerhalb einer relativ kurzen Periode aufgetreten zu sein. Daher sind die einst so nachdrücklich vertretenen Thesen derer, die den Anthropomorphismus für das älteste Element hielten[57], und anderer, die meinten,

54 Für eine Annäherung an dieses Material vgl. die Ausstellungskataloge: L'Égypte avant les pharaons; L'Égypte des millénaires obscurs; A. Grimm/S. Schoske, Am Beginn der Zeit.

55 D. Meeks, in: C. Malamoud/J.-P. Vernant (Hrsg.), Corps des dieux, 173.

56 Unten, S. 181.

57 K. Sethe, Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter.

es habe einen Übergang von der zoomorphen zur anthropomorphen Darstellung gegeben[58], heute überholt und aufgegeben.

Anthropomorphismus

Der in einer sehr frühen Zeit gewählte Anthropomorphismus entspricht einer in allen Kulturen gebräuchlichen Art und Weise, die Göttergestalten bildlich darzustellen. Die Menschen konnten ihre Gottheiten ja nur beschreiben, indem sie sich dessen bedienten, was dem Bereich von Wahrnehmung und Erkenntnis angehörte, auch wenn sie erklären, das Göttliche sei für sie unerkennbar, es entziehe sich jedem möglichen Versuch, es zu beschreiben. Das bestätigt sich sowohl in den Bildreligionen als auch in denen, die sich durch Bildlosigkeit auszeichnen. Selbst da bezieht sich die Sprache, die dazu dient, von dem Gott zu sprechen, wenn auch nicht ihn zu beschreiben, auf den Menschen. Die Gestalten der ägyptischen Götter gleichen also vollkommen denen der Menschen, selbst wenn ihr Wesen ein anderes ist: Fleisch aus Gold, Knochen aus Silber, unvergleichliche Größe. Die Darstellungen sind sich im Lauf der Geschichte bemerkenswert gleich geblieben. Sie entsprechen ausnahmslos dem idealisierten Modell des Menschen, auf das die Ägypter in ihrer Ikonographie sowohl für die Menschen wie für die Götter zurückgegriffen haben. Tatsächlich begegnet man allenfalls in der Figur des Bes oder seiner Vorgänger, wie etwa des Aha der magischen Elfenbeinobjekte, einem missgestalteten, grimassierenden Zwergengott, dessen Absonderlichkeiten sämtlich mit seiner Abwehr- und Schutzfunktion zusammenhängen, die wiederum aus seiner furchterregenden Wirkung auf die bösen Geister resultiert. Man kann auch die Personifikationen der Überschwemmung, die dickleibigen Hapi, als Bilder der Fruchtbarkeit und Fülle anführen; allerdings behält ihr weibliches Gegenstück, Feld und Flur, die für die Göttinnen angemessene Schlankheit bei. Ansonsten ist festzustellen, dass sich die Kennzeichen der Weiblichkeit, wie sie für gewisse Figuren des Mittleren Ostens charakteristisch sind – üppige Brust und ausladende Hüften –, nicht in der Ikonogaphie der Göttinnen finden und auf Figurinen beschränkt sind, die häufig „Totenkonkubinen" genannt werden. Das Bild der Muttergöttin, wie man es in den Religionen des Nahen Ostens finden kann, gehört nicht zum ägyptischen Götterkorpus. Thoëris mit ihrer Kompositgestalt besitzt den Körper einer schwangeren Frau, doch dies ist eine Ausnahme. Im Übrigen sei noch einmal darauf hingewiesen, dass die wirklich hermaphroditischen Figuren äußerst selten sind.

Bei den männlichen Gottheiten zeigt sich die Diversität allenfalls in zwei Formen: zum einen die umwickelten Götter mit gebundenen Beinen, so Osiris, Ptah und Min (letzterer mit erigiertem Phallus); zum anderen die Götter mit freier Bewegung und mit freien Beinen, was auch für alle Göttinnen gilt. Es sieht so aus, als wären die Ägypter sehr früh fixierten und in der Folge nur wenig weiterentwickelten Bildmustern treu geblieben. Auch in den jüngsten Darstellungen finden wir das Kleidungsmodell, das dem des Alten Reichs entspricht: kurzer Schurz bei den Männern, von Trägern gehal-

58 H. Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten.

tenes Futteralkleid bei den Frauen, bloße Füße bei allen. Die Kleidermoden, anhand deren sich die Darstellungen von Individuen über die Jahrhunderte hin unterscheiden lassen, haben in der Götterbildkunst wenig oder gar keine Auswirkungen gehabt. Außerdem sind die Göttergestalten nicht durch ein unzweifelhaftes Merkmal – Haartracht, Krone, symbolische Objekte – gekennzeichnet, und das Vorhandensein ihres Namens ist unerlässlich, will man sie erkennen und identifizieren.

Auch in Kindgestalt sind die Götter erschienen, allerdings erst relativ spät. So der aus dem Lotus auftauchende Sonnengott, dessen erste Darstellungen nicht weiter zurückreichen als bis ins Neue Reich[59]. In dieser Zeit tritt die Gestalt des Horus Sched, des Erretters, auf: ein junger, bewaffneter Mann, auf einem Wagen stehend, ein Vorläufer der späteren Bilder, die in der Spätzeit überhand genommen haben und das Horuskind über den Krokodilen zeigen, wie es Skorpione, Schlangen und andere gefährliche Tiere in Händen hält. Von der Dritten Zwischenzeit an sehen wir neben diesem Horus eine Vielzahl von Kindergestalten: Chons das Kind, Harsomtus, Harpre, Heka, Panebtaui u.a.m. Diese Entwicklung steht im Zusammenhang des Bemühens um Systematisierung der Götterfamilien, die wir für diese Periode kennen. Sie entspricht außerdem einer Entwicklung der persönlichen Frömmigkeit, die sich mehr und mehr zu den mitleidvollen Göttern hinwendet, für die Isis mit ihrem Sohn Horus zur paradigmatischen Gestalt wird. Allerdings ist zu beobachten, dass diese Göttinnen zwar als Töchter eines Gottes bezeichnet, nie jedoch als kleine Mädchen dargestellt werden. Man darf vermuten, dass diese Fehlstelle mit der männlichen Vorherrschaft, mit der wichtigen Vater-Sohn-Beziehung zusammenhängt, die in der politischen Sukzession, aber auch im Totenkult so präsent ist, zwei Bereichen, in denen die Frauen eine zu vernachlässigende Rolle spielten. Die Kindgötter männlichen Geschlechts können nackt porträtiert werden, und die Locke der Kindheit charakterisiert sie. Nacktheit ist eine Besonderheit, die für die Kindheit zugelassen ist und bei den Figuren von männlichen und weiblichen Gottheiten praktisch nicht vorkommt. Allerdings gibt es gewisse Ausnahmen: Bes ist nicht nur missgestaltet, sondern auch nackt. Die weibliche Nacktheit ist mit dem Bild der Qadesch oder Qadschu aufgekommen, einer ägyptischen Kreation, ausgehend von einer nahöstlichen Figur, nämlich der Herrin über die Tiere; man sieht die Göttin frontal und nackt, auf einem Löwen stehend, in der Hand Schlangen und Blumen haltend[60]. Ganz gelegentlich können auch Götter nackt dargestellt werden, wie etwa der durch Schu von Nut getrennte Geb, Thot oder die männlichen Repräsentanten der Achtheit, alle versehen mit Kanidenköpfen; doch das bleibt die Ausnahme und steht vielleicht in Beziehung zur urzeitlichen Welt.

Nahezu in ihrer Gesamtheit sind die anthropomorphen Gestalten der ägyptischen Götter höchst klassisch, ohne große Varianten und unterscheiden sich kaum von menschlichen Figuren. Zudem sagen die Texte über die Götter, sie hätten ein *pat*-Gesicht, ein Terminus, der die Menschen schlechthin, mit anderen Worten: die Ägypter, bezeichnet. Für diesen Vergleich können wir eine doppelte Erklärung vorschlagen.

59 H. Schlögl, Der Sonnengott auf der Blüte.
60 Unten, S. 181.

Die einleuchtendste, schon weiter oben angeführte: Welche Begriffe ihrer Sprache hätten die Menschen verwenden können, um übernatürliche Wesen zu evozieren, deren Existenz sie als gewiss betrachteten, die sie aber nicht sehen konnten, wenn nicht jene, die zur Beschreibung der ihnen bekannten Menschheit dienten? Die zweite Erklärung leitet sich aus der taxonomischen Vorstellung von der Welt her, die die Ägypter entwickelt hatten. In den Listen, die die Seinskategorien in verschiedenen Kontexten aufführen, begegnen wir Seite an Seite den Göttern, den Menschen, den *achu* oder Verklärten und den Toten. Die Trennung zwischen Göttern und Menschen ist also nicht unbedingt radikal. Das Wesen der Götter ist zwar ein anderes, dennoch wird die grundsätzliche Kontinuität zwischen den Göttern und den Menschen nicht aufgelöst.

Zoomorphismus

Weil auch die Trennung zwischen dem Göttlichen und der Tierhaftigkeit nicht absolut ist, können die Göttergestalten eben auch durch Tiere dargestellt werden[61]. Der Ursprung der Beziehung zwischen einem Tier und einem Gott, die zumeist auf eine sehr alte Periode zurückgeht, ist nicht immer klar. Dennoch lassen sich zahlreiche Assoziationen erklären: Der Falke repräsentiert den himmlischen Horus, den „Fernen" und vielleicht durch Übertragung den Sonnengott, der im Himmel herrscht, in der Gestalt des Re-Harachte; das Krokodil, das in den Sümpfen haust, ist die gefährliche Macht, die dem Namen Sobek entspricht; der Schakal wird mit Anubis assoziiert, dem nächtlich Umherstreifenden, der für die Bestattungen verantwortlich ist; der Stier und der Widder sind aufgrund ihrer Zeugungsfähigkeit mit den Begattergöttern wie Min, Kamutef oder Banebdjedet verbunden; die Schlangen der chthonischen Welt werden zugleich segen- und unheilbringend erlebt. Infolge der Vielzahl und Vielfalt der Bilder, die einem Gott eigen sind, kann das Tier natürlich nicht seine einzige Darstellung sein. Der offensichtlichste Fall ist der der Hathor, die in Kuhgestalt abgebildet wird, etwa als die aus dem Dickicht zu Füßen des Gebirges tretende Kuh, aber auch in Frauengestalt, an der nur die Krone aus lyraförmigen Hörnern und manchmal die Ohren an ihre tierische Seite erinnern. Aber auf einen und denselben Gott können mehrere tierische Darstellungen entfallen, wie wir für Thot, den Ibis und Pavian, festgestellt haben. Und wir treffen auf eine weitere Assoziationsform: einen anthropomorph abgebildeten Gott in Begleitung eines ihm in spezifischer Weise zugeordneten Tiers, so etwa Amun und die Gans, qualifiziert als Gans des Amun; damit wird ein Unterschied zu einer einfachen Darstellung eines Gottes in Tiergestalt eingeführt. Die Charaktereigenschaften eines Gottes können auch in einer Tiergestalt durchscheinen. Diese den Tieren zugeteilte Rolle hängt mit ihrer Grundcharakteristik zusammen: Ein Tierbild repräsentiert die ganze Spezies und nicht nur eine individuelle Person[62]; sie ist also mit der ganzen Bürde der dem abgebildeten Tier eigenen Qualitäten beladen, wie etwa unge-

61 Zum Bestiarium und seinen Funktionen in Bezug auf die Götter: P. Vernus/J. Yoyotte, Bestiaire des pharaons, passim.

62 D. Meeks in: C. Malamoud/J.-P. Vernant (Hrsg.), Corps des dieux, 171–191.

stüme Stärke, Zeugungskraft usw. Aber die Bilder allein decken nicht alle Aspekte ab, die ein Gott annehmen kann. Auch seine Epitheta sind sehr aufschlussreich, denn der als Mensch mit Falkenkopf abgebildete Horus kann Falke und Löwe zugleich genannt werden; der anthropomorphe Horus-Min, Sohn der Isis, wird als Stier seiner Mutter bezeichnet. Die Qualifikative des Gottes, die in den Legenden zu einer rituellen Szene aufgezählt oder im Lauf eines Hymnus hergebetet werden, vermehren die Möglichkeiten des Zugangs zu ihm noch.

Manche mit dem Göttlichen verbundene Tiergestalten zeigen besondere Eigenheiten. Es handelt sich um lebende göttliche Tiere, nicht mehr um Götterbilder, sondern um Tiere, die ausgewählt wurden, weil sie als lebende Inkarnation einer Göttergestalt galten. Die ältesten sind die Stiere Apis in Memphis und Mnevis in Heliopolis, deren Kulte seit dem Beginn des Alten Reichs belegt sind und bis zum Ende der ägyptischen Geschichte überdauern. Beide sind Unika. Ausgewählt dank ihrer besonderen Kennzeichen, werden sie ihr Leben lang als Repräsentanten eines Gottes auf Erden geehrt, und nach ihrem natürlichen Tod werden sie nach demselben Ritual bestattet wie die Menschen[63]. Sie tragen einen eigenen Namen, der sie vom Namen der Gattung unterscheidet. Später wird man dann Buchis in Armant, die Widder, die in Mendes im Temenos des Banebdjedet bestattet wurden, und die Widder des Chnum in Elephantine finden; sie alle sind, nach demselben Prinzip, lebende Inkarnationen des Gottes, dem sie zugeordnet sind. Diese Konzeption findet sich auch in der Krönung des Falken des Jahres in Edfu aus Anlass eines feierlichen Festes, nur mit dem Unterschied, dass er unter den in der Falknerei aufgezogenen Vögeln ausgewählt wird. Zahlreiche Dokumente aus der Spätzeit belegen in der Tat die Existenz von Falknereien, von Zuchtstationen für Ibisse und Krokodile in der Nähe der Tempel, wo man Tiere aufzog, aus denen man dann eines auswählen konnte. Parallel zu dieser Praxis und zur selben Zeit wie sie entwickelte sich geradezu maßlos die Mumifizierung und Bestattung von Millionen von Tieren verschiedener Spezies: Ibisse, Falken, Katzen, Hunde, Fische, die Privatleute darbrachten und die auf dem Weg von Bestattungsriten vergöttlicht wurden[64]. Auch wenn nicht jedes Tier einer gegebenen Kategorie als göttlich oder auch nur heilig betrachtet wird, hängt dieser besondere Aspekt der Bestattungspraktiken doch mit der Möglichkeit zusammen, sich dem Göttlichen auf dem Umweg über das Tier zu nähern.

Kompositgestalten

Der doppelte Aspekt der Gottheit lässt sich durch eine doppelte Darstellung des Gottes in einer menschlichen und einer tierischen Gestalt umschreiben, doch die Ägypter haben in der Kunst, in der sie zu Meistern wurden, ein subtileres Bild erfunden: das Kompositbild, das in die Schaffung von Hybridwesen mündete, teils Menschen, teils Tiere, die die Betrachter in der Antike nicht anders als in der modernen Welt fasziniert, schockiert oder verblüfft haben. Es ging ihnen nicht darum, Bilder von Fabelwe-

63 Unten, VII. Kapitel, S. 560.
64 Unten, VII. Kapitel, S. 563.

sen oder Missgeburten herzustellen, sondern in einer einzigen Gestalt die verschiedenen möglichen Aspekte zu vereinen, in denen sich das Göttliche inkarnierte. So wie die Prinzipien der von den Ägyptern angewandten ikonographischen Darstellung es erlauben, in einem einzigen Bild die wesentlichen Ansichten eines Individuums oder eines Objekts auf dem Weg einer aspektuellen Betrachtung – zugleich frontal und im Profil – zu zeigen. Sie machen das derart geschickt, dass man unmerklich vom menschlichen Körper zum Tierhaupt gelangt und umgekehrt; der Übergang vollzieht sich dabei oft über die verwendete Perücke oder Krone.

Die häufigste Kombination ist die eines Menschenkörpers mit einem Tierkopf, wobei der Körper die Individualität ausdrückt und der Kopf auf die dargestellte Gattung und ihre inhärenten Eigenschaften verweist. Auf diese Weise vereint man die äußeren Erscheinungen, unter denen sich ein Gott manifestieren kann: der anthropomorphe, falkenköpfige Horus, der anthropomorphe Sobek mit Krokodilkopf, der ibisköpfige Thot, Anubis mit dem Schakalkopf, Hathor mit dem Kopf einer Kuh oder aber mit einem Menschenkopf und Kuhohren, die löwenköpfige Sachmet.

In einem anderen Typus von Hybriden ist der Körper tierisch, der Kopf dagegen menschlich; ersterer symbolisiert wieder die Charakteristika des Tieres, wie etwa die löwenhafte Kraft, der Kopf hingegen steht für die Individualität. Diese ist umso ausgeprägter, als der zweite Figurentypus, wie es scheint, zunächst für die Pharaonen gebraucht worden ist, die so ihre Zugehörigkeit zur Götterwelt kundgeben und ihre übermenschlichen Eigenschaften hervorheben. Das verblüffendste und älteste Beispiel ist das des Sphinx: Löwenkörper und Menschenkopf. Während sich nun aber der Löwe als über die Feinde obsiegendes Tier bereits auf den prädynastischen Paletten findet, tritt der Sphinx erst im Alten Reich mit dem Koloss vom Plateau in Giza in Erscheinung. Als er in den Fels des Plateaus gehauen wird, ist er dazu gedacht, einen Pharao, sehr wahrscheinlich Chephren, darzustellen und nicht etwa einen Gott. Diese Gestalt, die in den anschließenden Dynastien zunächst noch nicht sehr häufig zur Verwendung kommt, hat sich vom Mittleren Reich an allmählich durchgesetzt und dabei zahlreiche Varianten entwickelt, so etwa die menschengesichtigen Löwen der 12. Dynastie; die Sphingen repräsentierten dabei den König, wie die auf diesen Statuen eingemeißelten Legenden belegen. Erst zu Beginn des Neuen Reichs wird der Sphinx als Bild eines Gottes neu interpretiert, als Hor-em-achet, „Horus im Horizont", oder, in der griechischen Form, Harmachis – ein Gott, der im Rahmen der heliopolitanischen Sonnentheologie kreiert wurde. Von ebendieser Zeit an wird das Bild des Sphinx auch anderswo in der Götterikonographie verwendet, so etwa bei dem Criosphinx (Widdersphinx) vom Dromos Amuns in Karnak – was die Anpassungsfähigkeit dieser Hybriden zeigt, da es sich in diesem Fall um einen auf einen Tierkörper aufgepfropften Tierkopf handelt.

Bekannt ist auch die Verbindung eines Vogelkörpers mit einem Menschenkopf, die den *Ba*, das immaterielle Prinzip der Lebensenergie, symbolisiert. Der Terminus und der Begriff, den er transportiert, ist zwar in den ältesten Texten bezeugt, aber das Bild des Vogels mit Menschenkopf erscheint ebenfalls nicht vor dem Neuen Reich und auch diesmal zuerst in Beziehung zu den Menschen, erst später zu den Göttern. Die Darstellungen des Vogels, der auf den Grabwänden oder in den Vignetten des *Totenbuchs* über

der Mumie oder über dem Sarkophag flattert, sind von der 18. Dynastie an belegt, aber der göttliche *Ba*, der für die Götter eine ähnliche Rolle spielt[65], wird in der Ikonographie erst viel später gebraucht. Man hat gewissermaßen den Ikonen der Menschenwelt ihre Darstellungsweise entlehnt, um sie gleichfalls auf die Götter anzuwenden.

Darüber hinaus hat sich die Ikonographie vom Neuen Reich an beträchtlich angereichert, was nicht so sehr das Ergebnis einer Radikalisierung in der Wahrnehmung der Götter ist als vielmehr eines Wandels in ihren Darstellungen. Mittels ihrer Mannigfaltigkeit müssen sie die Charakteristika der Götter näher einkreisen, die bis dahin nur in den Texten ausgesagt und durch ihre Epitheta aufgezählt wurden. Zu den Sphingen, zu den *Ba* kommen weitere hybride Gestalten mit Tierkörper und Menschenkopf hinzu[66]: Renenutet und ihr Schlangenkörper, Meresger, die in Deir el-Medina verehrte Göttin des Berges, die Kobra-Isis mit Frauenkopf, die mit Serapis-Agathodaimon mit seinem Schlangenköper und bärtigen Menschenhaupt assoziiert sein konnte[67]. Herzskarabäen, die zwischen den Binden der Mumien deponiert wurden, schmücken sich mit einem Menschenkopf. Serket zeigt sich in Gestalt eines auf seinem Schwanz aufgerichteten Skorpions, aber mit einem Frauenkopf. Isis, die genau wie ihre Schwester Nephtys als Vogel dargestellt werden kann, der den Leichnam des Osiris bewacht, wird andererseits auch als Raubvogel abgebildet, der das Horuskind beschützt. Als man dazu übergeht, in großen Mengen Tiere mit einer Beziehung zu einer Gottheit zu mumifizieren und zu bestatten[68], enthalten ihre Sarkophage oft eine Darstellung, die gemischt sein kann wie die der Atum-Schlange mit Menschenkopf. Die Kombinationen scheinen nahezu unbegrenzt, und wir können sie gar nicht erschöpfend behandeln, ja noch nicht einmal eine Liste erstellen, aber stets bleiben sie auf eine einer einzelnen Gottheit eigene Charakteristik gegründet.

Um das System noch reichhaltiger zu machen, haben die Ägypter noch viel komplexere Gestalten geschaffen, von denen eine sich als sehr erfolgreich erwiesen hat. Thoëris, „Die Große“, beschützt die Mutterschaft, die Gebärenden und die Neugeborenen. Die Amulette mit ihrem Bildnis wurden in schier unübersehbarer Menge in ganz Ägypten gefunden. Sie ist ein Wesen mit Nilpferdkopf auf dem Körper einer schwangeren Frau mit Löwenfüßen, deren Rücken sich mit einer Krokodilhaut schmückt. Tutu, griechisch Tithoes, ist eine späte Erfindung, die anschaulich macht, zu welcher Komplexität sich ein panikonisches Bild steigern konnte; der Terminus „panikonisch“ scheint eher geeignet als „pantheistisch“ oder „synkretistisch“, die gern verwendet werden. Die Darstellungen auf den Stelen oder Statuetten zeigen mit Varianten einen vorüberziehenden Sphinx; sein Kopf ist von vorn zu sehen, er ist bewehrt mit Schwingen, ein Krokodilskopf wächst aus seiner Brust, ein Falkenkopf aus seinem Rücken, und sein Schwanz endet in einem Schlangenkopf.

65 Unten, S. 137–139.
66 Für eine ziemlich repräsentative Auswahl dieses Bildtypus siehe den Katalog: Sphinx. Les gardiens de l’Égypte, 244 f.
67 Unten, S. 205.
68 Unten, VII. Kapitel, S. 560–562.

Und noch weitere Verbindungen konnten hergestellt werden: die eines Menschenkörpers, über dem anstelle des Kopfes ein sonstiges Objekt aufragt. Man findet solche Personen, die ein Messer oder eine Fackel anstatt eines Hauptes haben, in den Prozessionen verschiedener Genien, die in den Kosmologien der Königsgräber aus dem Neuen Reich die Sonnenbarke begleiten. Das Objekt symbolisiert die Funktion der mit einer göttlichen Kraft begabten Person. Objekte können auch menschenähnlich gestaltet sein, um den Gott zu evozieren, an den sie gebunden sind: der *djed*-Pfeiler als Osiris-Symbol wird manchmal an seiner Spitze mit Augen und an den Seiten mit Armen versehen. Die Kanopenkrüge, die, vier an der Zahl, dazu bestimmt waren, die Eingeweide der Mumien aufzunehmen, weisen als Deckel die menschlichen oder tierischen Köpfe der vier Söhne des Horus auf. Dasselbe Prinzip bestimmt auch die Darstellung der Sonnenscheibe mit Strahlen, die in Händen enden, welche die Person des Pharao berühren; diese Darstellung ist unter Echnaton üblich, war aber schon unter Amenhotep II. verwendet worden[69].

Wenn manche Götter im Wesentlichen menschlich und andere tierisch abgebildet werden, so entspringt diese Entscheidung keinem Vorurteil über ihren göttlichen Charakter. Der Übergang vom einen zum anderen ist immer möglich, und mangels einer – ohnehin unvorstellbaren – vollständigen Erfassung aller auf uns gekommenen Dokumente scheint es unklug zu behaupten, es gebe Götter, die lediglich ein einziges Bild besitzen. Solche Offenheit hat die wirklich erstaunliche Vermehrung der Bilder der Götterwelt ermöglicht, wie sie in den Gräbern im Tal der Könige, auf den Sarkophagen von Privatleuten aus der Dritten Zwischenzeit oder auch auf den zahllosen Götterstatuetten und -amuletten der Spätzeit auftreten. Diese Entwicklung ist in Parallele zu setzen zu derjenigen der zeitgenössischen Texte und kontrastiert mit der Armut an Götterbildern, die wir aus dem Alte Reich besitzen. Dies macht die Suche nach einer Erklärung im Rückgang zu den Ursprüngen, die ja immer ein wenig illusorisch ist, umso schwieriger. Warum ist der älteste bekannte Demiurg, Atum, meistens in Menschengestalt abgebildet? Und weshalb trifft dies auch für die Götter, die er in die Welt setzt, und für deren Nachkommen oder für Ptah zu, während Horus primär ein Falke und Anubis ein Schakal ist? Elemente einer Antwort lassen sich mit aller gebührenden Vorsicht wagen, aber nur als Hypothese und nur partiell. Man kann sich vorstellen, dass der erschaffende Demiurg und die ersten Götter Menschen nachgebildet sind, während der Falke schlechthin den himmlischen Bereich evoziert und der Schakal an die Wüste erinnert, in die die Toten eingegangen sind. Aber die Frage nach den Ursprüngen bleibt unbeantwortet.

69 Unten, S. 175–178, und C. Zivie-Coche, Giza au deuxième millénaire, 89–93.

Wesen der Götter

Körperlichkeit und göttliche Substanz

Wenn wir die Erscheinungsformen untersuchen, die die Ägypter ihren Göttern gegeben haben und die dank der Reliefs, der Statuen, der Amulette sichtbar waren, sind wir damit noch nicht der Vorstellung von ihrem Wesen näher gekommen, denn diese Objekte sind für die Ägypter selbst eben nur Bilder. Um den wirklichen Körper der Götter zu beschreiben, wie sie in einer Erzählung wie der vom *Schiffbrüchigen* vor einem Menschen erscheinen können, haben die Ägypter superlativische Qualifikative benützt: Die Götter sind größer als das, was man auf Erden antrifft; die Geräusche, die sie hervorbringen, sind lauter und schrecklicher als jene, die man gewöhnlich hört; ihr Körper besteht aus unvergänglichem Stoff:

Da hörte ich ein Donnergeräusch
Und dachte: „Es ist eine Woge des Meeres."
Bäume krachten,
der Erdboden bebte.
Ich enthüllte mein Gesicht und erkannte es:
es war eine Schlange (ein Schlangengott), die herauskam.
Er maß dreißig Ellen,
sein Bart, er war mehr als zwei Ellen lang,
sein Leib war mit Gold überzogen,
seine Augenbrauen aus echtem Lapislazuli...[70].

Die unvergleichliche Größe der Götter wird in den Texten häufig erwähnt. Ptah-Tatenen hat in dem ihm gewidmeten großen Hymnus aus der Ramessidenzeit die Füße auf der Erde und den Kopf im Himmel, während er sich als derjenige manifestiert, der in der Duat ist[71]. Zur möglichen Ausstattung der Götter zählen ferner ein vierfacher Kopf „auf einem einzigen Hals" und eine größere Anzahl von Augen und Ohren, in der Regel ein Vielfaches von sieben, die ihnen erlauben, alles auf Erden zu sehen und zu hören und daraufhin schneller zu handeln als der Wind zugunsten derer, die sie anflehen, ohne sie zu sehen – ein besonders in den Amun-Hymnen häufig wiederholter Topos:

Der geheime Ba mit widderförmigen Antlitzen,
mit vier Köpfen auf einem Hals,
mit siebenhundertsiebenundsiebzig Ohrenpaaren,
mit Millionen und Abermillionen Augen,
mit hunderttausend Hörnern[72].

70 A. M. Blackman, Middle Egyptian Stories, 43, 5–9; dt. nach: E. Brunner-Traut, Altägyptische Märchen, 36.

71 Papyrus Berlin 3048, V, 4: W. Wolf, Der Berliner Ptah-Hymnus (P 3048, II-XII), 24.

72 Hymne an Amun von Hibis: N. de Garis Davies, Hibis III, Taf. 32, Sp. 31; dt. nach: J. Assmann,

Ihr Fleisch ist aus Gold: Hathor wird qualifiziert als die „Goldene“ oder aus dem „Gold der Götter“; ihre Knochen sind aus Silber, kostbarer noch als das Gold, und ihr dunkles Haar ist aus Lapislazuli. So wird Re am Anfang des *Buchs von der Himmelskuh* beschrieben. Und aus ebendiesem Grund wurden manche Tempelreliefs vergoldet; so machte man es mit der Figur der Hathor im hinteren Teil ihres Tempels in Dendara, um den strahlengleichen Glanz ihrer Person ins Irdische zu übersetzen[73]. Die Götter brüllen und donnern; diese Metapher wird häufig in Bezug auf Seth gebraucht, der überhaupt mit dem Sturm in Verbindung steht[74]. Sie verbreiten einen solchen Duft, dass Ahmose im Schlaf die Ankunft Amuns bemerkt, der auf dem Wege der in seinem Tempel in Deir el-Bahari dargestellten Theogamie die künftige Hatschepsut zeugen wird. Diese Königin erstrahlt übrigens, als sie sich bei ihrer Rückkehr vom Feldzug nach Punt wie eine Göttin manifestiert, ebenfalls im Glanz ihres vergoldeten Fleisches und duftet nach Myrrhe. Der Körper dieser Götter repräsentiert einen Stand der Vollkommenheit, den die Menschen wiederzugeben trachten, indem sie das wählen, was ihnen als das Kostbarste erscheint; dieser Körper ist außerdem mit Fähigkeiten begnadet, die ein Mensch niemals erlangen, ja sich vielleicht nicht einmal vorstellen kann. In den Lobhymnen skandiert der Terminus „Vollkommenheit“, *neferu*, den gesamten Text. Die Menschen würden diese göttliche Vollkommenheit, von der sie metaphorisch sprechen, gern sehen, dabei wissen sie sehr wohl, dass sie ihnen nicht zugänglich ist, außer in den unvollkommenen Bildern, die sie mit ihren Händen geschaffen haben[75].

Dreiteilung und verborgener Gott

Die Substanz, aus der die Götter bestehen, ist freilich nur ein Aspekt ihrer Person und ermöglicht nicht die Erkenntnis der Gesamtheit ihres Wesens. Tatsächlich, und dies haben sie mit den Menschen gemeinsam, kommen bei ihnen zur Bildung ihres vollständigen Seins mehrere Elemente zusammen. Sie besitzen einen *Ba*, ein Bild oder eine Statue, einen Körper, der durchaus auch als Leichnam oder als Mumie bezeichnet wird – die Termini werden ohne Unterschied gebraucht –, und einen Namen. Das mag auf den ersten Blick wie ein Widerspruch zu dem erscheinen, was über die Körperlichkeit der Götter gesagt wurde, aber hier sind wir in der Tat auf einer anderen Ebene. Die Zusammenstellung der göttlichen Substanz mit den unzerstörbaren Materialien oder den Edelsteinen ist rein metaphorisch. Die Dreiteilung des göttlichen Seins verweist auf die des geordneten Kosmos, der zwischen dem Himmel, der Erde und der Duat aufgeteilt ist, wobei das Urgewässer Nun weiter besteht. Diese Teilung ist eindeutig schon sehr früh bezeugt, denn sie verweist auf den Augenblick der Schöpfung, der ja bereits

Ägyptische Hymnen und Gebete, 309. Für andere Beispiele dieser Vielzahl: D. Klotz, Adoration of the Ram, 168–170.

73 F. Daumas, La valeur de l’or dans la pensée égyptienne.

74 J. Zandee, Seth als Sturmgott, 144–156.

75 Zu dem Verlangen, die Götter zu schauen, siehe unten, VI. Kapitel, S. 470–473.

in den *Pryamidentexten* evoziert wird, aber im Lauf des Neuen Reichs ist sie expliziter theoretisch gefasst worden. Die Götter sind nicht nur auf Erden zugegen, sondern im gesamten Kosmos, den sie ganz und gar einnehmen: Im Himmel manifestiert sich ihr *Ba*, das immaterielle, mit vollkommener Mobilität versehene Prinzip; auf Erden ist ihr Bild, und dies lässt sie in ihren Statuen sichtbar werden. Die Vereinigung des *Ba* mit dem Bild, die durch den Ritus der Vereinigung mit der Sonnenscheibe veranlasst wird, erlaubt seine regelmäßige Beseelung und Wiederbelebung. Was den Körper/Leichnam angeht, der sich in eine Mumie verwandelt, so residiert er in der jenseitigen Welt, der Duat. Diese ist nicht nur das Reich des Osiris, sondern auch jenes, das Re auf seiner täglichen Nachtfahrt unablässig durchqueren muss. So entspricht der Dreiteilung des Kosmos, dem Gegensatz zur Undifferenziertheit Nuns, die Dreiteilung der Götter, wie sie das Kapitel 200 des Amun-Hymnus aus Leiden treffend wiedergibt[76]:

> Sein *Ba* ist, sagt man, der, der im Himmel ist,
> er selbst ist in der Duat, der Erste des Ostens.
> Sein *Ba* ist im Himmel, sein Leib im Westen.
> Sein Kultbild ist im südlichen Heliopolis und trägt sein Erscheinen.
> Einer ist Amun, der sich vor ihnen verborgen hat,
> der sich vor den Göttern verhüllt,
> dass man sein Wesen nicht kennt.

Zahlreiche andere Texte erklären ebenfalls, wenn auch mit unterschiedlichen Formulierungen, die Suprematie eines Gottes über die drei Sphären. Immer wieder wird man von Osiris – mit Varianten im Vokabular – sagen, er sei „König im Himmel, König auf Erden, Herrscher in der Nekropole“[77], oder von Isis, sie habe die Oberaufsicht über jede Entscheidung: Ohne sie vollziehe sich kein Plan, ob er im Himmel, auf Erden oder in der Duat geschmiedet werde[78]. Eine Epitheta-Sequenz für Amun aus der 21. Dynastie lautet denn auch: „Herr des Himmels und der Erde, / des Wassers und der Berge, / … größer ist er und erhabener / als alle Götter der ersten Urzeit“[79].

Der letzte Satz aus dem zitierten Hymnus, „Einer ist Amun…“, mag Fragen bezüglich der Vielfalt des Göttlichen aufwerfen. Hier aber kann es keinen Zweifel geben: Amun ist einer, ein Gott in der Einheit seines *Ba*, seiner Statue, seines Körpers; ein Gott inmitten der vielen Götter, denn er verbirgt sich vor den Göttern selbst, ganz zu schweigen von den Menschen. Die Einheit ist die des Gottes selbst in seinem Sein und nicht die Einzigkeit eines einzigen Gottes; Amun ist nicht einzig, ungeachtet der vielen Übersetzungen, die diese Formulierung bevorzugt haben. Er ist vielmehr verborgen und versteckt; sein Name, der zu der Wurzel *imen* = „der Verborgene“ zu stellen ist,

76 Papyrus Leiden I, 350, IV, 15–17 (aus Theben zur Ramessidenzeit): J. Zandee, De Hymnen aan Amon van P. Leiden I 350, Taf. IV.

77 C. de Wit, Opet I, 54.

78 So eine preisende Inschrift aus der Zeit Ptolemaios’ VI. auf den Wangen der östlichen Tür im Nordturm des großen Pylons am Isis-Tempel von Philae. Vgl. H. Junker, Ein Preis der Isis aus den Tempeln von Philä und Kalabsa, 270.

79 J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 323.

eignete sich besonders zu solchen Spekulationen, da sich die Amun-Theologie seit der 18. Dynastie und mehr noch in der Ramessidenzeit breit entfaltet hat. Wenn dieser Gott nicht einmal von seinen Mitgöttern erkannt wird, wie könnte er da von den Menschen allein mit deren Sinnen und ihrem durch die Möglichkeiten der Sinne beschränkten Verstand erkannt werden? Sie können doch nur fragmentarische Ahnungen haben, die, selbst wenn man sie aneinanderreiht, keine Gesamtsicht der göttlichen Person, die ihnen entgleitet, zu liefern vermögen. Genau das bringt das Kapitel 200 des Leidener Hymnus zum Ausdruck[80]:

> Er ist ferner als der Himmel, tiefer als die Unterwelt.
> Kein Gott kennt seine wahre Gestalt.
> Sein Bild wird nicht entfaltet in den Schriftrollen.
> Man lehrt nicht über ihn [...]
> Er ist zu geheimnisvoll, um seine Hoheit zu enthüllen,
> er ist zu groß, um ihn zu erforschen,
> zu stark, um ihn zu erkennen.
> Man fällt um auf der Stelle vor Schrecken,
> wenn man seinen geheimen Namen wissentlich oder unwissentlich ausspricht.
> Es gibt keinen Gott, der ihn dabei anrufen könnte.
> Ba-hafter, der seinen Namen verbirgt wie sein Geheimnis.

Der Begriff des verborgenen und unerkennbaren Gottes wird unbestreitbar eine Blüte erleben in den Hymnen des Neuen Reichs, die nicht alle zu Ehren Amuns gedichtet worden sind. Eine nahe benachbarte Formulierung wird in einem Hymnus an Ptah gebraucht[81]: „Ptah-Tatenen, dessen Äußeres verborgen ist". Doch sie ist viel älter, und die Götter werden schon lange als jene Wesen, „deren Namen man nicht kennt"[82], evoziert; allerdings findet diese Phraseologie dann sehr rasch im Neuen Reich Verbreitung. Das Gegenspiel zu dieser Nichterkenntnis, über welche die Menschen nicht hinauskommen, ist, dass sie die Götter in all ihren Namen, all ihren Formen und an all ihren Orten verehren[83] – die einzige Art, wie sie sie zu erfassen suchen. Das bedeutete jedoch nicht, dass diese Götter nur die Manifestationen des einen einzigen Gottes sind, wie Jan Assmann meint: „The oneness of Amun, which by no means denies the existence of other gods, is based on the fact that he is: 1. the primeval god... 2. the creator... 3. the life god... 4. the sun god... 5. the ruler god... 6. the ethical authority... 7. the hidden god, whose symbols, images and names are the many gods"[84].

80 Papyrus Leiden I 350, IV, 17–21; dt. nach: J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 332–333.
81 W. Wolf, Der Berliner Ptah-Hymnus, 20, III, 2–3.
82 Pyr., § 276c; CT II, 154d, § 132; 221e, § 148; CT VI 162n-p, § 563.
83 Litanei zu Chnum im Tempel von Esna: S. Sauneron, Esna III, 232, 14, S. 91; Esna VIII, L'écriture figurative dans les textes d'Esna, 24.
84 J. Assmann, Egyptian Solar Religion, 136.

Immanenz und Transzendenz: der Nahe und der Ferne

Der vorangegangene Abschnitt nötigt unweigerlich noch einmal zu der schon oft aufgeworfenen Frage nach einer möglichen Form eines ägyptischem Monotheismus, den Jan Assmann auch Kosmotheismus nennt. Diese Debatte hat sich durch die gesamte Geschichte der Ägyptologie gezogen[85], und zwar nicht nur in Bezug auf die Amarna-Episode, die wir weiter unten noch behandeln werden; nach wie vor regt sie das Entstehen von Publikationen an, sowohl auf Seiten der Fachägyptologen als auch im Lager der allgemeinverständlich Schreibenden, die oft nur über eine Dokumentation aus zweiter Hand verfügen. Man mag sich fragen, ob es überhaupt zur Sache gehört, aber dennoch muss man irgendwie darauf antworten. Die Ägypter haben ihre Götter von vornherein als nahe und ferne zugleich verstanden. Nahe, weil viele von ihnen in Verbindung zu Elementen und Kräften der Natur, Himmel und Erde, Sonne und Mond stehen; nahe auch, weil sie auf Erden durch ihre Bilder repräsentiert sind. Die Götter sind nicht anikonisch, nicht einmal der eine, der zum Objekt eines einzigen Kultes werden konnte, Aton, denn ihn stellt man in der Gestalt der Sonnenscheibe, einer physischen und natürlichen Realität, dar. Fern sind sie, weil die Ägypter gleichzeitig begriffen haben, dass der Anblick der kosmischen Elemente oder der Götterstatuen nicht auch schon die vollkommene Erkenntnis der Natur der Götter ermöglichte. Ihre Texte, von den knappsten bis zu den elaboriertesten, bringen die Tatsache zum Ausdruck, dass das menschliche Denken und die menschliche Sprache nicht erlauben, die Totalität des Göttlichen zu erfassen, das sie überschreitet, dass es einen sowohl quantitativen als auch qualitativen Graben zwischen ihrer Natur und der göttlichen Natur gibt. Eine derartige Feststellung der Ohnmacht angesichts der Grenzen der Erkenntnis und der Sprache liest sich vielleicht wie ein implizit empfundenes, von den Ägyptern aber nie explizit gemachtes Dementi ihrer Theorie von der Verbindung zwischen dem Signifikat und dem Signifikanten und der performativen Wirksamkeit der Sprache wie auch der Schrift. Im vorliegenden Fall ist das Zeichen, ob Bild oder Wort, gewiss nicht willkürlich, aber es ist auch nicht in vollkommener Adäquation mit seinem Referenten, der Realität der Götter. Folglich versuchen die Ägypter mit ihrem theologischen Diskurs lediglich, sich ihr anzunähern, indem sie die Gesichts- und Blickpunkte bezüglich dieser Götter vermehren; und genau darin besteht das Proprium ihres Denksystems. Jeder Gott besitzt seine eigene Einzigkeit, aber die Texte erlauben nicht zu sagen, es gebe einen einzigen Gott, der sich in verschiedenen Gestalten manifestiere. Jeder wahrt seine Persönlichkeit, die einzig und von der seiner Mitgötter unterschieden ist, selbst wenn sie alle einer gemeinsamen Essenz teilhaftig sind, die man „das Göttliche“ nennt. Die Götter sind auch nicht etwa in die Natur hinein ausgegossen, wie die pantheisti-

85 Oben, Einleitung, S. 17–19. Hervorragende Wissenschaftler haben darüber ausführlich diskutiert: E. Otto, Monotheistische Tendenzen in der ägyptischen Religion; Ders., Altägyptischer Polytheismus, worin der Verfasser eine deutlich stärker anthropologische Beschreibung der ägyptischen Religion gibt; S. Morenz, Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten, der die Perspektive eines die ägyptische Religion unterfangenden Monotheismus vertritt; J. Assmann, Primat und Transzendenz; Ders., Monotheismus und Kosmotheismus.

schen Theorien behaupten: *una quae est omnia* in Bezug auf Isis oder auch *hen kai pan, hen to pan*. Die enge Assoziation zwischen einem Gott und den Elementen des Kosmos, auf die man in manchen Hymnen aus der Ramessidenzeit oder einer späteren Epoche stößt, ist keine Gleichsetzung beider, sondern ein Vergleich oder der Hinweis, dass der betreffende Gott Herr der Elemente ist. Wenn man nämlich wiederholt von Amun sagt, er weile in allen Dingen, so verwechselt man ihn doch nicht mit diesen Größen. Eine Passage eines Hymnus aus dem Tempel von Hibis[86] lässt sich, unter Wahrung der Grammatik, auf zwei verschiedene Weisen übersetzen, die den Sinn radikal verändern. „Du bist der Himmel, du bist die Erde, du bist das Wasser, du bist der Lufthauch, der zwischen ihnen ist", ist die gängigste Art, wie man den Text verstanden hat. Man kann aber auch so übersetzen: „Dir ist der Himmel, dir ist die Erde, dir ist das Wasser, dir ist der Lufthauch, der zwischen ihnen ist", und das schafft einen ausnehmenden Unterschied zur ersten Übersetzung. Amun vermischt sich nicht mit den Elementen, er beherrscht sie. Das kommt im Übrigen auch durch eines der in den Texten aus der Ptolemäerzeit und aus früheren Epochen am häufigsten begegnenden Epitheta dieses Gottes zum Ausdruck: „Herr des Himmels, der Erde, der Duat, des Wassers, der Berge".

Dass solche Texte ein Echo in den Zeugnissen der Hermetik finden, die in dieser Richtung noch viel weiter gegangen sind, kann man sich vorstellen, aber deshalb kann man sie noch nicht in Parallele zueinander setzen und auch keine direkte Abhängigkeit konstruieren, denn sie sind in unterschiedlichen Kontexten angesiedelt[87]. Uns scheint, wenn man einen Vergleich wagen will, so muss man eine entfernte Religion heranziehen, nicht deshalb, weil es Einflüsse von der einen auf die andere gegeben haben könnte, sondern weil der Vergleich vielleicht mehr zur Erhellung beiträgt. Im Hinduismus bleiben die Götter ebenfalls voneinander unterschieden, auch wenn sie gegeneinander ausgetauscht werden, ganz wie im ägyptischen Pantheon, aber sie alle sind gleichsam die Emanationen des unergründlichen Göttlichen, das die Menschen verehren. Nahe und Ferne, teilhaftig der Immanenz und der Transzendenz, immer vielgestaltig – vielleicht können wir so der Natur der ägyptischen Götter am nächsten kommen.

Die Namen der Götter

Seiende Wesen zu benennen ist fundamental, denn ihr Name ist integraler Bestandteil ihrer Person, und der Name dient zu ihrer gegenseitigen Unterscheidung. Das trifft für die Menschen wie für die Götter zu. Und so wie man einen Menschen, wenn man ihn vernichten will, seinen Namen nimmt[88], meißelt man, um einen Gott zu beseitigen, seinen Namen fort und löscht ihn so aus. Genau das ist in zwei Momenten der ägypti-

86 N. de Garis Davies, Hibis III, Taf. 41; J. Assmann, Egyptian Solar Religion, 177; D. Klotz, Adoration of the Ram, 128–129.

87 J. Assmann, Egyptian Solar Religion, 154–155; die von ihm angeführten Beispiele sind lateinischen und griechischen Texten entnommen; der Autor hat sie in mehreren späteren Veröffentlichungen wieder aufgegriffen.

88 G. Posener, Les criminels débaptisés et les morts sans noms, 51–56.

schen Geschichte bei zwei verschiedenen Göttern geschehen: bei Amun, als Echnaton den Aton-Kult gegen den Amun-Kult durchsetzen wollte[89], und bei Seth, als man nur mehr seinen negativen Aspekt als Mörder des Osiris und Unruhestifter in Betracht zog, wozu es von der Dritten Zwischenzeit an kam[90]. Bisweilen ersetzte man seinen Namen durch den Amuns; in anderen Fällen benützte man, besonders in den Texten von Edfu, in denen Seth als Feind nicht nur des Osiris, sondern auch seines Sohnes Horus geächtet wird, negative und feindselige Umschreibungen, um ihn zu bezeichnen.

Dennoch behaupten zahlreiche Texte, man könne den wahren Namen der Götter nicht kennen, da er „geheim" bleibe, oder wenn man ihn denn kenne, könne man ihn nicht mitteilen. Denn den wahren Namen der Götter zu kennen heiße, Macht über sie zu haben, da der Name eine der Komponenten ihres Seins sei. Dies wurde auf unterschiedliche Weise behandelt, je nach dem Texttyp, der auf die Frage anspielt. Die weiter oben zitierte Passage aus dem Amun gewidmeten numerischen Hymnus bekräftig nachdrücklich dieses Verbot, das wir auch anderswo finden, wie etwa im Fall des biblischen Tetragramms. In einer kurzen mythologischen Erzählung aus dem Neuen Reich[91] wird erklärt, wie Isis, die listige Göttin, den wahren Namen Res erfahren wollte, um sich seine Macht anzueignen. Nachdem sie eine Schlange angefertigt hatte, die den Gott biss, bot sie ihm ihre Hilfe an unter der Bedingung, dass er ihr seinen Namen offenbarte, was er auch, nicht ohne Zögern, tat. Der Leser jedoch erfährt am Schluss der Erzählung Res wahren Namen nicht. Die Verstorbenen, Pharaonen und einfache Privatleute, genießen immerhin einen beachtlichen Vorteil gegenüber den Lebenden. Sie behaupten, sie kennten die Namen der Götter wirklich, was sie dazu ermächtige, in die andere Welt einzutreten und die Hindernisse auf diesem Weg zu überwinden. So kann der Verstorbene am Ende der Unschuldserklärung ausrufen: „Nichts Böses kann mir zustoßen in diesem Lande, / in der Halle der Vollständigen Wahrheit, / denn ich kenne die Namen dieser Götter, die in ihr sind"[92]. Dies kann der Fall bei Magiern sein, die mit der Macht der Heka, der magischen Macht, ausgestattet sind; sie rühmen sich ebenfalls, sie kennten die Götternamen und seien somit imstande, einen Zwang auf die Götter auszuüben, um zu ihren Zielen zu gelangen. Man überbietet sich gegenseitig bei den Götternamen, um sie, nachdem ihr „Geheimnis" einmal gelüftet ist, zu erlaubten oder unerlaubten Zwecken zu gebrauchen. Zuweilen wurde ein letztes Mittel eingesetzt, um die Götternamen zu vernebeln: Man hat ihnen mysteriöse Namen gegeben, die nicht zum ägyptischen Korpus gehören, wie etwa in manchen Zusatzsprüchen zum *Totenbuch*[93]. Man kann sich fragen, ob dies nicht eine ähnliche Praxis wie in griechischen magischen Texten ist, wo mit Abraxas und anderen Namen operiert wird. Die „pantheistischen Trigramme"[94], wie man die kryptographischen Schreibungen von

89 Unten, S. 175–178.

90 H. Te Velde, Seth, God of Confusion, 138–151.

91 J. F. Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts, Nr. 84, S. 51–55. Die magische Beschwörung, die das Mythem einschloss, ist aus mehreren Quellen bekannt.

92 Totenbuch, Spruch 125.

93 A. Wüthrich, Abracadabras méroïtiques dans le Livre des Morts.

94 M.-L. Ryhiner, À propos des trigrammes panthéistes.

Atums Namen genannt hat, dienen weniger dazu, den bekannten Namen der Gottheit zu verbergen, als vielmehr durch diese Schreibung den mythischen Hintergrund zu evozieren, der ein Licht auf die Persönlichkeit des Gottes wirft. Dieses Phänomen finden wir auch wieder in den kryptographischen Texten des Tempels in Esna, wo es einfach darum geht, den Namen von Chnum oder Neith oder auch Osiris zu schreiben[95]. Da gibt es gar nichts zu verbergen, aber allein die Wahl von manchmal akrobatischen Schreibweisen lässt einen theologischen Metatext ahnen.

Wenn der wahre Name der Götter den ägyptischen Gelehrten zufolge verborgen ist, wie ist es dann mit ihrem normalen Namen, der ihre Darstellungen begleitet und ohne den wir die Götter oft gar nicht unterscheiden könnten? Seine Bildung ist unterschiedlich, und die Etymologie so mancher Götternamen hat dem Versuch der Analyse widerstanden. Andere hingegen erscheinen wie ein theologisches Programm, das die Persönlichkeit, ja das Wesen des Gottes aufdeckt, da sie auf eine Wurzel zurückgehen, deren Sinn klar ist. So bedeutet Atum, der Demiurg, der sich in der heliopolitanischen Kosmogonie im Nun, dem Vater aller Götter, als „Allherr" manifestiert hat, zugleich „der in seiner Vollendung ist" und „der nicht ist"; nun erlaubt aber im Ägyptischen die Assoziation des Positiven und seines Gegenteils, des Negativen, den Begriff der grenzenlosen Totalität zu formulieren. Amun seinerseits ist „der Verborgene"; Sachmet „die Mächtige", die gefährliche Göttin, die es zu besänftigen gilt. Der Name Chepre, der oft in Skarabäengestalt dargestellt wird, kommt von der Wurzel *cheper* = „sich verändern", „ankommen"; als Form des morgendlichen Sonnengottes ist er es, der seine Veränderung im Lauf der Tagesreise der Sonne vollzieht. Die Wurzel *cheper* kann in einem Kosmogonietext wie dem des Papyrus Bremner-Rhind auch zum Gegenstand von abstrakten Spekulationen werden[96]. Chons ist zur Wurzel *chenes* = „wandern", „umherirren" zu stellen, er wäre demnach, als Mondgott, „der Durchwanderer"[97]. Doch es scheint, dass manche dieser „heiligen" Etymologien, deren sich die Ägyptologen bedienen, eher eine Re-Interpretation *a posteriori* von Namen sind, die ursprünglich gar nicht diesen Sinn hatten. So hat man etwa über die Bedeutung des Namens Ptah diskutiert: Recht spät erst lernte man ein homonymes Verb kennen, das sich mit „öffnen" und „bilden"[98] übersetzen lässt und auf die Aktivitäten Ptahs angewendet wird, was seinen Funktionen durchaus entspricht; nichts im Korpus der bekannten Texte erlaubt jedoch zu behaupten, dies sei der ursprüngliche Sinn des Namens dieses Gottes gewesen. Es bleibt nach allem festzustellen, dass ein beträchtlicher Teil der Götternamen, und zwar keineswegs der unwichtigsten, der Analyse getrotzt hat, der man sie – mit manchmal recht wackligen Hypothesen – zu unterziehen suchte: Das gilt für Geb, Osiris, Min, Seth oder Re.

Andere Konstruktionstypen sind leicht zu erkennen. Mehrere Formationen von Namen erlauben es, eine Gottheit einer Ursprungsstadt zuzuordnen und ihre geographisch-lokale Verwurzelung deutlich zu machen: Nechbet ist „Die von Necheb" (Elkab)

95 S. Sauneron, Esna VIII, passim; C. Leitz, Les trente premiers versets de la litanie d'Osiris à Esna (*Esna* 217).

96 Unten, IV. Kapitel, S. 228 f.

97 G. Posener, Une réinterprétation tardive du nom du dieu Khonsou.

98 P. Wilson, A Ptolemaic Lexikon, 381–382, mit Elementen einer Bibliographie.

in Oberägypten, das sie, Seite an Seite mit Wadjet von Unterägypten, symbolisiert. Herischef, der Gott von Herakleopolis, ist jener, „Der über seinem See ist“ und so an die geographische Lage seiner Stadt südlich des Fajjum und nahe dem Karun-See erinnert. Die Ägypter hatten keine Bedenken, einen bestimmten Gott „den Gott der Stadt“ zu nennen; damit war der Herkunftsort dessen gemeint, der diesen Titel im Gebet zu seiner Gottheit benutzte.

Die Namen der Götter, die eine Beziehung zu einer kosmischen Realität haben, unterscheiden sich von den Substantiven, die ebendiese Realitäten bezeichnen: Re und die Sonnenscheibe *iten*, die in der Amarna-Zeit zu seinem Eigennamen wird, Geb und *ta*, die Erde; Nut und *pet*, der Himmel. Gewiss treffen wir auf Beispiele, in denen Nut „der Himmel“ und Geb „die Erde“ bedeutet: so spricht man vom „Rücken des Geb“, auf dem die Pflanzen wachsen, doch hebt das die Tatsache nicht auf, dass es zwei Termini im Wortschatz gibt und dass der Gott nicht mit einem Naturelement verschmolzen wird; was im Übrigen einer pantheistischen Theorie, der zufolge sich Götter und Naturelemente überlagern, zuwiderläuft. Die Unterscheidung wird genauso zwischen dem Namen einer Tierart und einem heiligen Tier gemacht, wie bei den Stieren Apis und Mnevis, später auch Buchis, die ihren Eigennamen besitzen. Mit anderen Worten: Ein Tiername allein dient nicht dazu, eine Gottheit oder ihr Tier zu bezeichnen. Die Gans oder der Widder, die die anthropomorphen Darstellungen Amuns begleiten können, werden „Gans des Amun“ oder „Widder des Amun“ genannt. Eine Katze, ägyptisch *miu*, wird nach der Mumifizierung zur Ikone der Bastet und trägt dann diesen Namen.

Viele Göttinnen besitzen zwar einen spezifischen persönlichen Namen: Isis, Nephthys, Hathor, Neith, aber die Ägypter schufen auch ohne weiteres weibliche Namen ausgehend von einer männlichen Wurzel, indem sie dieser einfach die Endung und das Determinativ des Femininums hinzufügten. Amaunet wird mit Amun assoziiert und empfängt schon seit der 18. Dynastie einen Kult in Theben, während sich Amun gleichzeitig mit Mut und Chons in eine Familientriade einreiht. Re hat sein Pendant in Rat-taui, „der weiblichen Sonne der Beiden Länder“, die zur Paredra, zur Beisitzerin des Month-Re wird – neben den Göttinnen Junit und Tatjenet in ihren Städten Theben, Medamud, Et-Tod und Armant. Zählt man die Namen der acht Mitglieder der Achtheit ab der 26. Dynastie auf, so finden sich dort vier Paare: Nun und Naunet, Hehu und Hehet, Keku und Keket, Amun und Amaunet mit einigen Varianten. Die weiblichen Namen sind eine einfache Ableitung aus dem Maskulinum; so lässt sich die die sexuelle Differenzierung ausdrücken. Es kommt allerdings vor, dass diese als theologische Instrumente konzipierten Göttinnen eine gewisse Autonomie gewinnen und mit einer spezifischen Persönlichkeit ausgestattet werden, wie es etwa bei Rat-taui der Fall ist.

Die Namen der Personifizierungen sind eng mit ihrer Funktion verbunden. Diese Kategorie von Gottheiten ist schwierig zu definieren[99]; sie erscheinen nämlich oft als symbolische Repräsentation einer Funktion. In der Regel werden verschiedene Figuren

99 D. Meeks, Génies, anges, démons en Égypte; J. Baines, Fecundity Figures, 7–16, wo der Autor mehrere Interpretationen durchmustert, bevor er den Begriff der Personifizierung analysiert.

unter diese Kategorie subsumiert. Die bekannteste ist Maat, dargestellt als Frau, auf dem Kopf eine Straußenfeder, die dazu dient, ihren Namen zu schreiben; aber wenn sie auch das Symbol der Ordnung im All und auf Erden ist, so ist sie darum doch nicht weniger eine göttliche Person, die einen Kult in ihr geweihten Tempeln erhält. Heka repräsentiert die magische Kraft, mit der die Menschen wie die Götter ausgestattet sind. Aber er gehört außerdem zum Gefolge des Re in seiner Sonnenbarke, genauso auch Hu und Sia, die Sprache und Verstehen symbolisieren. Bisweilen gesellt man ihnen noch Ir und Sedjem, Sehen und Hören, bei, die als Vertreter der Sinne das Organ des Denkens, das heißt für die Ägypter das Herz, mit Informationen versorgen und folglich auch die Äußerung von Worten ermöglichen. Die sieben Djaisu, die zu Mehet-weret oder Neith gehören, sind ihrerseits symbolische Gestaltungen der ersten Unternehmungen der Schöpfergöttin, die die Dinge dieser Welt entstehen lassen. Schai, der mit verschiedenen Herrinnen – Renenutet und Mes-chenet – assoziiert wird, ist die Repräsentation des Schicksals, das für die Menschen von Geburt an festgelegt ist. Auf einer weniger abstrakten Ebene ziehen die Bilder der Überschwemmung unter dem Namen Hapi in Gesellschaft weiblicher ländlicher Gestalten, der Sechet, auf, um die Tempel mit Proviant zu versorgen. Neper, Symbol des Korns, eskortiert Renenutet, die Göttin der Speicher. Iakes und Hepui mit ihren Netzen voller Fische spiegeln die Jagd und den Fischfang in den Sümpfen, sie sind ganz und gar real und doch zugleich mit einer symbolischen Konnotation aufgeladen. Auch manche Orte konnten durch ein Götterbild repräsentiert werden, das zu ihrer Personifizierung wird; so ist es bei Imenet, der Göttin des Westens, oder auch bei der bisweilen bewaffneten und als „siegreiche" bezeichneten Waset, die Theben, „die Mutter aller Städte", symbolisiert.

So wie die Bilder der Götter vielfältig sind, sind es auch ihre Namen, während das, was die Ägypter den wahren Namen nennen, verborgen und unzugänglich bleibt. Eine sehr geläufige Assoziation sind Doppelnamen: Amun-Re, Sobek-Re, Month-Re, Re-Harachte, Ptah-Tatenen, Chons-Thot, Isis-Ssothis, Hathor- Nebethotepet, Hathor-Tefnut… Auch Tripelnamen finden sich: Chepre-Re-Atum, Amun-Re-Harachte, Ptah-Sokar-Osiris. Und gelegentlich stoßen wir sogar auf eine Quadrupelbildung: Harmachis-Chepre-Re-Atum.

Die Hinzufügung eines zweiten Namens zu dem ersten erlaubt dem Gott, die Charakteristika und Funktionen einer anderen Gottheit zu entlehnen, ohne darüber die seinen zu verlieren. Es ist also nicht verwunderlich, dass viele der Doppelnamen von männlichen Gottheiten das Element Re enthalten, da nun einmal das Sonnenelement in der ganzen ägyptischen Religion vorherrschend war. Götter, die zunächst lokal von Bedeutung sind, wie Month, Amun oder Sobek, machen sich die Macht Res zu eigen, die in ganz Ägypten bekannt ist, ohne deshalb ihre Besonderheit aufzugeben, so etwa Sobek, der Krokodilgott des Fajjum, der aber auch in Sumenu unweit Thebens oder in Kom Ombo verehrt wird. Der Fall Amuns ist besonders vielsagend. Als Gott von Theben mit einer ganz lokalen Anhängerschaft legt er sich sehr schnell den Namen Re zu, als er mit der 11. Dynastie durch die Verbindung mit dem Königtum eine neue Bedeutsamkeit erlangt. Hathor, deren Kult seit dem Alten Reich gut bezeugt ist, kann mit einer Göttin heliopolitanischen Ursprungs wie Nebethotepet assoziiert werden, wel-

che ihrerseits durch die Rolle charakterisiert ist, die sie zusammen mit Jusaas bei dem alleinstehenden Demiurgen Atum spielt. Im Fall der Tripelnamen kann die erfolgte Kombination andere theologische Grundlagen haben. Chepre-Re-Atum verbindet die drei Aspekte des Sonnengottes im Lauf seines täglichen Umgangs, Chepre am morgendlichen Sonnenaufgang, Re zur Mittagsstunde, Atum beim abendlichen Sonnenuntergang. Ptah-Sokar-Osiris basiert auf der Vorstellung vom chthonischen Gott, zu dem zusätzlich eine durch Sokaris und Osiris hergestellte Verbindung mit der Totenwelt tritt; allerdings ist ihre Kombination dadurch erleichtert worden, dass es in der Gegend von Memphis einen sehr alten Kult dieser drei Gottheiten gab[100].

Eine weitere, von den Theologen Ägyptens sehr häufig genutzte Art und Weise, zwei Götternamen und ebendadurch die Person und die Funktionen der Götter zu verknüpfen, besteht darin, dass man erklärt, dieser Gott sei der *Ba* von jenem, anders ausgedrückt: die Manifestation des einen durch den anderen. Diese Formulierung wird besonders im Neuen Reich und danach in Bezug auf Amun verwendet, der als die Manifestation anderer Göttergestalten erscheint. Sehr viel früher jedoch trafen der *Ba* des Re und der des Osiris zusammen und manifestierten sich gemeinsam, wie wir in den *Sargtexten* und später im *Totenbuch* lesen[101]. Die Assoziation geschah in Mendes, der Stadt des Banebdedjet, und der Gott selbst wurde zu diesem Doppel-*Ba*. Die enge Verbindung zwischen Re und Osiris, dem Sonnengott und dem Gott der dunklen Welt des Jenseits, die auf den ersten Blick undenkbar scheinen mag, ist im Gegenteil eine Konstante des ägyptischen Denkens, die in der folgenden, häufig zitierten Formel ausdrücklich wird: „Re ist der, der in Osiris eingegangen ist – Osiris ist der, der in Re eingegangen ist“. Wir begegnen dieser Aussage zum Beispiel im Grab der Nefertari als Legende zu einer von Isis und Nephthys flankierten widderköpfigen Mumie[102]. Er ist auch der *Ba* des Re in der Hymne an Osiris auf der Stele Louvre C 286[103]. In der Spätzeit kann ein Gott vier andere Gottheiten subsumieren, als deren Manifestation er erscheint. Banebdjedet wird also *Ba* des Schu, *Ba* des Re, *Ba* des Osiris und *Ba* des Geb. Die Darstellungen von Göttern mit „vier Köpfen auf einem einzigen Hals“, wie Month-Re, gehen noch auf diese Konzeption zurück, denn sie bilden ikonographisch eine Gruppe von vier Gottheiten, die sich in einer einzigen, sie vereinigenden Gestalt manifestieren.

Dieser semantische Reichtum, der entfaltet wird, um die Götter zu benennen, kommt zu seinem Endpunkt in den bereits erwähnten Formeln der Litaneien, in denen die Götter bei allen ihren Namen und an allen Orten angerufen werden; gerade das letztere sollte nicht vernachlässigt werden, denn es zeigt, dass ein Gott in einer bestimmten Stadt aufgrund eines diesem Ort eigenen mythologischen Elements einen bestimmten Namen annehmen kann, der manchmal nicht mehr als eine Epiklese ist. Die Wahl des Namens der Götter in ihrer Kombination ist kodifiziert und ist nicht allein der Phanta-

100 Zum Begriff der Triade *versus* Trinität siehe unten, S. **xxx.**

101 CT IV, 276a–281c, § 335; Totenbuch, Spruch 17.

102 Unten, VII. Kapitel, S. 512.

103 A. Moret, La légende d'Osiris à l'époque thébaine; J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 477–482.

sie überlassen. Man hat dieses Phänomen gelegentlich als Synkretismus bezeichnet. Es ist aber nicht statthaft, diesen Ausdruck im Zusammenhang mit den ägyptischen Göttern anzuwenden, es sei denn, er wäre exakt definiert; Erik Hornung hat das Verfahren überzeugend dargelegt[104]. Die Vereinigung zweier Gottheiten schafft keine dritte, die unabhängig von den beiden ersten werden könnte. Eine existierende Gottheit sieht sich mit Eigenschaften und Funktionen einer anderen ausgestattet, neben denen, die sie ursprünglich selbst besitzt, aber jene verschwinden nicht in einer Verschmelzung. Und der Prozess ist niemals abgeschlossen. Die Aneignung der Eigenheiten einer anderen Gottheit ist abermals dazu bestimmt, das Verständnis des Göttlichen zu bereichern, indem einem Gott neue Eigenschaften übertragen werden oder indem seine Vielgestaltigkeit zum Ausdruck gebracht wird. Man kann es auch anders ausdrücken, indem man nämlich die Person des Gottes und seine Funktion evoziert[105], wobei der erste Name der Person und der zweite der Funktion entspricht[106].

Funktionen und Fähigkeiten der Götter

In dem auf die Vielzahl und Vielfalt der Götter gegründeten polytheistischen System sind die Funktionen, die jenen zugeschrieben werden, notwendigerweise zwischen den verschiedenen Protagonisten geteilt, was auf den ersten Blick wie eine Begrenzung ihrer Macht anmuten mag. Aber gleichzeitig können unterschiedene göttliche Personen ein und dieselbe Funktion ausüben; so werden Epitheta wie „Herr des Himmels“ unterschiedslos Re, Horus oder Amun zugelegt.

Zweifellos ist eine der ersten Begrenzungen, aber eben auch eine Grundlage für die göttliche Ordnung geographischer Natur: Die Götter sind lokal verwurzelt, und diese Verwurzelung geht auf die ältesten und dunkelsten Zeiten der Geschichte Ägyptens oder manchmal auch auf einen jüngeren Zeitraum zurück; so beobachten wir das Auftreten neuer Kulte, etwa des Amun-Kultes, der sich auf Betreiben der Pharaonen und der thebanischen Priester von der 18. Dynastie an in ganz Ägypten ausbreitet. Das zeigt uns, dass das religiöse System auf lange Sicht einer Dynamik folgt und keineswegs statisch ist. Zahlreiche Götter werden mit einer Stadt in Verbindung gebracht: Atum ist Heliopolitaner, Ptah ist aus Memphis, Sobek aus Krokodilopolis im Fajjum, Hathor gehört zu Dendara, Amun ist der Herr von Theben, so wie Month-Re in Theben und dessen Umgebung und Chnum in Elephantine Herr ist. Aber diese Bindung ist nicht einengend. Horus scheint aus dem Delta zu stammen, zur Welt gekommen ist er in Chemmis unweit von Buto; verehrt wird er genauso im östlichen Delta in Mesen/Tjaru. Die große Gestalt von Edfu aber wird er unter der Bezeichnung Horus Behedeti. Der regionale Zusammenhang stellt keine Einschränkung dar: Derselbe Horus,

104 E. Hornung, Conceptions of God, 91–99; vgl. auch H. Bonnet, Zum Verständnis des Synkretismus; J. Baines, Egyptian Syncretism: Hans Bonnet's Contribution.
105 Ph. Derchain, Der ägyptische Gott als Person und Funktion.
106 D. Kurth, Götter determinieren Götter.

ein Himmelsgott mit enger Verbindung zum Königtum, wird im ganzen Land verehrt; er ist der Garant für die legitime Übertragung der Macht, da er als Sohn des Osiris den Mörder seines Vaters besiegt hat. So gehört auch Thot, der Herr von Aschmunein, griechisch Hermupolis, einer Stadt in Mittelägypten, als Erfinder der Schrift und Herr des Wissens zu den transnationalen Göttern, um einmal diesen anachronistischen Begriff zu gebrauchen. Osiris ist zweifellos das beste Beispiel für diesen Doppelaspekt: Auch er ist ein Gott aus dem Delta, wird verehrt in Buto, dem großen Wallfahrtszentrum, und wird im Mittleren Reich in die Kulte von Abydos integriert, wo er dann den lokalen Gott Chontamenti ersetzt, den Herrn des Westens, anders ausgedrückt: der Totenwelt und des Jenseits. Darüber hinaus aber wird sein Kult ganz allmählich zu einem der unverzichtbaren Bestandteile der ägyptischen Religion an jedem Ort des Landes. Es ist kaum möglich, die Gründe für die lokale Verwurzelung dieser oder jener Gottheit an einem bestimmten Ort und die Entscheidungen, die dabei eine Rolle spielten, im Einzelnen darzulegen; dagegen ist ihre Verbreitung leichter zu verstehen. Eine gewisse Anzahl von Göttern, die eine zentrale Rolle im religiösen System spielen, wie etwa Re, dessen ununterbrochener Kreislauf für das Leben selbst unerlässlich ist, und sein Pendant Osiris im Totenreich, werden bald in ganz Ägypten verehrt und bleiben nicht auf den Ort beschränkt, an dem sie vermutlich entstanden sind.

Dessen ungeachtet ist die geographische Zugehörigkeit ein Faktor, der in der ganzen Geschichte bestehen bleibt, wie die geographischen Prozessionen bezeugen[107], was erklären kann, dass manche in diesen Texten ausgesprochene Verbote im Hinblick auf Nahrungsmittel und andere Dinge lediglich lokale Anwendung finden. Zwar sind schon frühere, allerdings fragmentarische Beispiele bekannt, aber es ist die Prozession aus der unter Sesostris I. in Karnak erbauten Chapelle Blanche, die die erste topologische Liste der Gaue oder *sepat* Ägyptens liefert, die damals 22 für Oberägypten bis zum Anfang des Deltas und 16 für Unterägypten von Memphis bis zu den Nordgrenzen zählten. Diese stabile Organisation für das Niltal erfährt dann im Lauf der Zeit Änderungen und Anreicherungen durch die Schaffung neuer Gaue im Delta, bleibt aber grundsätzlich dieselbe bis zu den Darstellungen auf den Sockeln der Tempel aus römischer Zeit. Eines ihrer Charakteristika liegt nun aber in der Verbindung zwischen jedem *sepat*, seiner Hauptstadt und einem speziellen Gott, der sie repräsentiert[108]. In der Spätzeit werden dann auf derselben Ebene, aber in einer auf Osiris ausgerichteten Perspektive andere Listen aufgestellt: Jeder Gau rühmt sich, eine „Reliquie“ des zerstückelten Körpers des Osiris zu besitzen[109].

Die Funktionen der Götter umfassen ihre Herrschaft über die kosmischen Elemente, den Himmel, die Erde und die Unterwelt, ferner sind sie Herren über Ägypten, das Doppelte Land, und über die fremden Länder. Sie herrschen über die politische Organisation als Herren über das Königtum, das sie dem König übertragen, wie sie ihm auch die Sedfeste und seine Lebensjahre zumessen oder den Sieg über die Feinde

107 P. Montet, Géographie de l'Égypte ancienne I, 9–26; J. Yoyotte, in: C. de Wit, Opet I, XI–XIII; W. Helck, Die altägyptischen Gaue.

108 Ph. Derchain, Un manuel de géographie liturgique à Edfou.

109 H. Beinlich, Die „Osirisreliquien“; L. Coulon, Les reliques d'Osiris en Égypte ancienne.

des Landes verleihen. Diese Macht üben sie ebenfalls über die Menschen aus, da sie die Herren über deren Leben und Tod sind und ihnen eine „schöne Lebenszeit und nach dem Alter eine schöne Bestattung“ gewähren, wie zahllose Gebete auf Stelen oder Statuen erflehen. Sie sind es auch, die den Bestand Ägyptens sichern, indem sie ihm eine ausreichende Überschwemmung und Nahrung im Überfluss schenken. Manche „kleine“ Götter von geringerer Bedeutung und begrenzterem Einfluss als andere sind mit einer spezifischen Funktion betraut: Neper, Korngott und Nährer, Renenutet, Herrin der Kornspeicher; andere, die im religiösen Bereich zweifelsohne wichtig waren, wie Anubis, haben eine genau definierte Rolle. Allerdings stellen wir aufs Ganze gesehen fest, dass es nicht die spezifische Funktion ist, die die Definition eines Gottes ermöglicht, sondern eher seine Beziehung zu kosmischen Realitäten (Geb, Nut und Re) oder kultischen Dingen (Osiris, Isis, Horus). Aufgrund des Austauschs, der zwischen den Göttern stattfindet, haben allem Anschein nach mehrere von ihnen eine ganze Reihe von Funktionen gemeinsam.

Sind die Götter, da sie doch Herren der kosmischen Größen, des politischen und wirtschaftlichen Betriebs des Landes und des Geschicks der Menschen sind, deshalb allmächtig? Und wie manifestieren und üben sie andererseits gegenseitig ihre Macht? Die Texte, die die Unerkennbarkeit der Götter bekunden, gründen auf dem Gedanken, dass deren Macht aus einer anderen Wesenheit als derjenigen der Menschen stammt, sonst wären sie ja keine Götter. Dennoch sind die Götter selbst durchaus Opfer von Schwächen und den Wechselfällen der Zeit unterworfen. Der Demiurg, der im *Buch von der Himmelskuh* „Allherr“ genannt wird, erkennt das Altern, die Quelle der Gebrechlichkeit, und genau in dem Moment rebellieren die Menschen gegen ihn[110]. Die Götter sterben, nicht nur Osiris, sondern die Ahnengötter, wenn ihre Zeit gekommen ist und sie in den Hügeln der toten Götter bestattet werden, die unter anderem in Heliopolis, Theben, Edfu, Dendara und Esna belegt sind. Allerdings erleben die Götter dank ihres göttlichen Charakters diese Entwicklung, anders als die Menschen, auf reversible Weise, und zwar gemäß einem Zyklus, der sich unablässig erneuert und fortsetzt. In einem von unaufhörlicher Bewegung angetriebenen Kreislauf erlangen sie ihre Jugend, das Leben und ihre Fähigkeiten wieder.

Dass ein Gott die Macht eines anderen einschränken könnte, ist, außer in territorialer Hinsicht, wohl keine ausgeprägte Vorstellung innerhalb der ägyptischen Perspektive. Manche mythologischen Erzählungen stellen zwar tatsächlich Interessenskonflikte zwischen Göttern dar, Konflikte, die wesentliche Fragen widerspiegeln, wie etwa die um die Legitimität der Macht, um die Beziehung zwischen Vater und Sohn. Aber das beeinträchtigt die Macht der Götter an sich nicht. Sie könne alle als „großer Gott“ bezeichnet werden, und selbst der Superlativ „der Größte“ ist wahrscheinlich nur als „sehr groß“ zu verstehen. Es gibt also keine exklusive Macht, deren sich ein Gott erfreut. Der ägyptische Ausdruck „Der/Die ohnegleichen ist“ als göttliches Epitheton[111] ist ausführlich erörtert worden, und man hat darin die Formulierung eines

110 Unten, S. 170–172, zu diesem Mythos.
111 LGG III, 505b–506a, und Varianten.

Exklusivismus sehen wollen, der die anderen Götter auf einen niederen Rang verweise, ja sogar in die Nichtexistenz stoße. Es geht dabei aber mitnichten darum, die anderen Götter zu negieren, denn das Epitheton ist häufig von dem Zusatz „unter den Göttern/Göttinnen“ begleitet, es geht auch nicht darum, eine absolute, sondern lediglich eine relative Suprematie auszudrücken. Zudem wird sie gleichzeitig für verschiedene Götter gebraucht, was jede Absolutheitsvorstellung ausschließt; im Übrigen ist sie kein Spezifikum der Götter, kann sie doch auch im Hinblick auf Menschen verwendet werden[112].

Organisation des Göttlichen: Genealogien und Familien, Gruppen und Hierarchie, Zählung

Entgegen den negativen Urteilen über die Götterwelt der Ägypter, in der manche Ägyptologen, unter ihnen trotz seiner beeindruckenden Erudition auch Adolf Erman, nichts als Konfusion erblicken, bedeuten die Polysemie der Göttergestalten und die Austauschbarkeit ihrer Funktionen keinen Mangel an Organisation. Allerdings ist es evident, dass das ägyptische System nicht den Taxonomien gehorcht, an die unsere abendländischen Köpfe gewöhnt sind. Dass ein und derselbe Gott zugleich die Stellung des Vaters und die des Sohnes einnehmen kann, mag unvorstellbar scheinen, wenn man sich nicht in den Rahmen eines zyklischen Systems begibt, in dem sich die göttlichen Gestalten entwickeln. Dass gleichzeitig mehrere Götter Herren des Himmels oder Herrscher der Ewigkeit sind, ist genauso schwer zu akzeptieren, wenn man lediglich die Logik des ausgeschlossenen Dritten kennt. Dennoch verfügten die Ägypter über Kategorien, um ihre Götter zu klassifizieren: familiäre oder soziale Bande, numerische Kombinationssysteme, die eine strenge Verbindung oder Unterscheidung zwischen dem Einen und dem Vielen erlauben. Bei unseren Darlegungen werden wir der Einfachheit halber zur Bezeichnung der Gesamtheit der Götter den geläufigen Terminus des Pantheons verwenden, ohne dabei eine ganz bestimmte Organisation zu unterstellen, wie man sie beim Pantheon der griechischen Götter annehmen kann.

Genealogien und Familien

Daraus, dass sich am Anfang der Welt ein Demiurg manifestiert hat, der sowohl die Götter als auch die Menschen und die Elemente des Kosmos schuf, ergibt sich, dass die Götter sich in der Welt in einer Abfolge von Generationen entwickeln, die einander zeugen. In der Tat hat nach dem Kosmogoniemodell *par excellence*, dem heliopolitanischen System, Atum, der alleinige Demiurg, ein erstes Paar zur Welt gebracht: Schu und Tefnut, die wiederum Geb und Nut zeugten, die ihrerseits Osiris, Isis, Seth und Nephthys zu Kindern hatten. Diese Reihe ist bereits in den *Pyramidentetxten* vorhan-

112 M. Malaise, Du mot ḫw exprimant le caractère „exceptionnel“ des divinités ou des êtres.

den. So entstand die heliopolitanische Neunheit, der Archetyp all derer, die danach in anderen religiösen Zentren, insbesondere in Theben, auftreten. Osiris und Isis zeugten ihrerseits einen Sohn, Horus. Wir haben es also mit einem Familienmodell mit fünf Generationen zu tun, ohne den uranfänglichen Nun mitzuzählen, aus dem Atum hervorging. Diese Familie hat mancherlei Drangsale durchgemacht, wie etwa die Querele Geb gegen Nut, die ihre Kinder, die Sterne, verschlang[113], Geb gegen seinen Vater Schu um den Griff zur Königswürde[114] und vor allem den Mord, den Seth, ebenfalls um der Machtergreifung willen, an seinem Bruder beging, wonach er aber von Horus, dem legitimen Erben, besiegt wurde. Mit der Generation von Schu und Tefnut war die sexuelle Unterscheidung vollzogen; sie machte die Zeugung auf normalem physiologischem Weg möglich, der ja ein anderer ist als der des Demiurgen. Mit der Generation des Osiris erscheinen nun auch die Bruderbeziehung und der Brudermord, während die Schwestergöttinnen Isis und Nephthys ein unzertrennliches Paar bilden. Der niemals endende Kampf zwischen Horus und Seth ist das Ringen zwischen Onkel und Neffen, die sehr oft unter der Benennung der „zwei Götter“ miteinander assoziiert werden.

Das Paradigma des Paars und der Familie ist das der Osiris, Isis und Horus, das seine höchste Entwicklung im Lauf des ersten Jahrtausends erlebte. Gleichwohl verbreiten sich die „Paar“-Struktur – ein Gott mit seiner Beisitzerin – und die Familienstruktur – Vater, Mutter, Kind – bei weitem nicht durchgängig, und vor allem treten sie erst relativ spät auf. Ptah und Sachmet wurden in Memphis jeweils einzeln verehrt, bevor man sie miteinander assoziierte. Gleiches gilt für Amun und Mut vor der 18. Dynastie, ansonsten hatte Amun eine andere Beigöttin, nämlich Amaunet. Vom Neuen Reich an scheint es eine Vermehrung von Götterpaaren gegeben zu haben; sie ist das Resultat der Bemühung der Theologen, die Kulte einer gegebenen Stadt zu ordnen und miteinander in Beziehung zu bringen. Merkwürdigerweise vereinen sie Gottheiten, die anfänglich nichts anderes gemeinsam hatten, als dass sie in derselben Stadt verehrt wurden, auch wenn man dann *a posteriori* theologische Verbindungen zwischen ihnen ausfindig machte: so Banebdjedet, der Widder/*Ba* von Mendes, und die Göttin Hatmehit, die Erste der Fische, in dieser Stadt[115].

Was die Familien Ptah, Sachmet und Nefertem, Amun, Mut und Chons und später Horus, Hathor und Harsomtus in Edfu, Chnum, Menhit/Nebtu und Heka in Esna sowie Month, Rattaui und Harpare in Et-Tod, angeht, so sind sie aus theologischen Verbindungen hervorgegangen, die im Neuen Reich und später erarbeitet wurden; die dabei angezielte ziemlich systematische Organisation erlaubte es, die legitime Übertragung der Macht auf Götterebene sicherzustellen. Die familialen Strukturen sind auch in Beziehung zu sehen mit der breiten Entwicklung der Kulte von Kindgöttern seit dem ersten Jahrtausend[116]: Horus, Harpokrates, Horus das Kind, Harsiesis, Horus als Sohn

113 Vgl. das Nutbuch; zuletzt: A. von Lieven, Grundriss des Laufes der Sterne.

114 Berichtet in einer späten Erzählung auf einem Naos der 30. Dynastie aus Saft el-Henna: G. Goyon, Les travaux de Chou et les tribulations de Geb d'après le naos 2248 d'Ismailia.

115 C. Zivie-Coche, Hatmehyt, le tilapia, le lotus et le *ba* de Mendès.

116 Zu diesem Punkt: D. Budde/S. Sandri/U. Verhoeven (Hrsg.), Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit.

der Isis, Harendotes, Horus als Rächer seines Vaters, Harsomtus, Horus als Vereiniger der Beiden Länder, aber auch Chons das Kind mit der charakteristischen Jugendlocke und der *hemhem*-Krone als Haarschmuck sowie Heka in Esna. Diese Formen von Kindgöttern, die mit ihren mutmaßlichen Eltern vereint sind, bilden zwanglos mit ihnen eine Familie und können auch an dem Ritual der Göttergeburt in den Mammisis beteiligt sein, denn künftig ist die Frucht der Theogamien nichts anderes als der Kindgott, mit dem der Pharao gleichgesetzt werden kann, damit auch er in den Genuss der legitimen Sukzession auf dem Thron gelangt. Diese Gestaltung kennt fast ausschließlich einen einzigen Sohngott und nur ausnahmsweise zwei, zumeist zwei verschiedene Formen ein und desselben Gottes. Kindgöttinnnen sind nicht bekannt, wahrscheinlich deshalb, weil sie nicht in das Modell der Sukzession passten. Das hindert nicht, dass häufig die Abstammung einer Göttin angegeben wird, wie die der Töchter des Re, der Hathor oder der Uräusschlange „auf dem Haupt ihres Vaters", oder dass die Geburt einer Göttin evoziert wird. Der Isis-Tempel in Dendara beschreibt dieses Ereignis und die Erscheinung der Göttin als „junge Frau mit schwarzem Haar und rosiger Haut"[117], die sich also nicht als kleines Kind manifestiert. Bemerkenswert ist ferner, dass die Götterfamilien sich auf drei Mitglieder – Vater, Mutter, Kind – beschränken, ganz anders als Menschenfamilien. Doch diese Zahl drei genügt, um die Differenzierung durch Assoziation einer männlichen Gottheit mit einer weiblichen und das Fortbestehen durch die Geburt eines Sohnes einzuführen, die auch zu dem Plural führt, den die Drei repräsentiert. Man bemerkt also, dass die Familienorganisation, die durch die Bilder der Götter und durch die Aussagen über sie schimmert, in deren theologischer Konzeption erst spät eine wichtige Rolle gespielt hat und dass sie oft einer bestehenden lokalen religiösen Gegebenheit gleichsam übergestülpt worden ist. Wenn es sich nicht um einen offensichtlichen Fall handelt wie bei der Neunheit von Heliopolis oder um ausdrücklich definierte Familien, sollte man von dem allzu strikten Begriff von Göttergeneration Abstand nehmen. Er erschwert nämlich das Verständnis dafür, dass ein und derselbe Gott zugleich Sohn und sein eigener Vater, Mutter oder Tochter ein und desselben Gottes sein kann, je nach der Stellung, die sie innehaben. Kamutef, so das Epitheton von Min-Horus, dem Sohn der Isis, ist der „Stier seiner Mutter", ein Erzeugerqualifikativ schlechthin. Amun in seiner Form als Kem-Atef, die Urschlange, ist der „Vater der Väter", aber er ist auch ein Sohn, da er Amenope ist, der den Ahnengöttern einen Kult widmet. Jeder Gott muss unter je verschiedenem Blickwinkel betrachtet werden, je nach dem Platz, den er einnimmt, unter einem Blickwinkel, der es erlaubt, ihn sowohl als Vater wie auch als Sohn zu betrachten, gemäß einem Zyklus, der dem der Bestattungsrituale ähnelt[118].

---

117 S. Cauville, Dendera, 78, 5.

118 J. Assmann, Das Bild des Vaters im Alten Ägypten; H. Willems, Les textes des sarcophages et la démocratie, S. 196–207.

Gruppen und Hierarchie

Wie die menschliche Gesellschaft so kennt auch die Welt der Götter noch andere Organisationsformen als die Familie. Die Gottheiten bilden Ensembles, innerhalb deren sich eine Hierarchie herausbilden kann. Manche Gruppierungen sind seit den frühesten Texten als feststehende Körperschaften belegt: die *Bau* von Pe und Nechen, diejenigen von Heliopolis, die in der Regel als ein Ensemble von undifferenzierten schakalköpfigen Gottheiten in Anbetungshaltung abgebildet werden. Im Neuen Reich kennen wir die zehn *Ba* des Re, seine Manifestationen, und seine vierzehn *Ka.* Gruppen von sieben oder acht Göttern[119] manifestieren sich in den *Sargtexten*, aber den größten Erfolg hat zweifellos die Neunheit, die im Prinzip neun Götter vereint. Das heliopolitanische Paradigma auf der Grundlage einer Genealogie, die je nach den Zeitumständen Seth einschließt oder ausschließt, um ihn durch Horus zu ersetzen, diente als Modell für andere als Neunheit qualifizierte Ensembles wie etwa das häufig erwähnte thebanische, genauer gesagt die beiden Neunheiten von Theben, die „große" und die „kleine", je nach der Wichtigkeit der Götter, die zu ihr gehörten. Übrigens umfasst diese Neunheit nicht mehr neun, sondern fünfzehn Mitglieder; sie sind in der Spätzeit als Entsprechung zu den Tagen des zunehmenden Mondes re-interpretiert worden. Das heißt, dass der Begriff einer Neunergruppe eher auf die Idee pluraler Vollkommenheit verweist als auf die Realität der Zahl.

Amun-Re hat ein gängiges, hinsichtlich seiner Macht sehr aufschlussreiches Epitheton bei sich: Er ist der „König der Götter", ein Epitheton, das er freilich mit anderen Gottheiten teilt, wenn sie in einer vergleichbaren Position plaziert werden: mit Ptah, dem Gott von Memphis, und Osiris. Manche Texte lassen so eine politische Organisation der Götterwelt erkennen. Sie drückt sich auch noch anders aus. Der göttliche Demiurg in Gestalt Atums oder Res vereint angesichts eines unlösbare Problems seinen „Hof" und hält Rat; dieser Hof kann dabei zu einer Art Tribunal werden. Eine solche Situation zeigt der Anfang des *Buches von der Himmelskuh* oder der *Erzählung von Horus und Seth*; auch in der Legende vom unersättlichen Meer (Astarte-Papyrus) versammelt sich der göttliche Hof, um irgendwie den unablässigen Forderungen Yams, des Meeres, entgegenzutreten. Die göttlichen Protagonisten sparen nicht mit Ratschlägen und handeln. Es ist nicht überraschend, dass in *Horus und Seth* Thot der göttliche Schreiber ist, der nach dem Diktat des Herrn der Welt mitschreibt: Er ist der Erfinder der Schrift. Ist er der einzige Besitzer dieses Wissens? Wahrscheinlich nicht, denn seine Schriftzeichen werden gelesen. Neith macht sich zur Botin zwischen dem Götterrat und Seth, ganz wie Astarte unermüdlich zwischen dem Himmel, in dem die Götter residieren, und dem Meeresufer, wo sie Yam trifft, hin und her eilt. In der *Himmelskuh* setzt der Demiurg, als er sich in den Himmel zurückzieht, Thot als seinen Vertreter mit dem Titel eines Wesirs ein, der die Angelegenheiten auf der Erde regeln soll; außerdem vertritt ihn Thot, der Mondgott, als Nachtgestirn. Wir wollen noch eine Titulatur auf

119 Unten, S. 158 f.

einem Torpfosten des Temepels in Dendara zitieren, die Osiris als einen Ägypten regierenden König gegenüber Königin Isis vorstellt[120]:

> Osiris ist erschienen auf dem Thron seines Vaters für ewig:
> „Horus mit machtvollem Arm, Goldhorus, Osiris,
> König von Ober- und Unterägypten, Osiris,
> Sohn des Re, siegreicher Unennefer“
> ist sein wahrer Name.
> Acht Ellen, sechs Handbreit, drei Finger.
> Er ist in Theben geboren
> Geb ist sein Vater, Nut seine Mutter.
> Er ist erschienen in Herakleopolis.
> Als er als Gott handelte,
> waltete Thot als Wesir,
> Hu war General von Oberägypten,
> Sia General von Unterägypten.

Diese Zeilen beschwören die Zeit, in welcher der Gott, dessen Tod hier nicht erwähnt wird, auf Erden herrschte, eine Tradition, die bei den griechischen Historikern wieder aufscheint.

Auch andere Texte evozieren die Zeit der Königsherrschaft der Götter. Der Turiner Kanon[121] bringt am Beginn der Liste der Könige von Ägypten die Namen von zehn Göttern, die ebenfalls über das Land geherrscht haben, und zwar in Regierungszeiten von einer Dauer, die einer mythischen, nicht menschlichen Zeit angehört, aber ohne dass die Kontinuität mit den ersten Königen von Ägypten unterbrochen worden wäre. Dies nennt man bisweilen Historisierung des Mythos[122], die eine Verbindung zwischen Göttern und Menschen herstelle. Eine ähnliche Konzeption finden wir in der Ramessidenstele, mutmaßlich aus dem Jahr 400, die von vier Jahrhunderten der Regierung Seths spricht, allerdings eher mit einer mythologischen Konnotation denn als Erinnerung an historische Ereignisse, wie man gelegentlich zu zeigen versucht hat[123]. Und schließlich beginnt die Wiedergabe des Mythos von Horus und seinen Kämpfen mit Seth, wie sie sich auf den Umfriedungsmauern des Tempels von Edfu findet, mit den Worten: „Regierungsjahr 363 des Königs von Ober- und Unterägypten (Re-Harachte), er lebe immer und ewig“[124].

Alle diese Beispiele, die an das Königtum eines Gottes erinnern, das in mythischer Zeit lag, aber trotzdem mit der Geschichte der Menschen verbunden ist, stellen eine bestimmte Konzeption des göttlichen Königtums dar, das der eine oder andere Gott ausübt, der einen herausragenden Platz im ägyptischen Pantheon innehat; dies

---

120 Dendara II, 100, 13–101, 7: J. Yoyotte, Une notice biographique du roi Osiris.
121 A. H. Gardiner, The Royal Canon of Turin, Taf. 1.
122 U. Luft, Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und Mythenschreibung.
123 Kairo JE 60539: KRI II, 287–288; KRITA II, 168–172.
124 Edfou VI, 109, 9: Ph. Derchain, En l’an 363 de Sa Majesté le Roi de Haute et Basse Égypte; dt. nach: D. Kurth, Treffpunkt der Götter, 198.

entspricht der Definition des Henotheismus, aber diese Situation ist nicht exklusiv und auf einen einzigen Gott zugeschnitten, auch die anderen haben an der göttlichen Sphäre Anteil und können in dieselben höchsten Funktionen gelangen.

Zählung

Darunter verstehen wir die Zählung der Götter in Ziffern oder Zahlen von starkem symbolischem Wert, die miteinander kombiniert werden können. Der Gebrauch dieses Prinzips ist von den Ägyptern streng genommen nicht kodifiziert worden, gleichwohl belebt es den Diskurs über die Götter, indem es erlaubt, sie sinnvoll zu gruppieren; diese Gruppierungen haben, wie das wiederholte Auftreten bestimmter Formeln bezeugt, das Verständnis des Göttlichen nachhaltig geprägt. Die Zählung läuft wie ein Leitmotiv durch die Texte, Hymnen und mythologischen Entwicklungen, ist genauso in der Ikonographie präsent und verdiente eine eingehendere Reflexion als jene, die ihr bisher gewidmet wurde[125]. Dieses Spiel mit den Zahlen ist übrigens keine Besonderheit des ägyptischen religiösen Denkens, sondern findet sich auch in anderen Formen: so etwa in einem sehr ausgeklügelten System wie dem der Kabbala, die ausgehend vom Zahlenwert der Buchstaben im biblischen Text eine verborgene Bedeutung entdeckt.

Einer

Die Einheit ist der Ausgangspunkt der Schöpfung durch den Demiurgen. Als er sich im uranfänglichen Nun manifestiert, ist er allein, wie Atum, „als er allein war und drei wurde", lesen wir in den *Sargtexten*[126]. Die Zahl eins, *wâ*, wird manchmal verdoppelt durch das Kardinaladjektiv *wâti*, das eine doppelte Bedeutung hat: „einzig" und „allein, einsam". Zwischen den Übersetzungen „ein Einziger" und „ein Alleiniger" besteht mehr als nur eine kleine Nuance. Viele Autoren haben in ihren Übersetzungen dem Begriff der göttlichen Einzigkeit den Vorzug gegeben, die, wie sie meinen, in dem Ausdruck durchschimmert. Doch die Texte zeigen ganz eindeutig, dass die Ägypter den solitären, alleinigen und damit noch undifferenzierten Charakter des urzeitlichen Demiurgen aussagten. In Texten wie den Hymnen des Neuen Reichs, so etwa im Papyrus Boulaq 17[127], hat der „eine und alleinige" Gott wesentlich eine Superlativbedeutung, die man zu dem bereits besprochenen Ausdruck „Dem/Der keiner gleichkommt" stellen könnte. Schließlich ist noch eine weitere Wendung zur Blüte in der Amun gewidmeten ramessidischen Hymnologie gelangt: „Der Eine, der sich zu Millionen macht"[128].

125 Vgl. jedoch J.-C. Goyon, Nombre et univers.
126 CT II, 39e, § 80; S. Bickel, La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire, 36–38.
127 Papyrus Boulaq 17, 6, 2: M. M. Luiselli, Der Amun-Re Hymnus des P. Boulaq 17, 23 und 73.
128 Für Beispiele siehe K. Sethe, Amun, 95; J. Assmann, Egyptian Solar Religion, S. 147–155; unten, S. 160 f.

Zwei

Zwei ist der Einschnitt der ersten Teilung, also der Differenzierung, die Existenz und Leben möglich macht. Zudem wird die Wurzel *senu*, „zwei", im Dual *senui* verwendet, um die Alterität, die Andersheit zweier Gefährten, zweier Brüder, zweier Himmelsleuchten anzuzeigen. Atum, der Eine, „der drei wird", hat das Paar Schu und Tefnut geschaffen; das ist einer plus zwei, und mit den beiden Göttern ist auch die sexuelle Differenzierung gegeben, die die normale physiologische Zeugung ermöglicht, während der Demiurg zugleich männlich und weiblich, Vater und Mutter ist und allein zeugt. Die Bedeutsamkeit der Zahl zwei geht im Übrigen weit über den strikt göttlichen Bereich hinaus. Die politische Organisation, die unter der Ägide der Götter erfolgt, ist in hohem Maß gekennzeichnet durch die Dualität der Zwei Länder, durch die zweifache Königswürde des Pharao, die von Symbolen wie der Doppelkrone, den zwei heraldischen Pflanzen Papyrus und Lotus und dem *sema-taui* oder der Vereinigung dieser beiden Pflanzen repräsentiert wird, welche häufig den Königsthron ziert. Diese Dualität wird ebenso bei der Verdoppelung der religiösen Zentren wie des nördlichen und des südlichen Heliopolis sowie des nördlichen und des südlichen Mesen angewendet; durch dieses Verfahren lässt sich eine Parallele und Komplementarität zwischen ihren mythologischen Referenten herstellen.

Drei

Die Drei erhält man durch die Teilung des einen in zwei und die Addition dieser beiden Zahlen; für die Ägypter kennzeichnet sie den Plural und damit die Totalität. Sie ist die Transformation, die im Anfang geschah, als Atum Schu und Tefnut schuf. Die Zahl wird auch verwendet, um drei Gottheiten oder drei Gestalten eines und desselben Gottes zusammenzubringen. Von dieser Assoziation her begründen sich die Bilder der Familientriaden. Und es ist eine trinitäre Assoziation, die die Grundelemente eines Gottes vereint: seinen *Ba* im Himmel, sein(e) Bild(er) auf Erden und seinen Körper/seinen Leichnam/seine Mumie im Jenseits der Duat. Diese Dreiteilung entspricht ganz genau der des Kosmos: Himmel, Erde und Unterwelt, oder den drei Aspekten des Göttlichen: dem kosmischen, dem kultischen und dem mythischen, um die Definition von Jan Assmann aufzugreifen[129]. Denken wir an Chepre-Re-Atum, so beinhaltet die Assoziation der drei Sonnengestalten vom Morgen, vom Mittag und vom Abend ebenfalls die göttliche Totalität, wobei aber jede von ihnen ihre Besonderheit wahrt.

Im Systematisierungsstreben der Theologen des Neuen Reichs hat der trinitäre Begriff, im Sinn von Triade und nicht von Trinität, in der numerischen Hymne des Papyrus Leiden I 350 eine bemerkenswerte Darlegung erfahren. Wir können nämlich feststellen, dass die erhaltenen Kapitel mit einem Wortspiel über die Zahl, die ihnen als Überschrift dient, beginnen und enden. Kapitel 300 ist Gegenstand zahlloser ägyptologischer Kommentare geworden:

129 J. Assmann, Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, 178–180.

> Drei sind alle Götter:
> Amun, Re und Ptah, denen keiner gleichkommt.
> Der seinen Namen verbirgt als Amun,
> er ist Re im Angesicht,
> sein Leib ist Ptah.
> Ihre Städte auf Erden
> Stehen fest auf immerdar:
> Theben, Heliopolis und Memphis allezeit[130].

Können wir in diesem Text die Erklärung eines ägyptischen Monotheismus erblicken, wobei jeder der Götter nur ein Aspekt einer einzigen Gottheit wäre, die sich in verschiedenen Gestalten manifestiert? In Wirklichkeit verweisen der erste und der letzte Vers auf die drei Hauptgötter der damaligen Zeit und auf die drei Städte, mit denen sie jeweils in besonderer Weise verbunden sind. Wenn diese Triade zur Trinität würde, müsste man dann nicht im ersten Vers vom Plural zum Singular übergehen: „Drei sind alle Götter, Amon, Re, Ptah, der nicht seinesgleichen hat"? Die Grammatik würde dann zeigen, dass es sich nur um einen einzigen Gott handelt, der unterschiedliche Namen tragen kann. Doch hier befinden wir uns, wenn wir den Plural beibehalten und den drei Göttern unterscheidende Eigenschaften zuschreiben, gleichzeitig auf einer politisch-religiösen Ebene, die es erlaubt, die drei religiösen Hauptzentren zu würdigen, und auf einer theologischen Ebene, indem wir die drei Stufen des Kosmos evozieren: den Himmel mit dem verborgenen Namen Amuns, der sich durch seinen *Ba* manifestiert, die Erde mit dem Gesicht Res, anders gesagt: mit seinen sichtbaren Bildern auf Erden, und die Duat mit dem Körper Ptahs. Die Wahl der Worte ist mit Bedacht erfolgt, denn der Name Amun verweist auf den Begriff des Verborgenen, Re ist sichtbar durch seine Statuen, aber auch durch sein Ausstrahlen auf die Erde, und Ptah ist eine chthonische Gottheit. Also nicht Trinität, die einen einzigen Gott offenbaren würde, sondern Triade[131], deren Protagonisten jeweils ihre Realität und Persönlichkeit behalten; ihre Assoziation ist für die Ägypter die beste Art, sich dem Göttlichen in seiner Gesamtheit ohne Ausschluss zu nähern. Nichts berechtigt also dazu, darin eine Aussage monotheistischen Typs zu sehen, die die anderen Götter nicht anerkennen würde. Die Nebeneinanderstellung wird vollzogen in einem ganz besonderen Rahmen, nämlich einem Hymnus an Amun, der einen wichtigen Platz im Ramessidenpantheon einnahm; die Hymne ist Gegenstand ausgedehnter Spekulationen unter den ägyptischen Theologen geworden, man darf aber nicht vergessen, dass Osiris, der hier nicht angesprochen ist, genauso wichtig war und sich regelmäßig Re auf dessen nächtlicher Reise anschloss.

---

130 P. Leiden I 350, IV, 21–22: J. Zandee, De Hymnen aan Amon van P. Leiden I 350, Taf. IV; dt. nach: J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 333.

131 Zur Unterscheidung zwischen den beiden Termini: J. G. Griffiths, Triune Conceptions of Deity in Ancient; Ders., Some Egyptian Conceptual Triads; Ders., Triads and Trinity; H. Te Velde, Some Remarks on the Structure of Egyptian Divine Triads; W. Westendorf, Zweiheit, Dreiheit und Einheit in der altägyptische Theologie.

Vier

Vier ist eine weitere Art, an die Totalität heranzugehen, zunächst wohl auf einer räumlichen Ebene. Der Himmel wird von vier Stützen in den vier Himmelsrichtungen getragen, und die vier Winde blasen aus diesen vier Ecken. Gruppen von vier Gottheiten werden gebildet: die vier Horussöhne Hapi, Amset, Duamutef und Kebehsenuef, die neben anderen die Aufgabe haben, über die vier Kanopen zu wachen, in denen die Eingeweide der Verstorbenen aufbewahrt werden; die vier Göttinnen, die die Sarkophage hüten: Isis, Nephthys, Serket und Neith; die vier Mes-chenet, die der Geburt vorstehen. Nun selbst, der undifferenzierte Ursprung, wird in den *Sargtexten* mit vier Termini angegeben: Hehu, Nu, Keku und Tenemu[132]. Die vierfache Manifestation eines Gottes kann ikonographisch dargestellt werden: als Hathor *quadrifrons*[133] oder auch als die Gottheiten „mit vier Köpfen auf einem Hals", die Amun, Min oder Month abbilden[134]. Wie bei allen Kompositgestalten von Gottheiten geht es nicht darum, Phantasiegebilde zu schaffen, sondern die Gesichtspunkte zu vervielfachen und dabei doch ein einziges und umfassendes Bild zu erhalten.

Da die Zahl vier so wichtig ist und man mit ihrer Hilfe bis an die Enden der Erde gelangen kann, schließen manche Kulte vier Objekte oder vier Tiere ein oder werden viermal vollzogen: vier Truhen aufstellen, vier Rinder führen (um sie zu opfern), vier Kugeln, vier Pfeile werfen, für vollkommene Reinigung viermal inzensieren, viermal die Anbetungsformeln sprechen.

Fünf

Wenn auch viel weniger häufig als den vorangegangenen begegnen wir episodisch einer Gruppierung von fünf Göttern unter der Ägide von Osiris, „dem Größten der fünf Götter", oder unter Führung von Thot, dem „Großen der Fünf", wobei letzteres Epitheton auch dazu dient, den Hohenpriester des Thot in Hermupolis zu bezeichnen. Was das zweite Ensemble angeht, so handelt es sich dabei keineswegs um Thot und vier Urgötter, die den Kern der Achtheit bilden, wie man manchmal gemeint hat. Im ersten Fall umfassen die fünf Götter die Kinder von Geb und Nut einschließlich des Horus Chenti-irti, wobei im hermupolitanischen Rahmen Thot an die Stelle des Osiris tritt[135].

Sieben

Die Sieben und ihr Vielfaches haben im religiösen Bereich eine erstrangige Rolle gespielt,[136] und die Verbindungen von sieben Götterwesen waren oft mit großer Segens-

132 CT II, 8a f.: § 76; unten, IV. Kapitel, S. 224–226.
133 Ph. Derchain, Hathor quadrifrons.
134 J. Quaegebeur, Les quatre dieux Min.
135 H. de Meulenaere, La statue d'un vizir thébain.
136 M. Rochholz, Schöpfung, Feindvernichtung, Regeneration.

und Schadensmacht samt einer magischen Funktion aufgeladen. Ägypten war übrigens nicht die einzige Kultur, in der der Siebenzahl außerordentliche Bedeutsamkeit im imaginären Bereich zukam. Die sieben Hathoren als sieben Feen lenken das Geschick der Neugeborenen. Sachmet entsendet während der Epagomenen sieben Boten, die Gifthauch und Tod in der ganzen Welt verbreiten sollen, falls die Göttin nicht durch einen speziellen Ritus besänftigt wird. Mehet-weret oder Neith wird von sieben Djaisu oder sieben Aussprüchen begleitet, die für die erste Verbreitung des Götterworts stehen. Horus von Pharbaithos steht an der Spitze von 77 Geistern, die den Schutz der Tempel zur Aufgabe haben. Während die Ätiologie der Rolle der ersten Zahlen – eins, zwei, drei, vier – recht leicht zu verstehen ist, scheint der Fall der Sieben weniger klar. Im Ptolemäischen kann man die Sieben in der Form eines Kopfes schreiben, denn der umfasst sieben Öffnungen, deren Funktionieren das Leben ermöglicht. Diese Öffnungen werden bei der „Mundöffnungszeremonie“ aufgemacht. Symbolisch verweist also die Zahl sieben auf die notwendigen Mittel zur Erhaltung des Lebens und folglich auch auf seinen Schutz sowie auf seine Gefährdung.

Acht

Als Vielfaches von vier und zwei stellt acht gleichermaßen Differenzierung und Totalität dar. Man könnte sich fragen, ob acht in räumlicher Perspektive nicht den vier Haupthimmelsrichtungen und den vier dazwischen liegenden Richtungen entspricht, wie es andere Vorstellungen von der Organisation des Kosmos sehen, aber wir verfügen nicht über explizite Aussagen, die uns zu einer bejahenden Antwort berechtigen würden. Zwar erhält Schu Hilfe von acht Heh-Geistern, die den Himmel stützen, aber nichts verlautet darüber, dass sie acht verschiedene Positionen einnähmen, und die anderen Texte sprechen immer von den vier Stützen des Himmels. Die wichtigste Gruppe von acht Entitäten ist die Achtheit, die Ogdoade, die, wiewohl hermupolitanischen Ursprungs, eine theologische und mythologische Bearbeitung erst in Theben erfahren hat[137]. Sie setzt sich aus vier Urpaaren zusammen, deren weibliches Prinzip einfach aus dem männlichen gebildet wird: vier Maskulina jeweils mit ihrem Femininum, wie in der Kosmogonie des Chons-Tempels in Karnak[138]. Von acht kann man zurückgehen auf vier, und diese vier Maskulina lassen sich in der Gestalt eines einzigen Stiers zusammenfassen; das wäre dann die Rückkehr zur primären Einzigkeit, wie sie die demotische Kosmogonie von Memphis vertritt[139].

137 Unten, IV. Kapitel, S. 218–221.

138 Vgl. D. Mendel, Die kosmogonischen Inschriften in der Barkenkapelle des Chonstempels von Karnak, Sp. 40.

139 Unten, IV. Kapitel, S. 219.

Neun

Der Begriff des vollkommenen Plurals, dreimal drei, der in der Zahl neun enthalten ist, ist bereits zur Sprache gekommen. Diese Vollständigkeit drückt sich durch die Bildung von Gruppen von neun Gottheiten aus, den Enneaden oder Neunheiten, die entweder generationsmäßig wie in Heliopolis oder hierarchisch wie in Theben organisiert sind[140]. Manche Schreibungen des Wortes *pesedjet*, „Neunheit", verwenden nicht die Hieroglyphe mit diesem phonetischen Wert, sondern fallen durch die archaische Aufreihung von neun Zeichen für *netjer*, „Gott", auf; so wird dank der Bildhaftigkeit der Schrift ahnbar, dass man hier an die Totalität schlechthin rührt. Im Übrigen umfassen die Neunheiten in Karnak und anderswo gelegentlich durchaus eine Anzahl von Gottheiten, die größer ist als neun. Die Vokabel hat in den späten und ptolemäischen Texten in zahlreichen Kontexten ihren frühen Sinn verloren, verweist jetzt nur mehr auf die Gesamtheit der Götter einer gegebenen Stadt, ihr Götterkollegium, und hat keinen Bezug zur Zahl neun mehr.

Millionen

Auch diese Zahl ist weiter oben schon einmal erschienen. Sie lässt sich verstärken durch eine Formel wie „Abermillionen" oder „Millionen von Millionen". Gemeint ist eine unbegrenzte Dauer von Jahren, die dem Verstorbenen im *Totenbuch*, Spruch 175, zugestanden wird, wenn dermaleinst die Erde in das Urgewässer Nun zurückkehrt und die Götter, außer Osiris und Atum, verschwinden. Amun ist „der Eine, der sich zu Millionen macht"[141]. Diese Formel, die keine echte Übersetzungsschwierigkeit bietet, hat Kommentare angeregt, die sich in sehr verschieden Richtungen äußern und häufig von dem je eigenen Blick eines Kommentators auf die ägyptische Religion bestimmt sind. Die ägyptischen Glossen sind aber nicht so explizit, dass wir eine von Zweideutigkeiten freie Erklärung daraus gewinnen können. Im Gegenteil, man kann vermuten, es habe den Theologen gefallen, mit der Homophonie mehrerer Wurzeln zu spielen, um eine Polysemie in den Ausdruck zu bringen. *Heh* bedeutet Million; ein homophones Wort hat den Sinn von „Atem, Lebenshauch" und bezeichnet einen Gott oder zumindest eine Personifikation, die nach dem Muster Schus den Himmel anhebt; nun ist aber auch Amun mit dem Atem verbunden[142], der Ausdruck hat also einen theologischen Hintergrund, der reicher ist als sein pures Enuntiat, sein Wortlaut, und manchmal kann ihn ein einfaches Determinativ erhellen. So schreibt sich etwa der Name Amun, „der Eine, der sich zu Millionen macht", in manchen Vorkommen mittels des Ideogramms für Amun mit einem entfalteten Schleier auf den Knien. Für einen Versuch, die Formel zu verstehen, zeichnen sich zwei komplementäre Wege ab. Der Demiurg vermag sich durch Millionen von Erscheinungen und Namen zu manifestieren, und

140 W. Barta, Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit, passim.
141 Zum vielfachen Vorkommen der Formel siehe oben S. 126 f., Anm. 50.
142 K. Sethe, Amun, 90–96.

die Menschen trachten auf ihre unvollkommene Weise danach, ihn in dieser Zersplitterung zu erkennen, ohne freilich jemals sein Wesen selbst zu erreichen. Zugleich aber wandelt der Demiurg seine eigene Substanz in Millionen von Seienden um, denn Menschen und Götter, ja sogar die natürlichen Ressourcen sind aus den göttlichen Säften hervorgegangen; er ist Quelle allen Lebens. Das bedeutet jedoch nicht, dass er alles ist und dass seine Geschöpfe mit ihm verschmelzen: Er ist kein pantheistischer Gott. Vielleicht ist es ja genau die Unendlichkeit, die sich durch den Blick auf die Götter auftut, und die Grenzenlosigkeit der möglichen Schöpfungen, was die Ägypter in dieser knappen Formel beschworen haben.

Um unseren keineswegs erschöpfenden Überblick über die Verwendung der Zahlen abzuschließen, müssen wir noch eine merkwürdige Aussage in Erinnerung rufen, die auf dem Sarkophag eines thebanischen Amun-Propheten aus der Dritten Zwischenzeit dem Gott in den Mund gelegt wurde:

> Ich bin einer, der zwei wird,
> ich bin zwei, der vier wird,
> ich bin vier, der acht wird,
> ich bin einer, der sich selbst schützt[143].

Erneut ist das Enuntiat, der Wortlaut, elliptisch, und unter der mathematischen Formel können die mythologischen Referenzen nur erahnt werden. Der Demiurg durchbricht die Einzigkeit, indem er die Teilung und die Dualität schafft. Von ihr aus lässt sich die Fülle erreichen, die von der Vier widergespiegelt wird und sich in dem Bild eines widderköpfigen Amun *quadrifrons* Ausdruck verschafft. Auch die Vierteilung lässt sich noch einmal zur Acht multiplizieren und bildet dann eine Ogdoade, ebenjene, die Amun seit den Texten des Neuen Reiches begleitet; diese kaskadenhafte Teilung tastet das Wesen des Gottes nicht an, der einer bleibt und diese Einheit bewahrt, ganz so wie Atum, nachdem er Schu und Tefnut geschaffen hat.

Der subtile Gebrauch der Zahlen hat eine Art von Ordnung gestiftet, die nicht mehr genealogisch oder hierarchisch ist, sondern ein Eintauchen in das göttliche Wesen erlaubt, dabei aber mit den Ziffern- und Zahlenkombinationen spielt und spekuliert, die zur Totalität führen.

143 Kairo JE 29666: G. Maspero, Notes, in: RT 23, 1901, 196–197; PM II^{2}/2, 635. Für eine Interpretation dieser Rechnung im Sinn der Zahl 15, die der thebanischen Neunheit entspricht, siehe: P. Barguet, Le temple d'Amon-Re à Karnak, 23, gefolgt von H. Te Velde, Some Remarks on the Structure of Egyptian Divine Triads, 83; allerdings findet diese Deutung im ägyptischen Text keinerlei Anhalt; sie kann also nur als schlichte Hypothese vertreten werden.

Göttergeschichten: das Problem der Mythen

Definition, Problematik und Funktion des Mythos in Ägypten

Die Termini „Mythos“ und „Mythologie“ sind in der Religionsgeschichte und in der Ägyptologie ständig in Gebrauch. Zwar beziehen sich diese Wörter mit der Entwicklung der Ethnologie und der Anthropologie jetzt auf sämtliche Kulturen, man darf aber nicht vergessen, dass die Vokabel *mythos* griechisch ist und den Gegensatz zum *logos* bildet. Die Geschichten der griechischen Götter, die deren Mythologie bilden, sind von Autoren wie Hesiod gesammelt worden; sie haben versucht, Ordnung und Kohärenz zwischen den Versionen von Geschichten herzustellen, denen es zuweilen genau daran mangelte, nicht anders als bei denen, die von ägyptischen Göttern erzählen. Diese hermeneutische Arbeit hat sich parallel zu den ersten philosophischen Erörterungen vollzogen, die sich von der Götterwelt frei machten – nicht um die Existenz der Götter zu bestreiten, sondern um über die eigentliche Funktion des Diskurses und über seine Beziehung zur menschlichen Selbst- und Welterkenntnis nachzudenken. Das heißt, dass der Terminus „Mythos“ vielleicht doch nicht so geeignet für jeden Diskurs über die Götter ist, wie man meinen möchte, und dass seine geradezu universale Verwendung noch immer eine gewisse abendländische Ethnozentrik verrät. Dennoch werden wir ihn benützen, weil wir keinen exakteren Begriff finden, der ihn ersetzen könnte, und wir tun das, auch wenn die Ägypter selbst, nicht anders als viele andere Kulturen, keine spezielle Vokabel zur Bezeichnung der Geschichten von ihren Göttern besaßen.

Dies einmal vorausgesetzt, hat die Frage der Mythen in Ägypten bis heute zahlreiche Probleme aufgeworfen, die keineswegs alle gelöst sind und über deren Interpretation durchaus nicht immer Konsens herrscht. Halten wir uns an die klassische Definition der Göttergeschichte, in die auch Menschen einbezogen sein können, wie etwa in der *Himmelskuh*, dann ist Ägypten arm an Mythen; die narrativen Texte mit einem Anfang und einem Ende sind selten; der Mythos von Osiris in seiner geläufigen Fassung ist von Plutarch im 1. Jahrhundert n. Chr. auf Griechisch verfasst worden. Doch die Mytheme, die fundamentalen Elemente eines Mythos, sind von den ältesten religiösen Texten an belegt. Der Tod des Osiris und seine Wiedergeburt, die Geburt des Horus, die Konflikte zwischen Horus und Seth sind in den *Pyramidentexten* mehr oder weniger in Andeutung präsent[144] und finden sich in derselben Form oder mit Varianten bis hin zu den jüngsten Texten. Es ist zudem offensichtlich, dass gewisse mythische Ereignisse, insbesondere jene um den Mord an Osiris, von den Ägyptern nur mit großer Zurückhaltung in Erinnerung gerufen und in manchen Texten, die lediglich die Folgen dieser Untat gegen den Gott darstellen, sogar einfach fortgelassen worden sind.

Kann man deshalb sagen, die Mythen hätten vor einer relativ späten Epoche der kulturellen Entwicklung Ägyptens gar nicht existiert? Tatsächlich kann man die Abfassung mancher Texte, wie die von der *Vernichtung der Menschheit* und von der *Himmelskuh*, die dann zu einer Erzählung zusammengefasst wurden, auf das Ende des Mittleren

144 R. Anthes, Egyptian Theology in the Third Millenium B.C.

Reiches datieren. So lautet Jan Assmanns These[145] (die aber immerhin einräumt, dass die Mytheme schon viel früher existierten). Dies entspricht sichtlich der Epoche, in der die Literatur mit der Abfassung der *Lehren* und der *Märchen* ihre erste echte Blüte erlebte[146]. Dass sich manche Mythen in dieser Zeit entwickelt haben und in einer narrativen Struktur aufgeschrieben worden sind, ist eigentlich nicht verwunderlich. Später begegnen wir einer ähnlichen Entwicklung in der Ramessidenzeit mit dem *Streit zwischen Horus und Seth*. Es scheint aber schwer denkbar, dass eine am Ende des Mittleren Reichs und im Neuen Reich geschriebene Geschichte erst in diesem Augenblick erfunden worden sein soll, ausgehend von Mythemen, die schon früher bekannt waren und nur die Kerne späterer Erzählungen bildeten. Es ist sehr wahrscheinlich, wenn auch nicht beweisbar, dass die Geschichte von der *Vernichtung der Menschheit*, ein Thema, auf das zahlreiche Texte anspielen, schon früher bekannt war und weitergegeben wurde, und zwar nicht notwendig auf verloren gegangenen Papyri, sondern mündlich. Ihre Aufzeichnung hat ihr natürlich eine kanonische Form verliehen, die durch die verschiedenen Abschriften, die wir besitzen, bestätigt wird und die es in den mündlichen Fassungen vermutlich nicht gab. Die Variationen über die Mythen zeigen, soweit sie für die schriftlosen Kulturen untersucht worden sind, dass keine Version mehr Gültigkeit beansprucht als eine andere und dass man gerade auf die Details achten muss, die mit einem gegebenen Kontext zusammenhängen können, wenn man den ganzen Reichtum des Mythos bergen will[147]. Diese Möglichkeit von Varianten ist auch in Ägypten in den Texten realisiert worden, und zwar in Abhängigkeit vom Kontext, in dem Mythen und Mytheme benutzt werden, und in Abhängigkeit von den göttlichen Protagonisten. Ein dem mythologischen Papyrus entlehntes Beispiel ist da sehr beredt. In der Passage, die sich auf den Gau des Heseb-Stiers bezieht, wird Osiris an der Schulter verwundet; das Thema ist aber schon seit den *Pyramidentexten* bekannt, allerdings im Zusammenhang mit Thot, der bei Seth und Horus, dessen Auge infolge des Streits der beiden Götter verletzt ist, interveniert[148]. Es scheint also schwierig und künstlich, den Mythos von den Mythemen, die er transportiert, zu trennen; der erstere Ausdrucksmodus korrespondiert der Entwicklung des narrativen Berichts, der die viel früheren auf die Götter bezogenen strukturellen Elemente aufgreift[149]. Es dürfte aber immer genügen, eines dieser Mytheme zu evozieren, um auf eine Geschichte zu verweisen, die viel länger und komplexer ist und wenn schon nicht allgemein, so doch in der priesterlichen Elite bekannt war. Dmitri Meeks hat überzeugend aufgezeigt, wie der Papyrus aus dem Delta durch seine kurzen Aussagen, die, liest man sie so wie sie sind, unverständlich bleiben, auf Mythen verweist, die wir nicht notwendig aus anderen Texten kennen, die aber die Grundlage eines bestimmten lokalen Systems gebildet haben müssen.

145 J. Assmann, Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten; Ders., Die Zeugung des Sohnes; vgl. auch S. Schott, Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten.

146 J. Baines, Egyptian Myth and Discourse; Ders., Myth and Literature.

147 C. Lévi-Strauss, Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte, 11–53.

148 D. Meeks, Mythes et légendes du delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84, 164 und 297–299.

149 K. Goebs, A Functional Approach to Egyptian Myths and Mythemes; D. Meeks, Mythes et légendes, 163–167.

In diesem speziellen Fall legt uns der Autor nahe, es könne sich um eine Art Memorandum handeln[150], in anderen Textsorten aber erklärt sich das Vorhandensein vieler Mytheme anders. Häufig findet man eine mythologische Anspielung oder eine sehr kurze mythische Erzählung im Rahmen eines magischen Textes oder einer *Historiola*. So ist die Geschichte von Anat, die Seth zu Hilfe eilt – er hat nämlich die Göttin Metut beim Bad überrascht und verführt und ist dann durch seinen göttlichen Samen vergiftet worden –, in eine Beschwörung eingefügt worden, die dazu bestimmt war, einen von einem Skorpion gestochenen Menschen zu retten[151]. Hier geht es darum, die göttliche Wirkmacht auf den Magier zu übertragen, der an einem Menschen handelt. In eher alltäglichen Situationen benutzt man andere Verse, die dem Schutz vor Schlangenbissen und Skorpionstichen dienen, und ruft mit ihnen, dem Analogieprinzip folgend, als Paradigma für die göttliche Wirkmacht Isis an, die ihren Sohn Horus schützt und heilt. Auch die Grabtexte sind mit Mythemen gespickt, insbesondere mit Bezug auf die Rettung des Osiris. Dieser Gott ist seit den frühesten Spuren von Bestattungskulten der Archetyp der möglichen Wiedergeburt im Jenseits. Doch die Toten haben auch eine himmlische Bestimmung; daher rühren in vielen Passagen der *Pyramidentexte* die Anspielungen auf Horus, der mit Thots Hilfe sein verletztes Auge wiederfinden muss. Auf ritueller Ebene drückt sich dies durch die hohe Bedeutsamkeit der Opfergabe des Horusauges aus. Unter der Bezeichnung „Horusauge" selbst sind zahlreiche Produkte subsumiert: die Milch, das weiße Auge, der Wein, das grüne Auge usw. In der rituellen Praxis haben die mythologischen Anspielungen in den Texten, die im Zuge der Ausgestaltung der Tempelwände dort eingraviert wurden, mehr und mehr an Bedeutung gewonnen, sie haben aber zweifellos in anderer Form schon früher bestanden. Sie binden das ritualisierte Handeln zurück an eine mythologische Realität, in die die göttlichen Protagonisten verwickelt sind; genau dies macht diese Geste oder jenen Akt des Kultoffizianten verständlich und aktualisiert sie immer neu in einer unaufhörlichen Wiederholung; nicht dass sie ohne diesen Hintergrund sinnleer wären, vielmehr ermöglichen sie es, Realitäten, deren Bereich die Welt der Götter und deren Zeit die der Götter ist, in den gegenwärtigen Augenblick und in den Tempel zu projizieren. Dabei war freilich die Zeit der Götter nicht immer von der der Menschen getrennt, wie die Erzählung von der *Vernichtung der Menschheit* zu Anfang berichtet.

Die Mytheme sind also zu betrachten in ihrer Verwendung im Kontext dieser oder jener Textsorte, die einen Einfluss auf die jenen zugeschriebene Funktion ausüben kann. Das bedeutet ebenfalls, dass der Mythos als narrativer Bericht praktisch nie an sich existiert; selbst wenn er in seiner Struktur einem literarischen Text ähnelt, ist er mit anderen Konnotationen aufgeladen. Er erzählt eine zwischen den Göttern vorgefallene Geschichte, aber mit einer ätiologischen Abzweckung, oder auch um mittels seiner performativen Kraft die Macht der Götter auf die Erde zu projizieren. Er erscheint den Ägyptern aber auch nicht als das privilegierte Mittel, sich der Realität der Götter anzu-

150 D. Meeks, Mythes et légendes, 169–170.

151 J. Van Dijk, ᶜAnat, Seth and the Seed of Phrê, in: Scripta Signa Vocis, Groningen 1986, 31–51.

nähern und sie nach Möglichkeit zu erkennen[152]. Tatsächlich sind manche Themen die ganze Geschichte hindurch in den Texten greifbar; sie beziehen sich auf Horus und seine Protagonisten, Seth und Thot, auf Osiris und die Konstellation von Göttern, die ihn umgeben, Isis und Nephthys, Seth und Horus, auf den Demiurgen in seinen verschiedenen Gestalten, vor allem Atum und Re. Andererseits aber müssen wir feststellen, dass wir für andere Gottheiten, und zwar nicht gerade die geringsten, keine oder praktisch keine Mythen kennen, in denen sie als Akteure auftreten, und der Grund dafür ist nicht der Ausfall der Dokumentation, denn wir verfügen über Texte, die sehr viel über sie zu sagen haben. Der offenkundigste Fall ist der Amuns, der sicherlich spät in den Rang dynastischer und dann kosmogonischer Macht im ägyptischen Pantheon gelangt ist. Von der 18. Dynastie an sind ihm zahlreiche Hymnen gewidmet worden. Wenn sie gewisse Mytheme enthalten, so sind diese dem Sonnenzyklus Res entlehnt, aber die Annäherung an den Gott erfolgt mittels einer dicht gedrängten Reihe von Epitheta, die einfach parataktisch aufgereiht werden, ohne dass irgendein Ereignis in der göttlichen Sphäre dazwischen aufträte. Erst in einem Text vom Ende der Ptolemäerzeit, der Kosmogonie im Chons-Tempel[153], entwickeln sich Amun und sein Protagonist Ptah-Tatenen im Rahmen einer mythologischen Erzählung, die auf der Basis von aus anderen Quellen bekannten Elementen komponiert wurde. Auch die Kosmogonie, deren Protagonistin in Esna Neith ist, scheint eine Schöpfung der Hierogrammaten dieser Stadt zu sein, die in römischer Zeit ältere Elemente verschiedenen Ursprungs aufgriffen, neu verwendeten und ordneten[154]. Die ägyptischen Hierogrammaten haben einer theologischen Annäherung an die Götter, die sich in einer Fülle von unterschiedlich strukturierten Hymnen ausdrückt, die ihrerseits Mytheme enthalten können, den Vorzug vor einer mythologischen Darstellung gegeben, die nicht den gesamten Götterbereich abdeckt. Die fundamentalen Mytheme gehen auf die frühesten Epochen zurück und waren die strukturierenden Prinzipien für das Funktionieren der Götterwelt; um einige sind wohl schon sehr früh Mythen gesponnen worden, auch wenn uns davon nicht unbedingt eine Spur erhalten ist.

Die ägyptischen Mythen

Nach dieser theoretischen Annäherung an die ägyptischen Mythen werden wir die wichtigsten analysieren, indem wir jeweils ihren Inhalt skizzieren und versuchen, die strukturellen Elemente herauszuarbeiten, die das Funktionieren des Mythos tragen. In diesem Teil werden die Mytheme oder Mythen, die direkt mit der Erschaffung der Welt durch den Demiurgen zusammenhängen, nicht behandelt, da für sie das folgende Kapitel vorgesehen ist. Sie bilden ein komplexes Ensemble, dem die Ägypter eine erstrangige Bedeutung beigemessen haben, denn der Ursprung der Welt ist in ihrem Begriffs-

152 S. Bickel, La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire, 262–283.
153 Oben, S. 159.
154 Unten, IV. Kapitel, S. 222 f.

system der absolute Bezugspunkt, dem die historischen Gegebenheiten und das Schicksal der Menschen im Jenseits gegenübergestellt werden und der deshalb unseres Erachtens eine eigene Behandlung verdient.

Der Mythos von Osiris

Der wohl berühmteste aller ägyptischen Mythen, der dank seiner Verbreitung in der mediterranen Welt auch außerhalb Ägyptens Einfluss ausübte, ist in seiner narrativen Version nur durch den Text Plutarchs bekannt[155], der, ungeachtet verschiedener dem Autor eigener und wohl auch dem historischen Kontext geschuldeter Umstellungen, dem, was wir durch die – eher andeutenden – ägyptischen Texte darüber wissen, ziemlich treu zu sein scheint. Nach seiner Version war Osiris seinem Vater Geb nachgefolgt, herrschte auf Erden und teilte seine Wohltaten aus. Von Eifersucht getrieben, stellte ihm sein Bruder Seth einen Hinterhalt, ermordete ihn und – schlimmster aller Gräuel – hieb seinen Körper in Stücke, die er über ganz Ägypten verstreute. Isis, des Osiris Gattin, machte sich auf die Suche nach den versprengten Fragmenten und fand sie auch wieder, mit Ausnahme des Phallus, den ein Oxyrhynchus (Nasennilhecht) verschlungen hatte. Sie baute den Körper wieder zusammen, schuf ihm einen neuen Phallus, hauchte ihm neues Leben ein, vereinigte sich danach mit ihm in geflügelter Gestalt und wurde schwanger mit ihrem Sohn Horus. In Chemmis im Delta brachte sie ihn zur Welt und zog ihn heimlich im Dickicht und in den Sümpfen der dortigen Gegend auf. Dieser posthume Sohn führte einen unerbittlichen Krieg gegen seinen Onkel Seth und schaffte es, den Thron zurückzuerobern, dessen legitimer Erbe er ja war, während Osiris von da an, nachdem er der Welt entsagt, die Totenwelt des Jenseits zum Reich hatte.

Die meisten Elemente dieser Erzählung finden sich wieder in ägyptischen Mythemen, die bereits in den *Pyramidentexten* enthalten sind. Der Königsaspekt an Osiris wird nicht immer evoziert, er ist aber eine bekannte Tradition, wie der weiter oben zitierte Text aus Dendara zeigt[156]. Mehrmals wird auf den gewaltsamen Tod des Osiris angespielt, jedoch eher verblümt, so als ob es nicht möglich wäre, eindeutig darüber oder gar über seine Zerstückelung zu sprechen; es handelt sich nahezu um ein Tabu; die verschiedenen Teile des Körpers jedoch, die als Reliquien gelten, werden in der späten Osiris-Literatur häufig zur Sprache gebracht. Die hoch elaborierte Hymne an Osiris auf der Stele Louvre C 286, die aus dem Neuen Reich datiert und vielleicht auf ein Original aus dem Mittleren Reich zurückgeht, schreitet von der Herrschaft des Osiris zu Isis' Suche nach dem toten Gott, gibt aber keinerlei Hinweis auf das Geschehen seines Todes[157]. Zum speziellen Punkt des Mordes ist zu präzisieren, dass es sich nicht um einen Tod durch Ertränken handelt, wie oft zu lesen ist, sondern dass der Körper nach dem Tod ins Wasser geworfen wurde[158]. Während der Totalverlust des Phallus

155 Plutarch, De Iside et Osiride.
156 Oben, S. 154.
157 Oben, S. 146.
158 P. Vernus, Le mythe d'un mythe: la prétendue noyade d'Osiris.

wohl nicht mit einer ägyptischen Tradition zusammenhängt – denn der spätzeitlichen Tradition zufolge war er ja die in der Stadt Mendes aufbewahrte Reliquie –, sind die Suche nach den zerstückelten Körperteilen und die Notwendigkeit, sie wieder zusammenzufügen, eine Konstante der ägyptischen Texte über Isis und Nephthys in Trauer. Damit sind wir beim Begriff der Reliquie, deren berühmteste der in seinem Reliquiar in Abydos aufbewahrte Kopf des Gottes ist. Jeder Gau rühmt sich, in seiner Hauptstadt einen Teil des Gottes zu besitzen und dort zu verehren[159]. Eine andere späte Tradition macht Theben, genauer gesagt den dortigen Opet-Tempel, zum Geburtsort des Gottes und zugleich zu dem Ort, an dem sein Körper zusammengefügt und seine sterbliche Hülle zum Begräbnis am linken Nilufer vorbereitet wird. Die posthume Vereinigung des Osiris und seiner Gattin wird ebenfalls viele Male bezeugt und dargestellt, zum Beispiel in den Osiris-Kapellen auf dem Dach des Tempels von Dendara. Es gibt praktisch nichts, was der griechische Autor erfunden hätte, als er den Mythos fixierte, den wir aus zahlreichen fragmentarischen ägyptischen Quellen kennen. Wir stellen also fest, dass genau das Moment des Mordes und der Zerstückelung mit dem Interdikt belegt ist, dass aber die Folgen klar ausgesprochen werden und sogar als Grundlage für die Einheit Ägyptens dienen, insofern jeder *sepat* ein Stück des Gottes aufbewahrt.

Eine Reihe von Motiven zieht sich durch die verschiedenen Episoden im Leben des Gottes. Zunächst ist er Herrscher auf Erden und dann in der Unterwelt der Duat in direkter Verbindung mit dem Nun und der daraus erfließenden Überschwemmung, und so steht er für Fruchtbarkeit und Wiedergeburt. Er ist es, der das Hochwasser der in Assuan gelegenen Kaverne oder in deren nördlichem Gegenstück in Cher-Aha südlich von Heliopolis steigen lässt. Daher richtet man zu seiner Ehre während der Festlichkeiten des Monats Choiak, die am 26. in seiner Wiedergeburt kulminieren, mit Hilfe von in Modeln keimenden Samenkörnern den „Korn-Osiris“ als Zeichen der Wiedergeburt her[160]. Dieser Gott ist das erste Opfer des ersten Mordes in den von Atum ausgegangenen Generationen. Man kann das unter einem zweifachen Blickwinkel betrachten: dem des Bösen, das Seth begangen hat, zu dessen Verkörperung er wird und um dessentwillen er schließlich verflucht wird, und dem des – zu allem auch noch gewaltsamen – Todes, der darum als unausweichlich für alle erscheint. Aber gleichzeitig wird dieser Tod dadurch korrigiert, dass Osiris wiedergeboren wird und im anderen Reich zum Leben gelangt. Das Motiv der Rivalität zwischen den beiden Brüdern überlagert das Motiv des Bösen und des Todes. Es erscheint als die absolute Andersheit zwischen dem einen und dem anderen, dem Nächsten, dem Bruder – ein Thema, das in den Mythologien häufig begegnet. Manche Texte nennen Seth „den Anderen“, das heißt den als unheilvoll betrachteten Fremden. Das Thema findet sich auch in dem *Märchen von den beiden Brüdern*[161], in dem die Götter in die Menschenwelt eingreifen; der Grundriss der Geschichte von Osiris und Seth wird dort genauso aufgegriffen wie der von Wahrheit und Lüge[162]. Es ist der Gegensatz von Gut und Böse, der zumindest

159 H. Beinlich, Die „Osirisreliquien“.

160 É. Chassinat, Le mystère d’Osiris au mois de Khoiak.

161 W. Wettengel, Die Erzählung von den beiden Brüdern.

162 A. H. Gardiner, Late-Egyptian Stories, 30–36; E. Brunner-Traut, Altägyptische Märchen, 73–76.

augenblickliche Triumph des Bösen, der aber letztlich korrigiert wird durch die Wiedergeburt des Osiris, das Unterpfand der Hoffnung für die Menschen, die unweigerlich den Tod erleben werden. Wir sehen ferner, wie sich das Muster der liebenden, treuen Gattin abzeichnet, der ihre Schwester zur Seite steht, die häufig mit dem Epitheton der „tüchtigen Schwester" oder auch der Amme bedacht wird. Außerdem ist Isis die Mutter, die ihren Sohn Horus zur Welt gebracht hat, den sie vor allen Gefahren schützt und der dazu bestimmt ist, seinen Vater zu rächen, um so die Generationenfolge zu sichern.

Der Streit zwischen Horus und Seth

Daher denn auch der zweite, nicht minder wichtige Aspekt im Komplex des Osiris-Mythos: der Kampf des Horus mit seinem Bruder Seth um die Sukzession auf Erden. Er ist Gegenstand unterschiedlicher Versionen, die in unterschiedlichen Kontexten stehen. Der bereits erwähnte Text vom Schabakastein berichtet, wie in Memphis unter der Schutzherrschaft Ptahs das Erbe schließlich ganz an Osiris fällt. Die *Abenteuer von Horus und Seth*[163] erzählen in einem literarisch gestalteten Text mit eindeutig mythologischem Hintergrund, der vielleicht zu politischen Zwecken verwendet wurde, von dem endlosen Prozess zwischen den beiden Protagonisten, den der göttliche Gerichtshof nicht zu regeln vermag, und von dem Kampf, den sie sich liefern, um den Sieger zu ermitteln. Auf der Umfassungsmauer des Tempels in Edfu ist das Ringen zwischen Horus und Seth ins Bild gesetzt, der nach heftigem Hin und Her mit dem Triumph des ersteren endet. Das, was man den „Horus-Mythos"[164] nennt, Erzählung und Regieanweisungen, die die Darstellungen begleiten, korrespondiert der festlichen Feier des Sieges, der alljährlich in Edfu kommemoriert und wahrscheinlich von den Priestern und Dienern des Tempels als Festritual aufgeführt wurde. Der Horus-Tempel war der privilegierte Ort, um den Triumph des Göttersohns und legitimen Erben über den Usurpator Seth nach dem von ihm begangenen Mord zu feiern. Dieser Kampf hat ein klar ausgewiesenes Ziel, das keineswegs nur die Rache für ein Verbrechen oder der Vollzug der Gerechtigkeit an dem Mörder ist. Es geht vielmehr darum, auf unantastbare Weise die Beziehung zwischen Vater und Sohn über den Tod hinaus darzustellen. Es ist Sache des Sohnes, Horus, der zum Paradigma für alle Pharaonen, aber auch für die Söhne gegenüber ihren Vätern wird, das Überleben des Vaters zu garantieren. Zwar gilt es dem Mythos zufolge gewaltsame Prüfungen durchzustehen, doch das Endergebnis soll der Kult *post mortem* sein, den der Sohn im Blick auf seinen Vater vollzieht und der ihm den Weg zur legitimen Nachfolge an dessen Platz ebnet[165].

Auch in einen weiteren Streit wird Horus verwickelt, als er sich gewaltsam mit Seth konfrontiert sieht, ein in den *Pyramidentexten* gut belegtes und auch in den späten

163 M. Broze, Mythe et roman en Égypte ancienne; E. Brunner-Traut, Der Streit zwischen Horus und Seth, in: Altägyptische Märchen, 127–141.

164 É. Drioton, Le texte dramatique d'Edfou; M. Alliot, Le culte d'Horus à Edfou II, 677–818; H. W. Fairman, The Triumph of Horus.

165 H. Willems, Les textes des sarcophages et la démocratie, 197–199.

Texten präsentes Thema[166]. Infolge der Avancen und eindeutig homosexuellen Annäherungen Seths gegenüber Horus wird dessen Auge verletzt oder geschwächt, während Seth wohl eher seines Samens und seiner Geschlechtskraft verlustig geht, als dass er von Horus entmannt würde (obwohl da eine gewisse Uneindeutigkeit bestehen bleibt). Dieser Kampf, der für Horus mit dem Opfer seines Auges und für Seth möglicherweise mit dem Opfer seiner Hoden endet, ist primär verursacht durch die Teilung Ägyptens und die Vorherrschaft des Horus über die Beiden Länder, das Erbe des Osiris. Seth, der Bruder der Mutter des Horus, als der er im Papyrus Chester Beatty I definiert wird, fordert sein Erbteil, ja das gesamte Erbe, wahrscheinlich aufgrund dieser Verwandtschaftsbande. Entsprechend der Natur und Funktion der Texte, in denen dieser Streit zur Sprache kommt, bildet er den Gegenstand einer singulären Erzählung – Papyrus Chester Beatty I oder Dokument memphitischer Theologie für die fortlaufenden Texte –, in der neben den beiden Hauptprotagonisten verschiedene andere Gottheiten auftreten. Aber immer geht daraus hervor, dass es zum Kampf zwischen den beiden Göttern kommt, der mit ihrer Versöhnung und mit dem Sieg des Horus über das gesamte Land endet, was übrigens auch durch die Rückkehr des Horusauges – eines kosmischen Mondsymbols und kultischen Opfersymbols in einem – an seinen Platz ausgedrückt werden kann. Dieser Mythos konnte zu politischen Zwecken benutzt werden, um die Thronbesteigung eines Pharaos zu rechtfertigen, wie es für Ramses IV. unter Bezug auf die *Abenteuer von Horus und Seth* vertreten wird[167]. Man kann aber auch die Hypothese aufstellen, dass der Gebrauch des Mythos im Dokument memphitischer Theologie – von dem Schabaka behauptet, er habe den auf einem von Würmern zernagten Papyrus aufgeschriebenen Text in Stein hauen lassen – eine Methode ist, die Legitimität des Kuschitenkönigs hervorzuheben. Es sind jedenfalls, wenn sie erhärtet sind, Rechtfertigungen für politische Situationen, die sich auf das mythologische Paradigma stützen: Horus ist der Prototyp des legitimen Thronerben. Man hat aber in diesem Mythos auch den Reflex von Kämpfen in prähistorischer Zeit zwischen den Anhängern des Horus und denen Seths vor der Einigung Ägyptens sehen wollen. Diese Position, die heute als überholt gilt, schmälerte die Autonomie des mythischen Denkens, indem sie den Ursprung eines Mythos oder von Mythemen einzig in historischen, allerdings unbeweisbaren Tatsachen suchte[168]; was keineswegs bedeutet, dass es keine Resonanz zwischen dem Horus-Mythos und der Pharaonenideologie gab. Von diesem mythischen Konflikt hat, selbst nach der „Dämonisierung" Seths, ein fundamentales Zeugnis überlebt, und zwar in den Riten, die man für die Götter vollzog: Es ist die Opfergabe des *udjat*-Auges, des gesunden, wiederhergestellten, „gefüllten" Horusauges[169], eine Opfergabe zudem, die, nach dem Beispiel des Horus, dem König die königliche Legitimität verbürgt.

166 J. G. Griffiths, The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources, 27–73.

167 M. Broze, Mythe et roman en Égypte ancienne: Les Aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I, 268–275.

168 Vgl. die Untersuchung von H. Te Velde, Seth, God of Confusion, 74–80.

169 Ph. Derchain, Mythes et dieux lunaires en Égypte; S. Aufrère, L'univers minéral dans la pensée égyptienne 1, 292–303.

Die Himmelskuh, der Aufstand und die Vernichtung des Menschengeschlechts

Der Text ist bekannt unter dem Namen *Himmelskuh* bzw. unter der Bezeichnung *Vernichtung der Menschheit*, da er aus zwei Teilen besteht, deren zweiter, die *Himmelskuh*, im Aufbau der Erzählung die Konsequenz aus dem ersten Teil ist. Ein dritter Teil, der auf die Vignette der Himmelskuh folgt, sofern sie vorhanden ist, ist dort angefügt mit Angaben magischen Charakters und einer Hymne an den Schöpfer. Mehrere Mytheme werden in Szene gesetzt, die untereinander eng verzahnt sind, aber in anderen Zusammenhängen auch getrennt auftreten können. Dieser narrative Text ist nur aus fünf Quellen bekannt, die sämtlich aus Königsgräbern von Tutanchamun über Sethos I., Ramses II. und Ramses III. bis zu Ramses VI. stammen. Er ist in diesen Gräbern auf eine Wand graviert, mit Ausnahme des Grabes von Tutanchamun, wo der Text auf einem vergoldeten Naos wiedergegeben ist, der den Sarkophag des Königs enthielt[170]. Bei Ramses VI. handelt es sich lediglich um eine gekürzte Fassung des Textes. Man hat die Frage nach seiner Datierung gestellt, die trotz der Vergleiche, die man mit Texten aus dem Mittleren Reich hat anstellen können, nicht vor dem Beginn der 18. Dynastie liegen dürfte.

Re, der die Herrschaft über die Menschen und die Götter ausübt, wird alt. Die Menschen, die sich wohl durch die Schwäche ihres Schöpfers haben verleiten lassen, schmieden ein Komplott gegen ihn. Re versammelt den Hof der Urgötter um Nun, den „Ältesten der Götter“, um zu entscheiden, was zu tun sei. Sein Auge in Gestalt der Hathor wird damit beauftragt, die Menschheit zu vernichten. Als das Massaker halbwegs vollzogen ist, wird der Gott anderen Sinnes, und mit Hilfe einer List täuscht er die Göttin, die glaubt, das Blut der Menschen getrunken zu haben, während sie sich in Wirklichkeit an rot gefärbtem Bier berauscht hat. Ein Teil der Menschheit wird gerettet, doch Re beschließt, sich von der Erde zu entfernen, und reitet auf dem Rücken der in eine Kuh verwandelten Nut gen Himmel. Die Göttin wird dabei sowohl von Schu als auch von den Säulengöttern, den Heh, gestützt. Dann gibt Re seine Befehle, damit der Kosmos künftig in dieser neuen Anordnung funktioniert: Geb, der chthonische Gott, soll den Schlangen misstrauen, die er beschirmt, und sich vor ihrer magischen Macht, dem *heka*, hüten; dazu wird er die Hilfe von Osiris erhalten; Thot, das Mondpendant von Re, wird damit betraut, auf Erden zu wachen, gleichsam als „Stellvertreter Res“, und insbesondere alle Verschwörer zu überwachen. Nachdem diese Vorschriften erlassen sind, verlangt Re, gelobt zu werden als Demiurg und als derjenige, der die *Ba* der Götter, mit anderen Worten: ihre Manifestationen, eingerichtet hat.

Der letzte Teil des Textes steht auf einem ganz anderen Register, das die Begründung dafür liefert, dass der Mythos in der Anlage des Grabes präsent ist. Der Text soll von einem Menschen im Stande der Reinheit rezitiert werden, der sich auf diese Weise vor allen ihm feindselig Gesinnten schützen kann, so wie Re den Folgen der von den Menschen angezettelten Verschwörung zu entgehen vermochte. Der fragliche Mensch,

170 E. Hornung, Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh; A. Spalinger, The destruction of mankind.

der der König sein kann, gleicht sich durch dieses magische Verfahren den Göttern selbst an: „Ich bin Re in seiner Neunheit… Es gibt keine Widersacher unter den Menschen, den Göttern, den Seligen [*achu*] und Verdammten in allen Dingen und in dieser ganzen Welt“[171]. Diese Erzählung ist also in den Bestattungszusammenhang eingefügt worden, um den Toten vor allen gegen ihn gerichteten schädlichen Bestrebungen zu bewahren, so wie man auch sehr viel kürzere magische Beschwörungen zu demselben Zweck rezitiert. Man mag sich nach dem Ursprung des Textes fragen, da der letzte Teil von „einem Menschen“ und nicht vom Pharao spricht, für den der Text doch graviert worden ist. Hingegen erklärt sich der Grund für die Wahl gerade dieses Textes durch den religiösen Kontext der Königsgräber des Neuen Reiches. Man musste offenbar das Komplott der Menschen gegen ihren Schöpfer, ihre fast vollständige Vernichtung und die daraufhin erfolgte Trennung zwischen Göttern und Menschen erzählen, um der Verwandlung des Verstorbenen in Re selbst ihre ganze Wirksamkeit zu verleihen. Auf manchen Vignetten ist Re zudem dargestellt, wie er in seiner Barke über den Rücken der Nut fährt. In den Königsgräbern jener Zeit ist es, in der Gestaltung zunächst des *Amduat* und dann des *Pfortenbuchs*, gerade die nächtliche Fahrt der Sonne, die die zentrale Stelle im Dekor und in der Theologie einnimmt. Es ist also durchaus einleuchtend, dass der König, indem er diese Erzählung wiederholt, die Chancen, an dieser Reise teilzunehmen, erhöht.

Wie dem auch sei – die Erzählung im eigentlichen Sinne birgt, unabhängig von ihrer magischen Verwendung, eine ganze Reihe von mythischen Motiven. Zunächst einmal das des Aufstands der Menschen aus Gründen, die ungeklärt bleiben, sofern sie nicht einfach die Schwäche eines Gottes nutzen, der alt wird und zudem in den Nun zurückzukehren droht, aus dem er stammt. Das Motiv ist schon aus älterer Zeit bekannt, denn wir begegnen ihm sowohl in den *Sargtexten*[172] als auch in der *Lehre für Merikare*[173]. Gemäß der ägyptischen Theodizee hat der Demiurg das Böse nicht geschaffen, er hat die Menschen untereinander gleich gemacht und sie gut ausgestattet, aber die Menschheit hat schlecht gehandelt und die Unordnung auf Erden und im Kosmos verursacht[174]. Dieses Thema kehrt in den späteren Texten immer wieder; die Götter kämpfen gegen kosmische Feinde wie etwa Apophis oder die Feinde des Re-Harachte vom Anfang des Horus-Mythos in Edfu, aber auch gegen Rebellen, die bisweilen als „Kinder des Aufstands“ bezeichnet werden, von denen man aber nicht weiß, ob es sich um Menschen oder um Gottheiten handelt; so etwa im Spruch 17 des *Totenbuchs* und im *Buch vom Fajjum*, aus dem eine Passage über diese Rebellion ebenfalls in Kom Ombo[175] und schließlich in Esna[176] übernommen wird. Dieser Aufstand ist der Grund für die Distanz und die Trennung zwischen den Göttern und den Menschen, die im

171 E. Hornung, Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh, 30 und 48.

172 CT VII, 461c-464f, § 1130; unten, IV. Kapitel, S. 265.

173 J. F. Quack, Studien zur Lehre für Merikare, 78–81 und 195–198.

174 Unten, IV. Kapitel, S. 257–260.

175 J. Yoyotte, Processions géographiques mentionnant le Fayoum et ses localités, 101–102; AEPHE V, 79, 1971–1972, 162–167.

176 S. Sauneron, Esna V, 323–327.

Augenblick der Schöpfung noch nicht bestanden. Das erinnert natürlich an den Sündenfall im Paradies der Bibel, aber der ägyptische Mythos sagt nie eindeutig, es habe je ein goldenes Zeitalter gegeben; es ist eher eine schlichte Tatsachenfeststellung. Die Menschen wären beinahe zugrunde gegangen durch die Gewalt von Res Auge, nämlich Hathor, zugleich Sachmet, die Göttin, die ihr Herr hinters Licht geführt hat, um einen Teil der Menschheit zu retten; eine Erklärung für diesen Gesinnungswandel und diese plötzlich Milde wird nirgends gegeben, allenfalls könnte man denken, die Menschen hätten weiterleben müssen, damit das bestehende System auch weiterhin funktionieren konnte. Sie leben also immer unter der Drohung des Herrn der Welt, einer Drohung, die sich wiederholen könnte, sind damit aber nicht bis in alle künftigen Generationen schuldig. Zwischen den Zeilen stellt sich zweifach das Problem der Existenz des Bösen in der Welt: Die Menschen haben am Anfang schlecht gehandelt, und sie sind immer imstande, es wieder zu tun. Die Erzählung hat auch eine sehr deutliche ätiologische Bedeutung, da sie erlaubt, das Fest des Rausches der Hathor, die Rolle des Geb und des Osiris, des Thot und des mit diesem assoziierten Mondes zu erklären. Der Mythos von der *Himmelskuh*, der kein Bericht von der Erschaffung der Welt ist, liefert uns die Erklärung für die Trennung zwischen der Welt der Götter und der Welt der Menschen und für das Schicksal der zum Bösen neigenden, unter der Drohung der Götter lebenden Menschen, indem sie das Thema des wütenden Auges des Re, das es zu besänftigen gilt, hineinverwebt. Das Auge Res, anders gesagt: das Sonnenauge, verlässt seinen Herrn und entfernt sich von ihm wie eine Göttin, deren Wüten nur durch das rote Bier anstelle des menschlichen Blutes zu besänftigen ist. Dieses Thema hat man mit dem Sonnenzyklus in Verbindung gebracht, denn es heißt eigens, dass die zürnende Göttin am frühen Morgen trinkt und sich genau in diesem Augenblick beruhigt, während sich das Massaker in der Nacht vollzog. Dies alles passt gut in die ätiologische Perspektive des Mythos, in der die Sonne sich in den Himmel zurückzieht und den Mond zu ihrem Vertreter bestellt[177].

Entfernung und Rückkehr von Res Auge

In der *Himmelskuh* tritt die „Auge des Re“ genannte Göttin auf, in Gestalt der Hathor vernichtet sie einen Teil der Menschen, als Sachmet tut sie ihre Gewalt kund, und für sie wird das Fest der Trunkenheit eingerichtet[178]. Diese Göttin hat, um handeln zu können, sich von Re entfernen müssen, man musste sie aus dem Süden zurückholen, wohin sie gegangen war, um die Menschen zu jagen. Die gewalttätige Göttin, die in Nubien in Löwengestalt auftritt, ist ein Motiv, das in den ptolemäischen Tempeln breit entwickelt worden ist. Sie ist Tefnut, das Auge Res, das von Onuris-Schu und Thot nach Ägypten zurückgebracht wird, wo es, geläutert und besänftigt, zu Hathor wird

177 K. Goebs, A Functional Approach to Egyptian Myths and Mythemes, 55.

178 Zu diesen verschiedenen Themen siehe A. Spalinger, A Religious Calendar Year in the Mut Temple at Karnak; H. Sternberg el-Hotabi, Ein Hymnus an die Göttin Hathor und das Ritual „Hathor das Trankopfer darbringen“.

und, immer noch als Auge, die Feinde Res bekämpft. Verschiedene Mytheme über Tefnut, die ferne Göttin, die ins Land (zurück)gebracht wird, sind in den meisten ptolemäischen Tempeln anzutreffen[179]; insbesondere wird das Thema in Philae auf der Grenze zwischen Ägypten und Nubien entfaltet[180]. Eine demotische Version davon ist gleichfalls bekannt; sie weist Varianten gegenüber der Tradition der Tempel auf, so etwa die Einführung von Tierfabeln[181], und enthält eine griechische Übersetzung.

Das Thema der Entfernung/Ferne zieht sich in verschiedenen Formen durch die ägyptische Mythologie. So erzählt Papyrus Berlin 3035 in einem Hymnus an Mut, der unter der 22. Dynastie geschrieben, dessen Komposition aber älter ist, von der Reise der gefährlichen, aber wieder besänftigten Göttin am Westrand des Deltas von Imau, dem Ort, an dem man das berühmte rote Bier herstellte, bis Ro-Hesau unweit Memphis, und nicht von Nubien nach Ägypten[182]. Ein anderes Element kann die Interpretation einer Reihe von rituellen Szenen noch komplizierter machen: Es ist bisweilen zu Vermengungen zwischen dem Auge des Horus, dem wiederhergestellten und gesunden *udjat*-Auge, und dem Sonnenauge gekommen, da es in der Genese eines Mythos eine Relation oder eine Permutation zwischen strukturellen Objekten gibt[183]. Hier ist dieses Objekt in allen Fällen das fehlende und abwesende Auge: das Auge des Horus, das ihm Seth im Kampf der beiden Götter ausgerissen hat, das Auge des Re, die zürnende Göttin, die außerhalb von Ägypten weilt und die es ins Land zurückzubringen und zu besänftigen gilt, auf dass sie sich durch die Rückkehr des Hochwassers wohltätig erweise. Im Übrigen stellen wir fest, dass Thot, begleitet von Schu oder Onuris, immer einer der Protagonisten ist und als solcher das Auge zurückbringt: „Der die Ferne (Göttin) zurückholt".

Die Sonnenmythen

Mit der Wahl dieser Überschrift können wir die Schwierigkeit, die Mytheme der ägyptischen Welt von einer Gottheit her einzuteilen, nur noch betonen. Nennt man nämlich Re, handelt es sich dann um eine der Gestalten des Weltenherrn, anders bekannt unter der Gestalt des Atum-Re? Ihm begegnen wir am Anfang des Mythos von der *Himmelskuh*. Oder ist in engerem Sinn die Rede vom Sonnengestirn, das den regelmäßigen Wechsel zwischen Tag und Nacht steuert? Mit diesem Aspekt des Gottes sind ganz offensichtlich zahlreiche Bilder verknüpft, die eine Reihe von Mythemen implizieren, aber nicht notwendig narrative Form annehmen. Wir kennen die Geburt des Gottes

179 H. Junker, Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien; Ders., Die Onurislegende; K. Sethe, Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war; J. C. Darnell, Hathor Returns to Medamûd.

180 D. Inconnu-Bocquillon, Le mythe de la déesse lointaine à Philae.

181 W. Spiegelberg, Der ägyptische Mythus vom Sonnenauge; F. de Cenival, Le mythe de l'œil du soleil; vgl. auch J. F. Quack, Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III, 129–140.

182 U. Verhoeven/Ph. Derchain, Le voyage de la déesse libyque; J. Yoyotte, in: AEPHE V, 94, 1985–1986, 241–242, und AEPHE V, 95, 1986–1987, 168–169.

183 K. Goebs, A Functional Approach to Egyptian Myths and Mythemes, 42–58.

auf dem hohen Hügel von Hermupolis in der „Insel der Flamme"; diese Geburt wird aber auch in der Gestalt eines aus einem Lotus hervorgehenden Kindes im großen See von Hermupolis dargestellt. Und wir wissen um die verschiedenen Kämpfe, die er in mehreren Städten Ägyptens zu führen hatte: in Hermupolis, in Herakleopolis und in Heliopolis, wo ihn der Große Kater am Fuß des *Isched*-Baums erwartete. Das markanteste Thema ist jedoch das der Sonnenreise in der Tagesbarke und in der Nachtbarke; dabei ist die nächtliche Reise die Reise aller Gefahren, wie sämtliche Hymnen zu Ehren Res wiederholen und auch die in den Königsgräbern des Neuen Reichs dargestellten Kosmologien zeigen. Diese Gefahr materialisiert sich insbesondere in der Figur des Apophis, der Schlange, die das von Seth selbst gesteuerte Sonnenschiff zum Kentern bringen will, während die Verehrer Res Freudengesänge anstimmen, nachdem das Hindernis überwunden ist[184]. Aber auch in die nächtliche, von Höhlen (vgl. das *Höhlenbuch*) und Toren (vgl. das *Pfortenbuch*) gebildete Welt dringt am Abend die Sonne[185]. Genau dort vereinigt sie sich mit Osiris; so weiß es eine Theologie, die schon sehr alt ist, da sie bereits in Einzelheiten in den *Pyramidentexten* und in den *Sargtexten* vorhanden ist und sich dann im Neuen Reich expliziter entwickelt. Das Schlussbild dieser Kosmologien erlaubt uns schließlich, der Wiedergeburt der Sonne in Kindes- oder Skarabäusgestalt beizuwohnen, wie das *Buch vom Tage* und das *Buch von der Nacht* zeigen. Von einem Mythos des Sonnengottes Re *strictu senso* können wir jedoch nicht sprechen.

Dieser Re spielt auch eine Rolle in den Mythemen, die von der List der Isis gegenüber dem Gott handeln: Wir haben das Mythem vom wahren Namen Res bereits erwähnt. In den *Abenteuern von Horus und Seth* gebraucht Isis einen anderen Trick und prellt den Seth, diesmal, indem sie sich in ein schönes junges Mädchen verwandelt, um Zutritt zu der „Insel in der Mitte" zu erlangen, wo sich der Prozess ihres Sohnes Horus abspielt. Andere Mytheme haben ebenfalls Entwicklungen durchgemacht; ohne den Anspruch auf Vollständigkeit ist hier zu erinnern an den furchtbaren Kampf zwischen Geb und seinem Vater Schu um die göttliche Sukzession, der dem Ringen zwischen Horus und Seth nach dem Mord an Osiris vorausging, oder an den nach Ägypten übertragenen ugaritischen Mythos vom Kampf zwischen den Göttern und Yam, dem Meer, in den Baal und Astarte eingreifen[186].

Mytheme und Mythen erscheinen als Ausdrucksmittel für das religiöse Leben Ägyptens, aber sie sind bei weitem nicht die einzigen. Häufig erhielt nämlich die Annäherung an die Götter auf dem Weg über ihre Epitheta, die ihren Status, ihre Eigenschaften und ihre Funktionen definieren, den Vorzug vor den Geschichten, die die Mythen in derselben Absicht – der Rechtfertigung für die Existenz und das Handeln der Götter – transportieren. Die Mytheme, die nach Ansicht vieler auf die ältesten Zeiten der ägyptischen Geschichte zurückgehen, konnten zum Gegenstand von Mythen werden, also von narrativen Berichten, entstanden zu einem relativ späten Zeitpunkt,

184 Vgl. die Sonnenhymnen des Neuen Reichs: J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 73–260; Ders., Liturgische Lieder an den Sonnengott; Ders., Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern, Theben 1.

185 Unten, VII. Kapitel, S. 548.

186 Ph. Collombert/L. Coulon, Les dieux contre la mer.

der dem – vom Mittleren Reich an gut bezeugten – Entwicklungsstand der Literatur entspricht, aber nichts über ihre frühere Existenz präjudiziert. Wenn es ihr Zweck ist, zu erklären, wie der Kosmos entstanden ist und wie er funktioniert, wie die Götter untereinander und in der Welt interagieren, werden sie in Kontexten von Liturgie, Bestattung oder Magie verwendet, die es den Menschen während ihres irdischen Lebens oder im Jenseits erlauben, in den Genuss der Macht der Götter zu kommen, indem sie deren Wirkmacht in analoger Weise permanent reaktualisieren. Die Mythen und die Mytheme, die jene transportieren, werden von den Menschen imaginiert, um allem, was sonst in der Welt unerklärlich bliebe, einen Sinn zu geben, und gleichzeitig ihres performativen Wertes wegen von ihnen gebraucht.

Die göttliche Einzigkeit unter Echnaton: Aton und die Episode von Amarna

Im Gegensatz zur Göttervielfalt und zu den vielfach-vielfältigen Darstellungen der Götter hat Echnaton eine neue Form der ägyptischen Religion gestiftet und sie vom fünften Jahr seiner Regierung an in der neuen Stadt Achet-Aton entwickelt, die er in Mittelägypten unweit Eschmunein am rechten Nilufer für sich erbauen ließ. Diese Veränderung war radikal, aber dennoch zeitlich begrenzt, da sie nur rund 15 Jahre dauerte, und räumlich beschränkt, da die neue Religion trotz des Willens des Pharao nicht in ganz Ägypten Fuß fassen konnte. Dennoch hat gerade diese Episode – die die Ägypter selbst verwarfen, weshalb sie den Namen des Königs nicht in ihre späteren Königslisten aufnahmen – vor allem die abendländischen Gemüter fasziniert, und zwar die Ägyptologen genauso wie das breite Publikum. Der Grund dafür ist, dass man in Amarna den ersten Monotheismus der Geschichte hat erblicken wollen, der auch die Hebräer beeinflusst habe. Daher entstand denn auch eine überreiche Literatur zum Thema von sehr unterschiedlicher Qualität und bisweilen polemischem Charakter[187]. Die Dokumentation der Epoche ist nicht sehr umfangreich, aber die – oft auf fragwürdigen Hypothesen basierenden – Diskussionen haben die Gelehrtenwelt gespalten, ohne dass man in vielen Punkten zu verlässlichen Schlussfolgerungen gelangen könnte. Viele historische Elemente vom Ende der Regierung bleiben im Dunkeln. Die Persönlichkeit Echnatons ist auf die unterschiedlichsten Weisen interpretiert worden, da die Dokumente keine expliziten Vorgaben liefern. Haben wir es mit einem Menschen zu tun, der krank ist infolge der Deformationen und Absonderlichkeiten, wie man sie an seinen Bildern beobachtet? Ist er ein tyrannischer Pharao im Ringen mit einem thebanischen Klerus, der den königlichen Willen konterkariert? Ist er ein inspirierter Mystiker? Wir können die Persönlichkeit des Königs zwar nicht mit Sicherheit ausloten, aber jedenfalls stehen

187 Für eine neuere Darstellung der gesamte Epoche: M. Gabolde, Akhenaton. Du mystère à la lumière, mit den wesentlichen Angaben zur früheren Literatur. Zum religiösen Aspekt im eigentlichen Sinn: J. Assmann, Akhanyati's Theology of Light and Time; Ders., Die „Loyalistische Lehre" Echnatons; E. Hornung, Echnaton. Die Religion des Lichts.

bestimmte Hypothesen auf wackligen Füßen, insbesondere jene, die mit seiner Pathologie rechnen. Ein autokratischer Herrscher ist er mit Sicherheit gewesen; religiöser Revolutionär ist schon anfechtbarer, insofern nämlich zahlreiche Elemente in den wenigen erhaltenen religiösen Texten ihre Vorgänger in früheren Hymnen haben. Die Amarna-Religion selbst lässt sich skizzieren ausgehend von den zeitgenössischen Inschriften – im Wesentlichen dem großen Aton-Hymnus –, von Darstellungen auf den Talataten, kleinen, beim Bau von Tempeln und Palästen verwendeten Steinblöcken, oder auf Stelen und von anderen archäologischen Zeugnissen.

Es handelt sich um einen exklusiven Kult für die Sonnenscheibe Aton, die in ihrer üblichen Gestalt abgebildet wird, aber versehen ist mit Strahlen, endend in Händen, die den König und seien Familie berühren und so einen direkten Kontakt mit ihnen herstellen. Für diesen Gott gibt es keinen anderen Darstellungstyp, insbesondere keinerlei anthropomorphes Bild. Stets wird das Gestirn selbst gezeigt, das im Himmel über dem Königspaar und den Menschen zugegen ist. Der Kult für Amun wird beseitigt und sein Name weggemeißelt, wo immer möglich, und dies speziell in Theben, wo er vorherrschte. Selbst angesichts der theologischen Gründe, die den König und seine Umgebung bewogen haben mögen, muss man an ein politisches Unternehmen denken, das ihn in Gegensatz zum Amun-Klerus brachte, der in Theben allzu mächtig geworden war. Wie dem auch sei – die offiziellen Reliefs bilden den ausschließlich der Sonnenscheibe geweihten Kult ab, zunächst in den oben offenen Höfen der in Theben errichteten Tempel, dann auch in Amarna, wo ihre Ruinen entdeckt und ausgegraben wurden. Gezeigt wird nur der König, der Offiziant schlechthin, begleitet von seiner Gattin Nofretete vor Opfertischen, über denen Aton aufragt. Nicht eine Darstellung in der gewohnten Form einer Götterstatue ist zu sehen. Die Analyse des theologischen Manifests der Epoche, des Großen Aton-Hymnus, zeigt, dass die Sonnenscheibe als der einzige Gott und die Quelle allen Lebens gilt. Alle früher einmal vorhandenen mythologischen Elemente sind verschwunden. Anstelle einer Kosmogonie und Kosmologie entdecken wir eine phänomenologische Beschreibung des Erscheinens und Verschwindens des Lichtes. Diesen Gott, der sich dennoch um seine Geschöpfe sorgt, kann niemand anderer als der Pharao erkennen; er ist sein einziger Offiziant. Dieses System war bereits vor Echnaton in Geltung, aber mit ihm wird es zugespitzt, der Pharao ist der einzige Mittler auf Erden, fähig, die Pläne des Gottes zu verstehen. Die Ablehnung jeder mythologischen Struktur findet sich ebenfalls in dem Bild vom Jenseits des Todes. Keine Spur mehr von der Reise der Sonne durch die dunkle Welt der Duat, die sie laut der früheren Totenliteratur durchqueren musste, um am Morgen wiedergeboren zu werden; wenn die Sonne verschwindet, schläft sie, und die Kreaturen, denen sie nicht mehr leuchtet, schlafen ebenfalls:

> … unerforschlich ist dein Lauf.
> Gehst du unter im Westhorizont,
> so ist die Welt in Finsternis,
> in der Verfassung des Todes[188].

188 E. Hornung, Echnaton, 88.

Osiris erscheint nicht in den erhaltenen Szenen in den Gräbern von Amarna, obwohl der Gebrauch der Uschebtis bewahrt worden ist. Die Toten erwachen wie die Lebenden am Morgen, um den lebendigen Aton zu feiern. Mit diesem Kult der Sonnenscheiben stehen wir also vor einer gewissermaßen natürlichen, positivistischen Religion, gegründet auf die Phänomenologie des Lichts, befreit von jedem kosmogonischen Hintergrund und von jeder Zukunft in einem Jenseits, das verschwunden zu sein scheint.

Kann man deshalb sagen, es handle sich um einen Monotheismus, wie man ihn seit dem allmählichen Aufkommen des biblischen Judentums bis zu den daraus entstandenen Religionen, Christentum und Islam, versteht? Die Unterschiede sind beträchtlich: Dieser Gott ist nicht offenbart; er ist eine ganz physische Realität des Universums, allen sichtbar und nicht entzogen in die Transzendenz gegenüber der Welt und den Menschen. Eine unmittelbare Beziehung gibt es nur mit dem Pharao, seinem Sohn, der allein fähig ist, ihn zu erkennen, denn der Gott selbst überträgt ihm seine Botschaft:

> … kein anderer ist, der dich kennt,
> außer deinem Sohne Nefercheprure Uanre,
> den du dein Wesen und deine Macht erkennen lässt[189].

Was diese Konzeption in die Nähe der späteren Monotheismen rücken könnte, ist ihr exklusiver Charakter, die Ablehnung der anderen Götter und die Gewalt, die sich tatsächlich gegen sie richten kann: Man schließt ihre Tempel und zerstört ihre Bildnisse. Jan Assmann hat dies eine Gegenreligion genannt, weil sie zum ersten Mal in der Geschichte gegen eine andere Religion eingeführt wird und weil sie alles verwirft, was den „Sitz im Leben" der traditionellen ägyptischen Religion ausgemacht hat. Außerdem sieht Assmann in diesem für die Ägypter traumatischen und tief in ihr Unterbewusstsein gedrungenen Moment eine Erinnerung, die in der ganzen antijüdischen Tradition in der Spätzeit der ägyptischen Geschichte wiederkehren wird: zuerst bei Manethon und der *Geschichte der Aussätzigen*, dann in den späteren Schriften, die dieselbe Tradition aufgreifen. Zwischen der historischen Figur Echnatons und der mythischen des Moses sei eine Annäherung und Kollusion erfolgt[190]. Um zur Realität der Amarna-Zeit zurückzukommen: Es gab eine Art Exklusivismus, der die im traditionellen Polytheismus unbekannte religiöse Gewalt nach sich zog, der aber dennoch kein Monotheismus ist.

Vorerst sind wir noch auf der der theoretischen Ebene geblieben, indem wir uns auf die Ikonographie der Epoche und auf die Texte, den Hymnus, das Werk des Pharao selbst oder seiner engeren Umgebung, bezogen. Wie aber stand es um die Reaktionen der Kleriker der verschiedenen Götter und um die der Bevölkerung, deren persönliche Frömmigkeitsäußerungen zu dieser Zeit bereits an Zahl zugenommen hatten? Es gab starke Widerstände, und eine ganze Reihe von Kulten wurde auch in diesen Jahren weiter geübt. Während fern im Norden ein Aton-Tempel gebaut wurde, wurden zur glei-

---

189 Ebd., 92.

190 J. Assmann, Moses der Ägypter, 47–82. Diese Thematik hat der Autor in mehreren späteren Veröffentlichungen weiterverfolgt.

chen Zeit die traditionellen Kulte weiter vollzogen; das zeigen die Reliefs in den zeitgenössischen Gräbern von Aperel, Merineith und Maya. Mehr noch: Die Untersuchung des in den Privatwohnungen von Amarna entdeckten Materials bestätigt, dass man selbst in der Hauptstadt Echnatons und seines Gottes Aton die Gottheiten von früher nicht aufgegeben hatte; man hat Stelen mit dem Bild des kindlichen Horus Sched, des Retters, sowie Bilder von Bes, Osiris und anderen Gottheiten gefunden[191]. Der königliche Wille ist also auf den Widerstand oder zumindest auf die Unentschlossenheit einer Bevölkerung gestoßen, deren Kulte für die Götter als Beschützer und Garanten eines anderen Lebens nach dem Tode fest verankert waren. Aus diesem Grund hat die Amarnareligion nicht überlebt, als der König starb, die neue Stadt aufgegeben wurde und man nach Theben zur traditionellen Ordnung der Dinge zurückkehrte, wie sie auf der Restaurationsstele Tutanchamuns aufscheint, die Haremhab im Zuge der Wiederherstellung der Ordnung übernommen hat:

> Die Tempel der Götter standen verlassen
> von Elephantine bis zu den Sümpfen des Deltas…
> Das Land war von Krankheit befallen,
> die Götter hatten diesem Land den Rücken gekehrt…[192]

Dennoch – manche Elemente der Theologie des Gottes von Amarna fanden sich wieder in der ramessidischen Hymnologie, die von dieser neuen Reflexion über den Begriff des Göttlichen gekennzeichnet war. Die Theologen der damaligen Zeit haben sicherlich neu über das Wesen der für die Menschen unerkennbaren und verborgenen Götter nachgedacht oder besser gesagt es neu formuliert, indem sie die oben erwähnten triunitarischen Ansätze versuchten und die Einzigkeit nicht eines einzigen Gottes, sondern des Göttlichen herausstellten. Jedenfalls ist dieser Einfluss durch einen Umkehrungseffekt wirksam geworden, denn wenn Aton der allgegenwärtige und immer sichtbare Gott ist, so ist Amun der Verborgene, der sich vor den Göttern und den Menschen verhüllt.

Autochthone Götter und fremde Götter

Wie definiert man einen fremden Gott?

Ägypten wurde von den Ägyptologen lange als autark betrachtet und beschrieben; sie stützten sich dafür, zumindest zum Teil, ohne kritische Analyse auf Daten, die die offizielle Dokumentation lieferte. Tatsächlich stellen sich die Ägypter ja gern als die Menschen *par excellence* dar, als die *pat* oder *rechit*, während die Fremden, mit denen sie seit Urzeiten Kontakte pflegten, durch ihren geographischen Namen definiert werden: Asi-

191 A. Stevens, Private Religion at Amarna.
192 Kairo CG 34183: Urk. IV, 2025–2032; Zitat dt. nach: J. Assmann, Moses der Ägypter, 52.

aten, Libyer, Nubier; sie sind auch an – zuweilen karikaturistisch gesteigerten – ethnischen Eigenheiten erkennbar; ihre ältesten Darstellungen finden wir schon auf den Paletten der ersten Dynastien. Der Fremde – das ist aber auch die Gefahr, die real – das Territorium Ägyptens hat immerhin eine Reihe von Invasionen erlebt – oder symbolisch sein kann; der Andere kann durchaus als das Bild des Bösen erscheinen, das die Ordnung gefährdet, die die Götter errichtet haben und die durch den ihnen erwiesenen Kult gewahrt wird. Der fremde Mensch wird, besonders in den Texten über die Kriege, mit wenig schmeichelhaften Epitheta belegt: der Lasterhafte, der Feigling und noch mehr der verächtlichen Bezeichnungen. Dennoch gibt es neben dieser defensiven Ideologie zahlreiche Beweise für friedlichere Beziehungen zu den nahöstlichen Nachbarn: durch den Handel, durch Heiraten und dank der Kenntnis der Fremdsprachen, über die die Übersetzer verfügten, deren Existenz bereits in früher Zeit verbürgt ist. Eine Reihe von kulturellen Leistungen geht auf das Konto von Ausländern in Ägypten, wie etwa die Verwendung des Pferdes, die in der Hyksoszeit beginnt und sich im Lauf des Neuen Reichs weiterentwickelt hat; die Pharaonen dieser Epoche und die Elite in ihrem Umfeld waren begeisterte Liebhaber von Luxusartikeln, die aus Syrien oder Nubien importiert wurden, und das Neue Reich erlebte eine orientalische Mode, die in manchen Einzelheiten sogar eine Akkulturation erkennen lässt, etwa auf sprachlicher Ebene die Einführung von semitischen Wörtern in den ägyptischen Wortschatz. Darüber hinaus stellt die Hymnologie des Neuen Reichs den Demiurgen dar, wie er am Anfang verschiedene Völker erschafft, die jeweils durch ihre äußere Erscheinung und ihre Sprache gekennzeichnet sind; im Jenseits erfreuen sich die fremden Völker dann ebenfalls der göttlichen Gunst.

Ein fremder Gott ist zunächst einmal ein nicht autochthoner Gott, dessen Existenz und Verehrung außerhalb von Ägypten bezeugt sind, bevor sie im Lande heimisch werden. Dennoch weckt diese Definition sogleich Bedenken, wenn wir an den Fall einiger sehr früh, nämlich in den Dokumenten des Alten Reichs erwähnter Götter denken. Das gilt etwa für Dedun, dessen nubische Herkunft unzweifelhaft ist, der aber seit den *Pyramidentexten* zum ägyptischen Pantheon gehört. Sein Kult hält sich während der gesamten ägyptischen Geschichte, bleibt zwar auf den Süden Ägyptens beschränkt, wird aber nicht mit ausländisch-fremden Charakterzügen versehen. Am Westrand des Deltas ist ein vergleichbares Phänomen bekannt: Asch, der Gott der Libyer, und vor allem Ha, der Hauptgott des Westgaus, dessen Haartracht sehr beredt ist: Er trägt auf dem Kopf das Zeichen des Gebel, das zugleich das gebirgige Territorium und die fremden Länder bezeichnet. Wir können ihn, wenn auch mit gewissen Lücken, durch den Verlauf der Geschichte von den ersten Dynastien bis zur Ptolemäerzeit verfolgen. Parallel dazu ist im Osten Sopdu, der am Ausgang des Wadi Tumilat, in Saft el-Henna, verehrt wird, der Herr des Ostgaus und allgemeiner noch Herr des Ostens überhaupt, der Verteidiger der Grenzlande des Deltas. Das Ideogramm für seinen Namen steht den Betylen des Vorderen Orients nahe. Der Begriff der Fremdheit ist zwar schon sehr früh integriert worden – vermutlich in einer Zeit, als die Grenzen Ägyptens noch weniger festlagen und durchlässiger waren als später und als die religiöse Landschaft sich gerade erst bildete –, verschwindet dann aber praktisch. Diese Götter sind unleugbar Teil des

ägyptischen Pantheons, ohne dass ihre ursprünglichen Kennzeichen noch wahrgenommen werden. Noch ein weiteres Phänomen ist beachtenswert. Götter, die ganz und gar ägyptisch sind, haben Macht über Grenzgebiete erhalten, und zwar ebenfalls ab dem dritten Jahrtausend. Von da an werden sie Herren über fremdes Territorium, ohne etwas von ihrer ägyptischen Originalität zu verlieren. Min hat eine Rolle als Wächter der östlichen Wüste, ihrer Minen und Steinbrüche. Hathor weitet ihr Unternehmen auf den Sinai und die Kupfer- und Türkisbergwerke aus; seit dem Alten Reich spielt sie auch eine wichtige Rolle in Byblos, mit dem Ägypten Handelsbeziehungen unterhält. Wir können nicht ausschließen, dass diese alte Präsenz einen gewissen Einfluss auf die Ägyptisierung der Götterbilder im Nahen Osten übte, wie sie sich im zweiten und ersten Jahrtausend entwickelt hat.

Der Fall Seths ist etwas ganz Besonderes. Der Gott, der häufig als Mensch mit dem Kopf eines nie so recht identifizierten Fabeltiers dargestellt wird, gehört zur heliopolitanischen Neunheit. Er ist eines der Kinder von Geb und Nut, Bruder des Osiris, der Isis und der Nephthys. Außerdem ist er der Mörder des Osiris, weshalb er der Verfolgung durch seinen Sohn Horus ausgeliefert wird. Aber parallel dazu bleibt er, und zwar lange Zeit, Beschützer der Sonnenbarke, an deren Bug er steht, um von Re die ständigen Gefahren abzuwenden, mit denen ihn Apophis bedroht. Ihn trifft also ein ganz besonderes, gleichermaßen positives wie negatives Los. Sein Schicksal als Mörder lässt den ägyptischen Gott gewissermaßen fremd unter Seinesgleichen werden; er repräsentiert die Gestalt der beunruhigenden Andersheit, den Wüstengott mit dem Kennzeichen der roten Farbe, die Quelle aller Gefahren und Verstöße gegen die Ordnung Maats. Im Lauf der Geschichte hat sich die Waage natürlich bald auf die, bald auf jene Seite geneigt. So kann sich Seth in der Ramessidenzeit großer Gunst erfreuen, bevor er im Lauf des ersten Jahrtausends eine Art „Dämonisierung" erfährt, die freilich nie absolut wird. Tatsächlich behält Seth in den Oasen der westlichen Wüste in der Spätzeit eine gewichtige Rolle[193]. Ein großes Relief am Amun-Tempel in Hibis porträtiert ihn menschengestaltig und falkenköpfig wie Horus, der die Schlange Apophis tötet[194]. Objekt eines Kultes wird er besonders in dem ihm geweihten Tempel in Mut el-Charb in der Oase Dachla[195].

Das Bild des Anderen, Träger einer unwiderruflichen Ambivalenz, steht mitten im religiösen System, sodass man es geradezu als Vermittlung betrachten könnte, dank deren Götter fremder Herkunft in Ägypten Fuß fassen konnten, wie etwa Baal, die Hauptgottheit der Hyksos, der aber während ihrer Herrschaft nicht unter diesem Namen gewürdigt worden ist, damals herrschte nämlich Seth als Oberhaupt. Diese Offenheit ist das Kennzeichen des Polytheismus, dem wir auf andere Weise bei der Adoption fremder Götter in Ägypten wieder begegnen.

193 J. Osing, Seth in Dachla und Charga.

194 N. de Garis Davies, Hibis III, Taf. 42–43.

195 O. E. Kaper, The Statue of Penbast. On the Cult of Seth in the Dakhleh Oasis.

Die Öffnung zur syropalästinischen Welt und die Interkulturalität des zweiten Jahrtausends

Das Ägypten des Neuen Reichs zeigt sich nach dem Wegzug der Hyksos und mit der Expansion der ägyptischen Macht auf die nahöstlichen Reiche erstaunlich wohlwollend gegenüber der Einführung von Gottheiten wesentlich syropalästinischen Ursprungs auf seinem Territorium[196]. Sie erscheinen keineswegs als Götter der Fremden, die sich wohl oder übel im Land niederlassen und Nachkommenschaft haben, sondern vielmehr als Gottheiten, die der Pharao gewählt hat, wobei er die Unterstützung des Klerus von Memphis hatte, denn in dieser Stadt und ihrer Umgebung waren die von außen gekommenen Kulte zuerst heimisch geworden. Es wäre, gerade mit Blick auf die Pharaonenideologie, kaum verständlich, dass die Gottheiten von Gefangenen, die für die Administration und die Tempel arbeiteten, einen Platz in hoch offiziellen Dokumenten finden konnten, wenn sie nicht von der Macht akzeptiert und anerkannt worden wären. Tatsächlich wird Reschef als erster unter Amenhotep II. auf Königsstelen erwähnt: Er wird mit den Pferden und der Wagentruppe, die einen wichtigen Platz in der Armee einnimmt, assoziiert. Entsprechendes gilt auch für Astarte, die Reitergöttin, die ohne Sattel oder auf einem auf dem Rücken des Pferdes angebrachten Sitz reitet. Sie erscheint ebenfalls in der zu Beginn der Regierung Amenhoteps II. verfassten ägyptischen Version des Kampfes zwischen Baal und dem Meer. In Pi-Ramesse, der Residenz Ramses' II. im Delta, ist ihr ein Stadtviertel geweiht. In Giza wird Hurun eng mit Harmachis assoziiert, der göttlichen Neuinterpretation des Großen Sphinx zu Anfang der 18. Dynastie, zu der Herrscher wie Privatleute wallfahrteten. Baal erhält einen Kult auch in Peru-nefer, dem Hafenviertel von Memphis, dessen Hauptgott, Amun von Peru-nefer, ebenfalls ein Neuankömmling in dieser Gegend ist. Die Ägypter ersinnen sogar eine Göttin unter dem Namen Qadesch, „die Heilige", nicht zu verwechseln mit Astarte oder Anat. Diese letztere ist laut den erhalten gebliebenen Dokumenten erst seit der Ramessidenzeit belegt, als Ramses II. sich an ihrer Seite porträtieren lässt. Diese Kulte bleiben nicht auf Memphis und aufs Delta beschränkt; sie verbreiten sich allmählich im ganzen Niltal. Theben und besonders das Dorf Deir el-Medina liefern dafür zahlreiche Zeugnisse; dort erweisen ihnen die Künstler der Königsgräber gern die Ehre. Mehrere Spuren davon finden sich wieder in Nubien und bis zur Nilinsel Saï. Nach dem Neuen Reich verschwinden diese Gottheiten nicht, aber ihre Bezeugungen sind weniger zahlreich und scheinen anzudeuten, dass sie nicht mehr als von fremder Herkunft empfunden werden.

Nach diesem raschen Überblick können wir nun dieses Phänomen nicht der Akkulturation, sondern der Interkulturalität in großen Zügen skizzieren. In erster Linie ermöglicht der Polytheismus neue Gottheiten, auch wenn sie aus dem Ausland stammen, denn die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Götter stellt sich ja nicht. Die

196 R. Stadelmann, Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten; C. Zivie-Coche, Dieux autres, dieux des autres; T. Schneider, Foreign Egypt: Egyptology and the Concept of Cultural Appropriation; jüngst: K. Tazawa, Syro-Palestinian Deities in New Kingdom Egypt.

Götter der anderen stehen denen des Landes nicht als falsch und verwerflich gegenüber. Sie haben denselben Status als *netjer* wie die ägyptischen Götter. Adoptiert vom Pharao und den Klerikern, bekommen sie wie alle anderen Götter ein Bild, das sich kaum von diesen unterscheidet. Es ist anthropomorph – mit Ausnahme Huruns, der aufgrund der Polymorphie seiner Darstellungen eng mit Harmachis und seiner Sphinxgestalt oder Falkengestalt assoziiert wird. Ihre Ikonographie passt sich dem ägyptischen Kanon an. Die Zeichen, an denen man sie erkennen kann – Kleidungsdetails, Kronen, Waffen, Pferde –, sind weniger dazu da, sie als Fremde zu kennzeichnen, als vielmehr dazu, sie nach dem Vorbild dieses oder jenes ägyptischen Gottes mit einem besonderen Merkmal zu versehen. Darüber hinaus kommt es zu einem Austausch zwischen Baal und Seth: In der Ikonographie der 19. Dynastie wird Seth sehr oft als ein asiatisch ausstaffierter Baal dargestellt, hört aber noch immer auf den Namen Seth. Wir beobachten das merkwürdige Phänomen einer Ägyptisierung Baals und einer Orientalisierung Seths. Die Namen dieser Gottheiten sind auf Ägyptisch transkribiert worden, dabei wurde oft eine syllabische Orthographie verwendet; sie wurden nicht zum Objekt einer *interpretatio aegyptiaca* – anders als bei den Griechen, die eine *interpretatio graeca* praktizierten, indem sie Listen der Äquivalente ihrer eigenen Götter aufstellten[197]; die Ägypter sind auch nicht dem Beispiel ihrer babylonischen Nachbarn gefolgt, die im zweiten Jahrtausend Glossare für sumerische und akkadische Namen anlegten. In ihren Augen zählt die Herkunft der Götter wenig und wird nur ausnahmsweise einmal erwähnt, wie im Falle von „Hurun vom Libanon" oder „Astarte vom Charu". Die fremden Götter finden Eingang ins Pantheon der ägyptischen Götter, manchmal bestehen auch verwandtschaftliche Bande, wie bei Astarte, der Tochter Ptahs, oder Astarte und Anat als Konkubinen Seths. Sind sie erst einmal von der Macht akkreditiert, so werden sie auch zum Objekt der persönlichen Frömmigkeit, wie zahlreiche Stelenensembles bezeugen, die ihnen von Privatleuten gewidmet wurden und ähnliche Gebete aufweisen wie diejenigen, die man an die ägyptischen Götter richtete.

Welche Motive mögen diese Auswahl von Gottheiten zur Integration ins ägyptische System bestimmt haben? Nicht nur, dass ihre Existenz die der ägyptischen Götter nicht konterkarierte, sie ist vielmehr von positiven Elementen begleitet. Der Polytheismus zeichnet sich durch Vielfalt aus; die Vielzahl der Ansätze, die die Ägypter mit leichter Hand praktizierten, ist ihre Art, das Göttliche besser zu erkennen. Neue Bilder, neue Namen sind somit Träger neuer Möglichkeiten. Infolge ihrer ursprünglichen Andersheit sind diese Götter mit einer Schrecken erregenden Macht ausgestattet, aber noch häufiger verfügen sie über eine besonders wirksame Schutzkraft. Neben dem unersättlichen Meer, das unablässig neuen Tribut fordert[198], begegnen wir viel häufiger dem Schutz, den der schwer bewaffnete Reschef dem König und dann auch den Privatleuten gewährt. In Gesellung mit Harmachis wird Hurun auch zum Beschützer der Prinzen, der Könige und der einfachen Frommen. Baal, der Donnergott der Stürme und Gewitter, stärkt die Macht der Pharaonen. Diese Gottheiten sind allesamt

197 Unten, VIII. Kapitel, S. 577–595.
198 Oben, S. 174, Anm. 186.

in den magischen Texten anzutreffen, in denen sie angerufen werden, um die zahlreichen Gefahren zu bekämpfen, die die Menschen plagen: Hurun schützt vor Raubtieren[199], Anat vor den Gefahren durch Bisse und Stiche giftiger Tiere[200]. Während man die Magier Nubiens fürchtete[201], scheinen die orientalischen Götter im Fall der Gefahr wirksame Hilfe zu bringen.

Aufs Ganze gesehen ist der Beitrag der fremden Götter zur religiösen Welt des Neuen Reiches vielleicht nicht gerade massiv gewesen, er dürfte jedoch ein nicht zu unterschätzendes Geschehen sein. Er offenbart, wie offen das ägyptische System für neue Formulierungen sein konnte, wie es möglich war, ohne Akkulturation neu angekommene Götter in das bereits bestehende Pantheon zu integrieren, wobei ein Kult die anderen nicht ausschloss, sondern neue, ungewohnte Perspektiven brachte, die die Gesamtsicht der Götterwelt bereicherten und den von den Göttern gewährten Schutz stärkten.

Die Einführung der griechischen Götter

Die Einführung von griechischen Göttern und Kulten setzte in erster Linie günstige Umfeldbedingungen voraus, das heißt, dass in Ägypten eine „offene“, aufnahmebereite Religion bestand, von der wir gesehen haben, dass sie vom Neuen Reich an keine Bedenken trug, neue Götter zu integrieren. Die zweite Bedingung für diese Erweiterung des religiösen Spektrums war natürlich, dass auf ägyptischem Boden Griechen lebten, denen daran lag, auch in der Fremde die ihnen vertrauten Kulte zu praktizieren. Mit der seit der Saitenzeit erfolgten Niederlassung von Soldaten– und Händlergemeinden im Niltal treten also die griechischen Götter auf.

Was die ersten griechischen Immigranten angeht, waren die Mitteilungen Herodots lange Zeit die einzig verfügbaren Informationen, bevor die Ausgrabungen in Naukratis, initiiert von Petrie Ende des 19. Jahrhunderts, weitergeführt durch von Bissing in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und vor einigen Jahren wieder aufgenommen, wertvolle Informationen lieferten[202]. Erst kürzlich aber haben die von Franck Goddio geleiteten unterseeischen Ausgrabungen in der Bucht von Kanopos ein ganz neues Licht auf die einstige Anwesenheit von Griechen auf ägyptischem Territorium geworfen. Herodot zufolge hat Psammetich I., um die Macht zu erobern, Söldner aus Ionien und Karien angeworben, die aufgrund ihres Kürasses „Männer aus Bronze“ genannt wurden und deren Ankunft das Orakel von Buto vorausgesagt hatte[203]. Möglich, dass

199 Magischer Papyrus Harris BM EA 10042: C. Leitz, Magical and Medical Papyri of the New Kingdom, 47–49.

200 A. Massart, The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345, passim.

201 Unten, VI. Kapitel, S. 446.

202 W. D. E. Coulson, Ancient Naukratis. Über Naukratis vgl. auch: J. Yoyotte in: Ann. CdF 1991–1992, 634–644; Ann. CdF 1993–1994, 679–692; Ann. CdF 1994–1995, 669–682.

203 Herodotos, Historiai, II, 152; dt.: Herodot, Neun Bücher zur Geschichte, übers. von J. C. F. Bähr, Wiesbaden 2007, 220.

diese Griechen aus Kleinasien an einem Piraterieunternehmen an den ägyptischen Küsten teilnahmen; möglich auch, dass sie von einem verbündeten König (Gyges von Lydien?) zur Unterstützung Psammetichs entsandt worden sind. Auf jeden Fall habe der ägyptische König nach dem Sieg über seine Rivalen diesen Söldnern im östlichen Delta an beiden Ufern des Pelusischen Nilarms gelegene Grundstücke zugewiesen, die damals *stratopeda*, „die Lager", hießen (das eine von beiden ist vielleicht mit Daphne zu identifizieren). In der Folgezeit spielten die griechischen Söldner auch weiterhin eine Rolle in den militärischen Unternehmungen Ägyptens. Vermutlich gehörten sie zu den Armeen des Necho in seinem Feldzug von 608 v. Chr., nach dessen Ende der König seine Rüstung im Apollon-Tempel der Branchiden nahe Milet dem Gott darbrachte… Solche Gesten zu Ehren der griechischen Götter von Seiten der Pharaonen scheinen selten gewesen zu sein, auch wenn Herodot von mehreren Opfern berichtet, die Amasis (Ahmose II.) Tempeln in Kyrene, Lindos und Samos geweiht habe[204]. Vor allem unter Psammetich II. finden sich Spuren der griechischen Söldner, die sie bei ihrer Rückkehr von einem Feldzug gegen Nubien im Jahre 591 v. Chr. in Form von Graffiti auf den Beinen eines der Kolosse Ramses' II. in Abu Simbel hinterließen. Dort liest man, dass „die Fremden" unter dem Befehl des ägyptischen Generals Potasimto standen und dass mehrere von ihnen laut ihrer eigenen Angabe aus Teos, aus Kolophon und von Rhodos stammten. Wir wissen aber nicht, ob die Pharaonen auch weiterhin Söldner im kleinasiatischen Griechenland angeworben hatten oder ob diese Leute die zweite Generation der Immigranten repräsentierten, selbst wenn sie sich noch immer mit dem Hinweis auf ihre Geburtsstadt auswiesen. Zur selben Zeit trug ein ägyptischer Admiral, Hor, den Titel eines „Befehlshabers der Fremden und der Griechen", und griechische Soldaten gehörten neben Judäoaramäern zur Garnison von Elephantine. Von diesen Soldaten hören wir wieder, als Apries, Herodot zufolge, „Karier und Ionier als Hilfstruppen, dreißigtausend Mann", in der Schlacht gegen Amasis einsetzt, der sich seinerseits auf die an Zahl überlegene ägyptische Armee stützt[205]. Der siegreiche Amasis scheint keinen Groll gegen die gehegt zu haben, die gegen ihn gekämpft hatten. Als „Griechenfreund" (*philellen*), so Herodot, „schenkt" er ihnen die Stadt Naukratis als Bleibe, und denen, die nur zeitweilig nach Ägypten kamen, weist er am selben Ort „Plätze [an], um darauf Altäre und Heiligtümer ihren Göttern zu errichten"[206]. Verwaltet durch griechische Magistrate (*prostatai*), soll Naukratis der einzige Hafen gewesen sein, in dem die Handelsschiffe ihre Ladungen löschen durften.

Die Ausgrabungen in Naukratis haben gezeigt, dass die Stadt lange vor der Regierungszeit des Amasis gegründet worden war. Ein großes, durch von Bissing als Lagerhaus identifiziertes Gebäude scheint vor dem Ende des 7. Jahrhunderts errichtet worden zu sein, und aus derselben Zeit datiert ein reichhaltiger aus Rhodos und Chios stammender Keramikbestand. Wir dürfen also annehmen, dass es schon vor 620 v. Chr. in Naukratis eine griechische Niederlassung gab[207]. Mehr über die Organisation

204 Ebd., II, 182; dt.: Herodot, Neun Bücher, 233.
205 Ebd., II, 163; dt. nach: Herodot, Neun Bücher, 226.
206 Ebd., II, 178–179; dt. nach: Herodot, Neun Bücher, 232.
207 J. Boardman, The Greek overseas, 138 f.

des Handels erfahren wir dank einem Dokument aus dem Jahr 1 des Königs Nektanebos I. (380 v. Ch.), der sogenannten Naukratisstele, die 1899 *in situ* entdeckt wurde[208]. Der Hieroglyphentext gibt ein Dekret des Königs wieder, und an dessen Schluss werden sämtliche Steuern, die der ägyptische Staat auf die durch den Kanopischen Nilarm in Naukratis anlangenden ausländischen Waren sowie auf die Erzeugnisse der Griechen von Naukratis erhob, der Zehntung zugunsten des Neith-Tempels von Sais unterworfen. Abgaben sind, wie es heißt, zu erheben an „allen Dingen, die aus dem Großen Grün der Hau-nebu [aus dem Ozean der Griechen, dem Mittelmeer] kommen“. Ein weiteres Exemplar der Stele ist von dem Team um Franck Goddio im Hafenwasser von Thonis-Herakleion gefunden worden[209]. Der Text ist identisch mit der Bekanntmachung von Naukratis, gibt aber darüber hinaus an, die Stele solle „am Eingang des Meeres der Griechen, in der Stadt mit Namen Tahone von Sais“, das heißt Thonis, errichtet werden; diese Stadt war also Hafenstadt und Zollstation. Darüber hinaus haben die Ausgrabungen in diesem Sektor eine Fülle von Objekten aus Keramik und Metall, griechische Importware, zutage gefördert; manche von diesen Stücken gehen auf das 6., ja sogar auf das Ende des 7. Jahrhunderts zurück. Eines der eindrucksvollsten Objekte ist ein bronzener korinthischer Helmschmuck von beträchtlicher Größe, der zu der Monumentalstatue einer Kriegsgottheit, Ares oder Athene, gehört haben muss, die wahrscheinlich am Hafen oder bei einem griechischen Tempel aufgestellt war[210]. Die Beweislage ist klar: Lange vor der Gründung Alexandrias gab es auf der Westseite des Deltas eine wichtige Hafenstadt, in der eine griechische Kolonie lebte, die auch zu Beginn der Ptolemäerzeit noch in voller Tätigkeit war, bevor sie dann endgültig von Alexandrien entthront wurde.

Was die Existenz von griechischen Kulten in Ägypten vor der makedonischen Eroberung angeht, bieten uns die Texte in Naukratis und die Erforschung der Grabungsstelle das vollständigste Bild. Der am frühesten bezeugte Kult scheint jener der Aphrodite zu sein; ihr Tempel im Südteil der Stadt barg Keramik aus Chios von ca. 600 v. Chr. Auf das 6. Jahrhundert dürften der Tempel der Hera von Samos im nördlichen Teil der Stadt und sein Nachbar, das Heiligtum des Apollon von Milet, zurückgehen; beide werden von Herodot erwähnt. In ihrer Nähe konnte ein kleiner Tempel der Dioskuren identifiziert werden; möglich war dies dank Inschriften auf Scherben, die von vor der Mitte des 6. Jahrhunderts datieren. Östlich davon dürften die Überreste eines großen Heiligtums dem *Hellenion* entsprechen, von dem Herodot berichtet, es sei eine gemeinschaftliche Gründung von neun Städten des kleinasiatischen Griechenland bzw. der Inseln Chios, Teos, Phokaia, Klazomenai, Rhodos, Knidos, Halikarnassos, Phaselis und Mytilene. Da die Keramik, die von dort kommt, nicht vor die Epoche des Amasis zu datieren ist, können wir annehmen, dass die Errichtung des Tempels mit der „Genehmigung“ zusammenhängt, die der König, laut Herodot, den

208 M. Lichtheim, The Naucratis Stela once again.

209 J. Yoyotte, Le second affichage du décret de l’an 2 de Nekhtnebef et la découverte de Thônis-Héracléion.

210 Vgl. F. Goddio/D. Fabre (Hrsg.), Ausstellungskatalog Trésors engloutis d’Égypte, 194–219, bes. 204–205, Nr. 419 (Helmschmuck).

Griechen gewährt haben soll. Doch wenn die griechischen Götter bereits in Naukratis zugegen waren, waren es die ägyptischen Götter genauso, insbesondere Amun, von dessen Tempel man die Überreste gefunden hat. Es lässt sich nur sehr schwer sagen, ob die ägyptischen Einwohner von Naukratis die griechischen Tempel besuchen konnten; die inschriftlichen Widmungen auf den in diesen Tempeln gefundenen Gefäßen stammen alle von Leuten mit griechischen Namen, darunter eine gewisse Archidike, die, glauben wir Herodot, eine in ganz Griechenland berühmte Kurtisane war[211].

Außerhalb von Naukratis sind die Informationen über die griechischen Kulte äußerst spärlich. Dass bei den unterseeischen Ausgrabungen von Herakleion zahlreiche Bronzekellen vom Typ *kyathos*, lateinisch *simpulum*, entdeckt wurden, könnte an den Dionysoskult denken lassen; sie sind ja tatsächlich ein typisches Instrument der dionysischen Rituale, in deren Verlauf man mittels eines *kyathos* den mit Wasser vermischten Wein aus Krügen schöpft, um ihn an die Teilnehmer auszuschenken, wie wir auf einem sehr schönen attischen *stamnos*, einem Krug aus dem 5. Jahrhundert v. Chr., sehen können[212]. Aber diese Gegenstände konnten auch bei Banketten ohne spezifisch religiöse Bedeutung zum Einsatz kommen, und zudem ist ihre Datierung ziemlich ungenau (zwischen dem 6. und dem 2. Jahrhundert v. Chr.?)[213].

Zur Zeit der persischen Invasion waren erneut Kolonien von Soldaten aus Griechenland und Karien in Memphis angesiedelt worden, wo sie ihre Unterkünfte im nördlichen Teil der Stadt hatten. Sie hatten sicherlich ihre Kultstätten, aber man hat kaum Spuren davon gefunden. Die Hellenomemphiten hatten ihr *Hellenion*, einen wahrscheinlich dem Zeus Basileus geweihten Tempel, den ein Papyrus aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. erwähnt. Die Karomemphiten hatten einen Tempel, der ihrem Ahnengott, dem karischen Zeus von Labraunda, geweiht war. Wahrscheinlich im „hellenomemphitischen" Milieu trat eine Frau namens Artemisia auf (deren Vater jedoch den ägyptischen Namen Amasis trug), von der uns ein Dokument vorliegt, das Ende des 4. Jahrhunderts verfasst worden sein muss und der älteste erhaltene griechische Papyrus in Ägypten ist[214]. Es handelt von der Bitte einer Frau, gerichtet an den Gott Oserapis und „an die Götter, die bei ihm sind", sie mögen „den Vater ihrer Tochter" bestrafen; sie klagt ihn an, er habe sie und seine anderen Kinder schlecht behandelt. Oserapis, die Vorform des Serapis, ist ein ägyptischer Gott, der tote, zu einem Osiris gewordene Apis. Man kann annehmen, dass die in Ägypten angesiedelten Griechen zwar ihre eigenen Kulte beibehielten, aber doch begonnen hatten, die Verehrung der Götter des Landes zu übernehmen. Ein weiteres Zeugnis für die Übernahme lokaler religiöser Bräuche durch die Griechen ist eine Stele aus dem Tempel des Sahure in Abusir; sie stellt eine *prothesis*-Szene auf griechische Art dar: Frauen klagen an der Leiche eines Verstorbenen, von dem eine griechische Inschrift sagt, es handle sich um einen Mann aus

211 Herodotos, Historiai, II, 135, dt. nach: Herodot, Neun Bücher, 210.

212 Abgebildet in: La Cité des images, religion et société en Grèce ancienne, Paris 1984, 119.

213 Trésors engloutis d'Égypte, 134–136.

214 UPZ I, 1, Memphis. Übersetzung dieses Textes in: J. Rowlandson, Women and Society in Greek and Roman Egypt, Nr. 37, S. 63.

Milet; über der Szene aber thront die geflügelte Sonnenscheibe, begleitet von Kobras – ein traditionelles Element der ägyptischen Bestattungsstelen[215].

Offenbar nehmen nach der Eroberung und der massenhaften Ankunft der Makedonier und Griechen deren Götter einen wichtigen und dauerhaften Platz in der religiösen Landschaft ein, nicht nur in der neuen Hauptstadt Alexandria, in der, Arrianos zufolge, Alexander selbst die Errichtung von Tempeln „zu Ehren der griechischen Götter und der Ägypterin Isis“[216] befohlen hat, sondern auch in der *chora*, insbesondere in den Gegenden mit hohem griechischem Bevölkerungsanteil wie etwa dem Fajjum.

Da es äußerst schwierig ist, in Alexandria archäologische Forschungen durchzuführen, konnte man nur sehr wenige Spuren der in den antiken Quellen angeführten oder beschriebenen Monumente finden. Strabon, der eine präzise Beschreibung der Stadt bietet, erwähnt einen Poseidon-Tempel zu Füßen des den Osthafen begrenzenden Vorgebirges sowie das Paneion, einen künstlichen Hügel im Stadtzentrum, auf dem sich ein Heiligtum des Pan erhoben habe[217]. Die Stadt, sagt er, „ist voll von öffentlichen und sakralen Gebäuden“, die er aber leider nicht näher beschreibt; dank späteren Autoren lässt sich jedoch eine Liste aufstellen: ein von Kleopatra VII. erbauter Hermes-Tempel, Tempel von Hephaistos, Thetis, Kronos, Nemesis, Tyche, Mithras, Bendis u.a.m., nicht mitgezählt mehrere Tempel zu Ehren des Serapis und der Isis in einer mehr oder weniger „hellenisierten“ Form[218].

Ohne förmlich die Existenz von Tempeln zu bestätigen, sprechen die literarischen Texte und Inschriften, wie nicht anders zu erwarten, von dem Kult, der in Alexandria dem olympischen Zeus erwiesen wird. Dieser scheint dabei keinen herausragenden Platz einzunehmen, auch wenn Kallixeinos in seiner Beschreibung des von Ptolemaios II. – wahrscheinlich nach dem ersten Syrischen Krieg – veranstalteten großen Festes eine Prozession zu Ehren des Zeus erwähnt[219]. Mit Hera und Poseidon figuriert er wie in Griechenland in der bürgerlichen Eidesformel[220]; in Weihinschriften wird er mit den *Theoi adelphoi* Ptolemaios II. und Arsinoe assoziiert oder besonders von Soldaten unter den Namen Zeus Soter oder Zeus Basileus angerufen[221]. Eine Statue des Zeus Soter stand oben auf der Spitze des Pharos. Andere bedeutende Götter im griechischen Pantheon haben noch weniger Spuren hinterlassen. Das gilt etwa für Athene, die vor allem bei den Soldaten in hohem Ansehen gestanden sein muss. Eine Inschrift in Schedia für Athene Polias vom Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. stammt wahrscheinlich von Soldaten, die dort stationiert waren[222]; eine andere, in Damanhur gefundene ist an Athene Hamaria in Verbindung mit Zeus Hamarios gerichtet, was andeuten mag,

---

215 J. Boardman, The Greek overseas, 152–153 und Taf. 9a.
216 Arrianos, Alexandreia, III, 1,5.
217 Strabon, Geographika, XVII, 9–10; vgl.: Strabon, Le voyage en Égypte (Übers. und Komm. von J. Yoyotte/P. Charvet), Paris 1997, 89–92.
218 A. Bernand, Alexandrie la Grande, 136–137.
219 Kallixeinos von Rhodos nach Athenaios von Naukratis, Deipnosophistes (Das Gelehrtenmahl), V, 198–203.
220 Papyrus Hal. 1, l. 214 f.
221 SEG XX, 499; II, 871.
222 SB 2263.

dass sie auf Söldner achäischer Herkunft zurückgeht, da diese Götter mit diesem spezifischen Epitheton die Beschützer der achäischen Liga waren[223]. Auch Apollon und Artemis haben wenige Spuren hinterlassen, abgesehen von einigen Weihinschriften, und dass es in Alexandria einen Leto-Tempel gab, ist durch ein Fragment des Satyros belegt[224]. Eine Weihinschrift für Artemis Soteira ist in Kanopos gefunden worden[225]. Es kann sein, dass so wie die Ägypterin Bastet, der in der Bubastis-Form mehrere Inschriften aus Alexandria gewidmet sind und die ebenfalls das Epitheton Soteira bei sich führt, auch Artemis vor allem als Schutzpatronin der Frauen und der Geburt angerufen wurde. Das interessanteste Dokument ist eine Weihe des *dioiketes* Apollonios an Apollon Hylatas, Artemis Phosphoros, Artemis Enodia, Leto Euteknos und Herakles Kallinikos[226]. Doch ein solches Dokument bedeutet nichts anderes als die Ergebenheit des Ministers gegenüber der Triade von Delos, der er noch Herakles beigesellt hat, dessen an sich überraschende Präsenz sich dadurch erklären lässt, dass er ein „politischer" Gott, ein Ahn und Patron der lagidischen Königsfamilie ist. Im Übrigen kann man zeigen, dass zahlreiche Griechen von Ägypten theophorische Namen trugen, wie etwa Apollonios, Apollodoros, Apollos, was auf die Popularität des Gottes schließen lässt.

Im Gegensatz zu den obigen Fällen scheinen die Dokumente über Aphrodite zu belegen, dass ihr Kult sich der königlichen Patronage erfreute. Die Königinnen seit Berenike I. und vor allem Arsinoe II. favorisierten nicht nur ihren Kult, sondern erhoben auch den Anspruch, ihr gleichgestellt zu werden. Ein Tempel, in dem diese Königin und die Göttin unter dem Namen Aphrodite Arsinoe Zephyritis assoziiert waren, war auf Initiative von Admiral Kallikrates auf Kap Zephyrion zwischen Alexandria und Kanopos gebaut worden[227]. Eine an Aprhrodite gerichtete Weihinschrift steht wahrscheinlich im Zusammenhang mit diesem Tempel „auf der Höhe" (*akra*)[228]. Die vor einigen Jahren im Hafenwasser von Kanopos gefundene sehr schöne Statue könnte ebenfalls von dorther stammen[229]; das „feuchte Gewand", das die harmonischen Formen der Göttin ahnen lässt, könnte den Augenblick wiedergeben, in dem sie im Akt der Geburt aus dem Wasser auftaucht. Ein anderes Zeugnis der Förderung, die Arsinoe II. dem Kult der Aphrodite angedeihen ließ, findet sich in Theokrits Beschreibung des Festes, das in Alexandria zur „Rückkehr des Adonis" begangen wurde[230]. Die Frauen von Alexandrien gingen zum Palast, um die Gemälde zu betrachten, die Aphrodite und Adonis auf ihrem außerordentlich prachtvollen Brautbett darstellten, umgeben von Blumen, Dürften, köstlichen Kuchen und den „Adonisgärten", jenen Töpfen, in denen man Pflanzen sehr nachdrücklich zum Wachsen anregte und während des Festes frisch

223 SB 357; P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria, 195 mit Anm. 29.
224 Papyrus Oxy. 2465, fr. 11.
225 OGIS 18 (Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr.).
226 OGIS 53 (um 246 v. Chr.). Koptos?
227 Diese Gründung ist von mehreren zeitgenössischen Dichtern gerühmt worden (Psidippos, Hedylos, Kallimachos). Es ist bekannt, dass die „Göttin Aphrodite Arsinoe" speziell als die Beschützerin der Seeleute galt.
228 SB 7785.
229 Trésors engloutis d'Égypte, Nr. 25, S. 106–108.
230 Theokrit, Idyllen, XV, 78–144 [Übersetzung von E. Mörike und F. Notter].

hielt. Dieses spezielle Ritual hat möglicherweise bei den ägyptischen Einwohnern Alexandrias die Erinnerung an das Ritual der „Korn-Osiris“ wachgerufen. Doch die Phraseologie des Hymnus, den eine „vielwissende Musikerin“ (*polyidris aoidos*), eine Frau aus Argos, anstimmt, bezieht sich auf die klassische homerische Tradition, selbst wenn sie nebenbei die Divinisierung von Berenike I. evoziert:

> Herrscherin! die du Golgos erkorst und Idalions Haine,
> Auch des Eryx Gebirg’, goldspielende du, Aphrodite!
> Sage, wie kam dir Adonis von Acherons ewigen Fluten
> Nach zwölf Monden zurück, im Geleit’ sanftwandelnder Horen? […]
> Kypris, Dionas Kind, du erhobst, so meldet die Sage,
> In der Unsterblichen Kreis, die sterblich war, Berenike,
> Hold Ambrosiasaft in die Brust der Königin träufelnd.
> Dir zum Dank, vielnamige, tempelgefeierte Göttin,
> Ehrt Berenikes Tochter, an Liebreiz Helena ähnlich,
> Ehrt Arsinoe heut mit allerlei Gaben Adonis […]
> Holder Adonis, du nahst bald uns, bald Acherons Ufern,
> Wie kein anderer Halbgott, sagen sie. Nicht Agamemnon
> Traf dies Loos, noch Aias, der schrecklich zürnende Heros,
> Hektor auch nicht, von Hekabes zwanzig Söhnen der erste,
> Nicht Patroklos, noch Pyrrhos, der wiederkehrte von Troja,
> Nicht die alten Lapithen und nicht die Deukalionen,
> Noch die Pelasger, die grauen, in Pelops’ Insel und Argos.
> Schenk uns Heil, o Adonis, und bring ein fröhliches Neujahr!
> Freundlich kamst du, Adonis, o komm, wenn du kehrest, auch freundlich!

Am letzten Tag des Festes gingen die Frauen am frühen Morgen zum Ufer, um dort das Ritual der Trauer um die Abreise des Adonis zu vollziehen, der in die Totenwelt zurückkehrte, bevor er dann im folgenden Jahr erneut erschien. Andere Königinnen haben versucht, ihre Beziehung zu Aphrodite zu demonstrieren, so etwa Berenike II., Kleopatra III., Kleopatra VII., die sich bei ihrer ersten Begegnung mit Marcus Antonius präsentiert „geschmückt wie Aphrodite, wie die Maler sie darstellen“[231]. Auf dem prächtigen Schiff, das Ptolemaios IV. sich für seine Nilreisen hatte bauen lassen, gab es einen kuppelförmigen (*tholoeides*) Tempel, der Aphrodite geweiht war und in dem eine Marmorstatue der Göttin stand[232]. Und der Aphrodite Hathor weihen Ptolemaios VIII. und die beiden Königinnen Kleopatra II. und Kleopatra III. einen kleinen Tempel auf der Insel Philae[233].

Sehr wenige Weihungen an Aphrodite sind uns aus dem Kreis von Privatleuten erhalten. Dagegen scheint ihr Bild enorm weit verbreitet gewesen zu sein. Miniaturausgaben ihrer bekanntesten Statuen gehörten zum Dekor der „reichen“ Häuser. Für eine bescheidenere Klientel stellten unzählige Terrakottafigurinen sie in verschiede-

231 Plutarch, Antonius, 26, 2.

232 Kallixeinos von Rhodos nach Athenaios von Naukratis, Deipnosophistes (Das Gelehrtenmahl), 203e–206c.

233 OGIS 142.

nen Ansichten dar, manchmal so gestaltet wie Isis oder Hathor, deren Hörnerkrone sie trägt[234]. Aus Papyridokumenten wissen wir, dass eine Statuette der Aphrodite häufig Bestandteil der Mitgift einer Braut war[235].

Demeter ist eine weitere Göttin, deren Kult einen wichtigen Platz in Alexandria eingenommen zu haben scheint. Die Gründung ihres Tempels, des *Thesmophorion*, geht zumindest auf die Zeit Ptolemaios' II. zurück, und seine Feste *Demetria* und *Thesmophoria* werden in den Archiven Zenons, des Intendanten des *dioiketes* Apollonios, erwähnt[236]. Terrakottastatuetten von jungen Frauen, die rituelle Gegenstände und Opfergaben tragen, darunter kleine Schweine, könnten auf das griechische Fest der *Thesmophoria* hindeuten, bei dem der zentrale Ritus, ein Fruchtbarkeitsritus, darin besteht, dass kleine Schweine in Gruben ertränkt und die Überreste der im Vorjahr ersäuften herausgeholt werden. Der Tempel der Demeter lag wahrscheinlich nicht weit vom Königspalast entfernt. Dort hatte Oinanthe, die Mutter des Agathokles, anlässlich der dramatischen Ereignisse nach dem Tode Ptolemaios' IV. Zuflucht gefunden und so dem Zugriff der wütenden Menge entkommen können, die gegen den einstigen Günstling des Königs tobte; nachdem sie Demeter und Kore angerufen hatte, hatte sie sich, offenbar im Vertrauen auf den Schutz der beiden Göttinnen, gefasst und ruhig beim Altar niedergesetzt, berichtet uns Polybios[237]. Das hat sie freilich nicht gerettet: Sie wurde aus dem Tempel geschleppt und mit dem Rest der Familie des Agathokles von der Menge gelyncht.

Der Name Eleusis, den ein Etablissement im Osten von Alexandria am Kanal von Kanopos trägt, wirft so manche Fragen auf. Laut Strabon handelt es sich um einen Vergnügungspark, in dem sich die Alexandriner ergingen wie in Kanopos[238]; der Historiker Satyros dagegen berichtet, der Name dieses Marktfleckens komme von dem griechischen Eleusis und jedes Jahr feiere man dort eine *panegyris*, eine Versammlung, mit einem Musikwettbewerb[239]. Zudem könnte die Tatsache, dass zu den „Beratern" Ptolemaios' I. ein Mitglied der Priesterfamilie der Eumolpiden namens Timotheos gehörte, daran denken lassen, dass er die Aufgabe hatte, in Ägypten die Riten der eleusinischen Mysterien einzuführen[240]. Es scheint aber, dass es verboten war, die Mysterien der Demeter anderswo als in Attika zu feiern. Im Übrigen ist es sicher, dass der eleusinische Mythos in Ägypten bekannt war, und die Anwesenheit des Eumolpiden Timotheos kann durchaus zu dieser Verbreitung beigetragen haben. In zwei Gräbern der Nekropole von Kom esch-Schugafa zeigen Malereien auf zwei über einander liegenden Registern auf dem einen Isis und Nephthys, über Osiris wachend, sowie dessen Auferstehung und auf dem anderen den Raub der Persephone durch Hades und ihre Rück-

234 F. Dunand, Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte, Nr. 2–8, 364–368.

235 F. Burkhalter, Les statuettes de bronze d'Aphrodite en Égypte romaine d'après les documents papyrologiques.

236 Papyrus Cairo Zen. 59028 (258 v. Chr.); Papyrus Col. Zen. 19 (257 v. Chr.).

237 Polybios, Historiai (Geschichte), XV, 29, 8.

238 Strabon, Geographika, XVII, 16.

239 Papyrus Oxy. 2465, fr. 3, II, 4–11.

240 Das scheint auch Tacitus, Historiae, IV, 83, nahezulegen.

kehr ans Licht[241]. Dies ist ein bemerkenswertes Beispiel dafür, dass auch noch in römischer Zeit zwei parallele, einander nicht ausschließende Anschauungen vom Schicksal des Menschen nach dem Tode koexistierten. Die „Tazza Farnese", eine herrliche, wahrscheinlich im 1. Jahrhundert v. Chr. in Alexandria gefertigte Kamee, zeigt einen Ptolemaios als Triptolemos, gestützt auf das Joch eines Pflugs, begleitet von einer Königin als Demeter-Isis und einer Reihe von Figuren, die die Fruchtbarkeit des Bodens und die Fülle der Ernten symbolisieren[242]. Triptolemos erscheint übrigens auf kaiserlichen Münzen aus Alexandria auf seinem von Schlangen gezogenen Wagen, ein Bild, das dem Dekorrepertoire der griechischen Keramik entlehnt ist.

Hatte der Demeter-Kult ins ägyptische Milieu eindringen können? Die Erwähnung eines Demeterpriesters mit dem ägyptischen Namen Peteesis in einem demotischen Papyrus aus dem Jahr 142 v. Chr. könnte es vermuten lassen, umso mehr als ein anderes demotisches Dokument einige Jahre später eine Kapelle der Demeter im großen Sobek-Tempel, wahrscheinlich in Krokodilopolis, erwähnt[243].

Der in Ägypten populärste Gott ist unzweifelhaft Dionysos; das entspricht zu einem Teil der Ausbreitung seiner Popularität und der Verbreitung seines Kultes in der gesamten hellenistischen Welt. Die Ptolemäer scheinen ihm jedoch eine ganz besondere Anhänglichkeit bezeigt zu haben. Seine Bedeutung in der religiösen Landschaft Alexandrias ist schon für den Beginn des 3. Jahrhunderts belegt, wie das von Ptolemaios II. eingeführte Fest der *Ptolemaia* zeigt[244]; dabei spielt die dionysische Prozession eine zentrale Rolle. Die Lagidenfamilie rühmte sich einer zweifachen göttlichen Abstammung: von Dionysos und von Herakles, wie die Inschrift von Adulis unter der Herrschaft Ptolemaios' II. zeigt[245]. Wir können annehmen, dass dieser Anspruch, zumindest zum Teil, den Wunsch widerspiegelte, Alexander nachzuahmen, der selbst in mehreren Episoden seiner steilen Karriere seiner Umgebung wie ein neuer Dionysos erschienen sein muss: Feier eines Dionysosfestes auf dem Berg Nysa (oder Meros) im Swat (Westpakistan) im Jahr 326, Feier eines *komos* in Karmania (Iran) auf dem Rückweg im Jahr 325[246]. Alexanders Feldzug nach Indien galt als Wiederholung des Zugs des Dionysos, obwohl die Indienlegende des Dionysos wahrscheinlich von hellenistischen Mythographen zum Großteil nach dem Vorbild von Alexanders Marsch geschaffen worden ist. Es sei erwähnt, dass in der Prozession der *Ptolemaia* ein lebendes Bild die „Rückkehr des Dionysos aus Indien" mit einer auf dem Rücken eines Elefanten angebrachten Monumentalstatue des Gottes würdigte.

Unter Ptolemaios IV. zeigt sich das Band, das den Gott mit der Königsfamilie eint, am deutlichsten. Der König selbst hatte einen „Verein der Trinker" (*sympotai*) gegrün-

241 A.-M. Guimier-Sorbets/M. Seif el-Din, Les deux tombes de Perséphone dans la nécropole de Kom el-Chougafa.

242 Abgebildet in: J. Charbonneaux/R. Martin/F. Villard, Grèce hellénistique (330–50 a.C.), Nr. 336, S. 309.

243 Texte zitiert bei J. Quaegebeur, Cultes égyptiens et grecs en Égypte hellénistique, 305–306.

244 Oben, S. 93 f.

245 OGIS 54.

246 Zu diesen Episoden siehe P. Goukowsky, Essai sur les origines du mythe d'Alexandre II, 21 f., 47 f.

det und feierte privatim Feste, in deren Verlauf man offensichtlich viel trank, und zwar anscheinend nicht in der besten Gesellschaft. Ein Fragment der (verloren gegangenen) Vita Arsinoes III. von der Hand des Eratosthenes unterrichtet uns darüber, dass die Königin eines Tages im Palast auf eine Gruppe von Gästen stieß, die dabei waren, eine *lagynophoria* zu begehen (das ist ein Fest, bei dem jeder seinen Wein in ein langhalsiges Gefäß namens *lagynos* goss); sie bekundete ihren Abscheu, indem sie die Versammlung als „schmutzig" bezeichnete[247]. Es ist anzunehmen, dass sich der König als ein neuer Dionysos zeigen wollte; der Gott wurde nämlich in hellenistischer Zeit in der ganzen griechischen Welt mit Trinkgelagen und Vergnügungen in Verbindung gesehen. Die Anhänglichkeit Ptolemaios' IV. an ihn drückt sich in seiner Reform der Nomenklatur der alexandrinischen *demoi* aus, die an die Stelle der bestehenden Namen solche aus den dionysischen Mythen entlehnte setzte: Der Stamm *Berenike* wird zu *Dionysia*, seine *demoi* werden *Staphylis*, *Euantheus*, *Maroneus*, *Ariadnis* usw. genannt. Doch diese Reform wird anscheinend schon Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. wieder aufgegeben. Wichtiger und bezeichnender ist die Anordnung (*prostagma*), mit der Ptolemaios IV. vorschreibt, dass „diejenigen, die die Riten zu Ehren des Dionysos in der *chora* vollziehen", sich nach Alexandrien zu begeben haben, um sich bei einem dazu abgestellten Beamten einschreiben zu lassen[248]. Sie sollen angeben, „von wem sie ihre heiligen Gegenstände (*hiera*) in dritter Generation geerbt haben, und ihr heiliges Buch (*hieron logon*)", versehen mit ihrem Siegel, „hinterlegen". Eine Frist von zehn Tagen wird denen eingeräumt, die „unterhalb" von Naukratis wohnen, eine Frist von zwanzig Tagen denen, die „oberhalb" leben. Dieser in mehrfacher Hinsicht interessante Text lehrt uns, dass der Dionysoskult in Ägypten spätestens seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts verbreitet war (unter Ptolemaios IV. ist man in der dritten Generation) und dass er sehr wahrscheinlich die Feier von Mysterien einschloss: Der zur Bezeichnung der Aktivitäten der Feiernden verwendete Terminus ist das Verbum *teleo*, das zum Spezialvokabular der griechischen Mysterien gehört. Abgesehen davon veranlasst er uns zu der Frage, welche Absichten der König damit verfolgte. Ging es darum, die Ausübung des Dionysoskultes zu stärken oder sie zu kontrollieren? Das *prostagma* Ptolemaios' IV. erinnert irgendwie an den Geist des 186 v. Chr. in Rom ergangenen *senatus consultum*, der Antwort des Senats, welche die Aktivitäten der dem Bacchuskult anhangenden Zirkel unter die Kontrolle Roms stellte, nachdem es durch die Affäre um die Bacchanale zum Skandal gekommen war[249]. Auf jeden Fall scheint der König in dieser Sache darum besorgt, eine normalisierte, offizielle Praxis eines bereits im Lande gut verwurzelten Kultes zu etablieren.

In dieser Verbreitung des Dionysoskultes scheinen die Kultvereine eine wichtige Rolle gespielt zu haben, insbesondere die Berufsvereine, die mit dem Theater zu tun hatten. Der bedeutendste von ihnen, der Verein der Festkünstler (*technitai*), existiert bereits zur Zeit von Ptolemaios II. Die Beschreibung der *Ptolemaia* durch Kallixeinos zeigt, wie sie unter Vorantritt des alexandrinischen Dionysospriesters an herausgehobe-

247 Eratosthenes bei Athenaios von Naukratis, Deipnosophistes (Das Gelehrtenmahl), 276 a–c; zitiert von P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria, 203–204 und Anm. 112.

248 BGU 1211; M.-T. Lenger, COP, Nr. 29. Der Text ist zwischen 215/214 und 204 zu datieren.

249 J. M. Pailler, Bacchus, figures et pouvoirs, 127 ff.

ner Stelle im Festzug defilieren; dort schreiten sie nämlich vor dem Wagen einher, auf dem die Statue des Gottes seinen „Auftritt" verkündet[250]. Ihre Organisation und ihre Aktivitäten werden in den beiden Dekreten aus der Zeit Ptolemaios' III. beschrieben; ihre Aufgabe ist insbesondere die jährliche Feier der Dionysien und die Feier eines weiteren, alle zwei Jahre stattfindenden Festes[251]. Dass sie sich der Protektion der Macht erfreuen, ist sicher; sie definieren sich als „die *technitai* um Dionysos und die *theoi adelphoi*". Die Formulierung der Dekrete ist typisch griechisch, und die Namen der Mitglieder sind sämtlich griechisch; daraus kann man aber nicht folgern, dass auch ihre Herkunft griechisch war.

Auch andere Dionysos gewidmete, als *thiasoi* bezeichnete Vereine treten in der Prozession der *Ptolemaia* auf, außerdem Frauengruppen, von denen der Text sagt, sie seien wild und hemmungslos, trügen Efeu- und Weinranken, ja sogar Schlangen als Frisur und schwängen Dolche und Schlangen: das traditionelle Bild der Mänaden im Bann des dionysischen Rausches, wie es uns die Malereien auf griechischen Vasen vermitteln[252]. Der Text bezeichnet diese Frauen als „Makedonierinnen, Mimallones, Bassarai und Lydai genannt", Namen die ganz klar auf den Gott hinweisen, dem die Frauen sich geweiht haben. Aber handelt es sich um eine weibliche Konfraternität, die das Mänadentum ausübt, oder vielmehr um Frauen, die sich kostümiert haben, um genauso in eine Rolle zuschlüpfen wie die Männer, die sich als Silene und Satyrn verkleiden? Die Antwort fällt schwer, da ja die ganze Prozession einen „Theateraspekt" hatte.

Das Interesse der Staatsmacht an Dionysos und seinem Kult bleibt bis zum Ende der Lagidendynastie lebendig. Der Gott steht für einen der wichtigen Aspekte der königlichen Propaganda, das Ideal der *tryphé*, das heißt der Üppigkeit, des Überflusses, den der König an seine Untertanen austeilt[253]. Das Symbol der *tryphé* ist das Füllhorn, das bereits auf den Münzen Arsinoes II. erscheint und ganz allgemein in den Skulpturen als Attribut der Lagidenköniginnen Verwendung findet. Der Gott aber, der die Fülle der natürlichen Güter verkörpert und ihr Garant ist, ist eben Dionysos. Wenn der König anlässlich der *Ptolemaia* Wein an die Menge ausschenken lässt, verhält er sich wie ein neuer Dionysos und Spender jenes Getränks, das „das Menschenherz erfreut".

Auf dieser Ebene sieht es so aus, als hätten Kleopatra VII. und Antonius ganz bewusst eines der Themen der Lagidenpropaganda aufgegriffen. Nach dem Muster eines *thiasos* unter Ptolemaios IV. ist ihr Verein der *amimetobioi*, „derer vom unnachahmlichen Leben", konstruiert, der nach der Schlacht von Actium/Aktion für kurze Zeit durch den Verein der *synapothanoumenoi*, „derer, die gemeinsam sterben werden"[254], ersetzt wurde. Mehrere Episoden aus dem Leben des Antonius zeigen ihn bemüht, sich mit dionysischen Zügen zu präsentieren: von seinem Einzug in Ephesus im Jahr 41, umgeben von Bacchantinnen und Satyrn, bis zu seinem Triumph von Alexandria

250 Zur Ordnung der Prozession und ihrer symbolischen wie didaktischen Bedeutung siehe F. Dunand, Fête et propagande à Alexandrie sous les Lagides.

251 OGIS 50 et 51; Ptolemais (um 240 v. Chr.).

252 La Cité des images, Abb. 202, S. 142; Abb. 203, s. 143; Abb. 207, S. 146.

253 H. Heinen, Aspects et problèmes de la monarchie ptolémaïque, 187 f.

254 Plutarch, Antonius, 28 und 41.

im Jahr 34, wo er auftritt, bekränzt mit Efeu, gekleidet in eine safrangelbe Robe und den Thyrsos tragend[255]. Dass Dionysos den Antonius in der Nacht vor seinem letzten Kampf fallen lässt, erscheint wie der ironische Widerruf der Prätentionen eines Mannes, der dachte, wie seine Vorgänger stehe auch er in der besonderen Gunst des Gottes[256].

Man kann sich freilich fragen, wie weit sich die so starke Verwurzelung des Dionysos im griechischen Milieu Ägyptens auch außerhalb dieses Milieus ausgewirkt hat. In Herodots Interpretation der ägyptischen Götter wird Dionysos zum Äquivalent für Osiris, wir verfügen aber nur über sehr wenige textliche oder ikonographische Spuren davon. Dionysos konnte auch mit Serapis assoziiert, ja gleichgesetzt werden, wie die Weihinschrift eines Mannes aus Alexandria an Serapis Dionysos zeigt[257]; er erscheint außerdem in Reliefs im Serapeum von Memphis[258]. Dass es eine „ägyptische Lesart" des Dionysos gab, ist für das 2. Jahrhundert v. Chr. belegt, und zwar durch zwei an Dionysos Petempamentes, „der im Westen wohnt (oder: erscheint)", gerichtete Dedikationen[259]. Bemerkenswert ist, dass diese beiden Weihinschriften aus der Region von Syene, die mit einigen Jahren Abstand von einem hohen Beamten namens Herodes und Mitgliedern eines dem Königskult gewidmeten Vereins stammen, diesen „ägyptisierten" Dionysos zu den Göttern des Katarakts stellen, die ebenfalls unter einer „Mischgestalt" angerufen werden, und zwar: Chnubis-Ammon, Satis-Hera, Anukis-Hestia, Petensetis-Kronos, Petensenes-Hermes. Es handelt sich ganz offensichtlich um einen exzeptionellen Fall. Die Ikonographie zu Dionysos in Ägypten ist rein griechisch, mit Ausnahme vielleicht eines kindlichen, in der Art des Harpokrates dargestellten Dionysos, mit dem Finger im Mund, auf einem Gemälde aus dem Fajjum, im Bestand des Museums von Kairo[260].

Unter den griechischen Göttern, die nach Ägypten gelangten, scheinen die Dioskuren eine wichtige Rolle gespielt zu haben, da ihre spezifische Funktion als Schutzgötter der Seeleute keine Entsprechung im ägyptischen Pantheon hatte (allerdings wird später Isis in dieser Rolle zu ihnen stoßen[261]). Sie besaßen jedenfalls einen Tempel in Alexandria, und ein Kultverein von *Dioskouriastai* wird in einer Weihinschrift erwähnt, die gleichzeitig an sie und an das Königspaar Ptolemaios III. und Berenike II. gerichtet ist[262]. Der Kult der Dioskuren war im Fajjum recht gut heimisch geworden; davon zeugen Inschriften und Gemälde wie das aus einem Haus in Karanis, auf dem die Bilder der Dioskuren (nur einer von ihnen ist erhalten) das Bild der Isis flankieren[263]. Sie sind

255 Ebd., 23.
256 Ebd., 75. Vgl. das schöne Gedicht von K. Kavafis, Der Gott verläßt Antonius (1911), in: Konstantinos Kavafis, Das Gesamtwerk. Aus dem Griechischen übersetzt und herausgegeben von Robert Elsie, mit einer Einführung von Marguerite Yourcenar, Frankfurt a. M. 1999.
257 SB 5863 (3. Jahrhundert v. Chr.).
258 J.-Ph. Lauer/C. Picard, Les statues ptolémaïques du Serapeum de Memphis, Taf. 19–20.
259 OGIS 111 (zwischen 152 und 145 v. Chr.), Syene (?), und 130 (143–142 v. Chr.), Sehel.
260 Kairo JE 31568; V. Rondot, Derniers visages des dieux d'Égypte. Bd. II, Taf. XVII a–b.
261 Unten, VIII. Kapitel, S. 587.
262 Archiv 5, S. 158, Nr. 2.
263 V. Rondot, Derniers visages des dieux d'Égypte III, Taf. 23.

es, die in einem Relief aus Akoris eine weibliche Gestalt einrahmen, die Helena sein könnte, aber auch eine andere Lesart dieses Bildes ist möglich[264]. Jan Quaegebeur hat gezeigt, dass es eine Äquivalenz zwischen den Dioskuren und dem ägyptischen Gott Psosnaus, „den beiden Brüdern", tatsächlich zwei Zwillingskrokodilen, gegeben haben kann[265]. Das Relief ist von ägyptischen Gläubigen möglicherweise als Darstellung von Psosnaus in Gesellschaft von Isis verstanden worden; beide Götter hatten nämlich ihre Tempel in Akoris. Doch die Dioskuren waren bis in die ferne Oase Dachla präsent, wie man an einem in der Kaiserzeit gemalten Graffito an der Umfassungsmauer des Tempels in Deir el-Hagar sehen kann[266]. Im gleichen Zeitraum erscheinen sie auf der kaiserlichen Münze von Alexandria.

Auch der Gott Heron ist, wie die Dioskuren, mit denen er in der Ikonographie manchmal verwechselt wird, im Fajjum gut belegt, sein Ursprung aber bleibt problematisch. Die am häufigsten vertretene These sieht in ihm die ägyptische Erscheinungsform des „thrakischen Reiters", eines Gottes, der wahrscheinlich von thrakischen, in ptolemäischen Diensten stehenden Söldnern nach Ägypten gebracht worden ist. Ein Soldatengott also, dessen Klientel sich freilich nicht auf Soldatenkreise beschränkte; die Häufigkeit seines Namens in der Onomastik des Fajjum, besonders im Arsinoites, zeugt von einer echten Popularität[267]. Er hatte jedenfalls Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. einen Tempel in Magdola; dieser Tempel hat wenig später das Asylprivileg erhalten, das ihn vor jeder Gewaltanwendung – durchaus auch von Seiten der königlichen Beamten – schützen sollte. Doch in der Folge scheint der Tempel dem Serapis zugeschlagen worden zu sein. Die Elemente seines heute verlorenen gemalten Dekors stellten Serapis, Isis und Heron dar. In Theadelphia sind die Dokumente zu Heron viel ergiebiger. In der Ptolemäerzeit hatte er ein Heiligtum; die Weihschriften, die in der Zeit von Ptolemaios VIII. und dann auch Ptolemaios XII. unter dem Namen „dreimal großer Heron" an ihn gerichtet wurden, stammen von Ägyptern[268]. Wandmalereien im Tempel des Krokodilsgottes Pneferos aus der Kaiserzeit zeigen das kanonische Bild Herons: stehend, von seinem Pferd begleitet oder auf seinem Pferd sitzend, trägt er Militärkleidung, Kürass mit *gorgoneion* (Medusenhaupt), kurze Tunika, auf der Brust geschlossenen Mantel; sein Kopf, überragt von einer Art *kalathos* oder Korb, ist umgeben von einem strahlenden Nimbus; in einer Opferschale bringt er eine Libation dar; neben ihm windet sich eine Schlange um einen Baum oder einen Dreifuß. Auf einer dieser Malereien sieht man über seinem Bild eine kleine Gestalt, die eine Doppelaxt schwingt. Dieselbe Gestalt findet sich in Gesellschaft Herons auch auf mehreren Holztafeln aus der Kaiserzeit. Eine neuere Untersuchung hat vorgeschlagen, sie mit Lykurgos zu identifizieren, einem Gott von wahrscheinlich syrischer Herkunft, dessen Kult

264 M. Drew-Bear, La triade du rocher d'Akôris.

265 J. Quaegebeur, StudHell 27, 312–316.

266 O. E. Kaper/K. A. Worp, Dipinti on the temenos wall at Deir el-Haggar, 257, Abb. 13–14. Dieses Graffito ist neuerdings infolge des Zerfalls des stuckierten Verputzes der Mauer verschwunden.

267 J. Bingen, Le dieu Hérôn et les Hérôn du Fayoum, in: C. Berger/G. Clerc/N. Grimal (Hrsg.), Hommages à Jean Leclant, 41–50.

268 J. Bingen, Le dieu Hérôn et les Hérôn du Fayoum, 46.

im Hauran (Südsyrien) belegt ist[269]. Indes müssen wir wohl zugeben, dass bis heute kein Textdokument die Anwesenheit dieses Gottes in Ägypten belegt.

Andere griechische Götter, wie Hermes oder Herakles, haben nach der Eroberung einen Platz in Ägypten gefunden; dabei wurden sie mehr oder weniger mit ägyptischen Göttern assoziiert oder identifiziert. Das gilt für Herakles-Chons, von dessen Tempel man in der Oase Baharija Reste gefunden hat. Die demotischen und griechischen Texte, die von dort stammen, scheinen darauf hinzuweisen, dass seine Klientel sowohl Ägypter als auch Griechen umfasste. Zudem konnten sporadisch Kompositgestalten dieser Götter, Hermerakles und Hermanubis, auftreten. Offensichtlich war die Reichweite dieser Kulte oft rein lokal. In den Dörfern des Fajjum, die zum großen Teil ptolemäische Gründungen waren und deren Einwohnerschaft ein starkes griechischen Element enthielt, gab es häufig mehrere griechischen Göttern geweihte Tempel Seite an Seite mit Tempeln ägyptischer Götter. So lassen sich für das am Ostsaum des Fajjum gelegene Philadelphia, eine an ihrem Namen als solche erkennbare Gründung Ptolemaios' II. aus dem 3. Jahrhundert, anhand der papyrologischen Dokumentation Tempel auflisten, die Serapis, den Dioskuren, Demeter, Arsinoe Philadelphos, den Göttern von Samothrake sowie Isis, Thoëris und Lamares (dem vergöttlichten Amenemhat III.) geweiht sind. Dass es diese Tempel gibt, deren einige sicherlich von bescheidenen Dimensionen waren, erklärt sich wohl durch den lokalen Kontext. Die Entscheidung, der Arsinoe und den Göttern von Samothrake, die jene bekanntlich ganz besonders verehrt hat, einen Kult zu widmen, mag einer individuellen Initiative von Einwohnern Philadelphias entsprungen sein; ein weiteres Beispiel dafür haben wir nicht.

Ein etwas anders gelagerter Fall ist der des Agathos Daimon, des „Guten Geistes" von Alexandria, der in Gestalt einer bärtigen Schlange dargestellt wird. Der Ursprung seines Kultes dürfte auf die Gründung der Stadt selbst zurückgehen. Laut dem *Alexanderroman* sind die Arbeiter in der Zeit des Baubeginns durch eine plötzlich aufgetauchte gewaltige Schlange in Schrecken versetzt worden. Auf Befehl Alexanders schwiegen sie und bauten dann an der Stelle, an der sie die Schlange getötet hatten (der Platz wurde später zur *Stoa*), ein Heiligtum und ein Grab. Aber während man das Heiligtum baute, krochen zahlreiche Schlangen unter einer Bodenplatte hervor und drangen in die Häuser ein. Damals entstand der Brauch, jene Schlangen, die nicht giftig sind, als gute Schutzgeister der Wohnungen zu verehren. Zu ihren Ehren wurde ein Fest eingeführt, und zwar am 25. Tybi, dem Jahrestag der Gründung der Stadt und des Tempels; an diesem Tag mussten die Türhüter eine Art Getreidebrei (*athera*) zubereiten und den Schlangen vorsetzen; der Autor des *Alexanderrromans* (der wahrscheinlich im 3. Jahrhundert n. Chr. verfasst und mehrfach umgestaltet worden ist) schreibt: „und diesen Brauch haben die Alexandriner noch heute, nämlich am 25. Tybi die Zugtiere zu bekränzen, den guten Geistern zu opfern, die für das Haus sorgen, und Weizenbrei zu bereiten"[270]. Die Historizität des Berichts ist zweifelhaft, aber Tatsache ist, dass Aga-

269 V. Rondot, Le dieu à la bipenne; vgl. auch Ders., Derniers visages des dieux d'Égypte III, 109–134.

270 Pseudo-Kallisthenes, Der Alexanderroman, I, 32,4–13; dt. nach: Der Alexanderroman, mit einer Auswahl aus den verwandten Texten, übers. von F. Pfister Meisenheim a. Glan 1978, 18.

thos Daimon eine der großen Schutzgottheiten Alexandrias geworden ist, wo sein Tempel noch im Jahr 361 n. Chr. eifrig besucht wurde, in einer Zeit, in der er den Attakken des arianischen Bischofs Georgios von Laodikeia ausgesetzt war[271]. In seiner Rolle als Beschützer der Stadt konnte er mehr oder weniger mit Serapis identifiziert werden, der oft genug selbst als Schlange, allerdings mit bärtigem Menschenhaupt und mit dem *kalathos* als Kopfschmuck, dargestellt wurde. Eine Reihe von Stelen, wahrscheinlich zumeist alexandrinischer Herkunft, zeigt ein Schlangenpaar, Isis-Thermutis in Gestalt einer Kobra, manchmal mit Menschenkopf, aber immer mit der Isiskrone, und Agathos Daimon (bzw. Serapis), eine große, bärtige Schlange mit dem *pschent*, der Doppelkrone, als Kopfschmuck[272]. Sie flankieren in der Regel ein zentrales Motiv, eine Götterfigur oder ein Ritualobjekt. Auf einer bemalten Tunika aus Saqqara, datierend aus der Kaiserzeit, ist die Vereinigung der Isis mit einer großen bärtigen Schlange dargestellt; in letzterer können wir zugleich Agathos Daimon, Serapis und Osiris erkennen, dessen *atef*-Krone sie trägt[273]. Wie Serapis und Osiris ist Agathos Daimon eine Fruchtbarkeitskraft. Und er ist wie sie eine Macht aus der Welt der Toten; deshalb wird er zweifach auf beiden Seiten der Eingangstür zur großen Grabkammer von Kom esch-Schukafa dargestellt, mit dem Kopfschmuck des *pschent*, dem Stab des Hermes psychopompos und dem Thyrsus des Dionysos[274]. Im Übrigen scheint er, geschmückt mit der Doppelkrone von Ober- und Unterägypten, die Rolle eines Beschützers der königlichen Macht zu spielen. In der ersten von Manethon erstellten Königsliste erscheint „Agathodaimon" nach „Hephaistos" und „Helios"[275], und in einem Relief aus Athribis sind die beiden Schlangen als „Hüter der Kronen" gezeigt, zwei große Kronen flankierend: einerseits die Isis-(oder Hathor-)Krone mit Hörnern, Sonnenscheibe und Federn und andererseits den *pschent*[276]. Vielleicht deshalb und vor allem aufgrund seines wohltätigen und beschützenden Charakters, der, zumindest in der Theorie, als ein wesentlicher Aspekt der königlichen Funktion galt, konnte einem Imperator vom Schlage Neros mit dem Titel *Agathos Daimon tes oikoumenes* gehuldigt werden[277].

Die Figur der Beschützerschlange, des Garanten des Wohlstands für das Haus, das ihn aufnimmt, ist im griechischen Milieu zu finden. Mit Zeus Ktesios identifiziert, ist sie die Beschützerin der Wohnung und insbesondere des Vorratslagers; als Genius des Bodens wird sie häufig mit dem Kult der Demeter und dem des Dionysos assoziiert[278]. Man bringt ihr die *panspermia* oder *pankarpia* dar, ein Gemisch aus frischem Wasser, Öl und Früchten; dass in Alexandria am 25. Tybi dem Agathos Daimon die Opfergabe des Breis bereitet wurde, ist vielleicht eine Erinnerung daran. Außer diesem Brauch

271 Ammianus Marcellinus, Res Gestae, XXII, 11, 3–10.

272 F. Dunand, Les représentations de l'Agathodémon.

273 P. Perdrizet, La tunique liturgique historiée de Saqqarah; G. Tallet, Les dieux à couronne radiée dans l'iconographie de l'Égypte gréco-romaine, unveröff. Diss., Strasbourg 2006.

274 T. Schreiber, Die Nekropole von Kom esch Schukafa, Taf. XX-XXIII.

275 W. G. Waddell, Manetho, Cambridge, 1964, 14 f.

276 C. C. Edgar, Greek Sculpture, Taf. XXXI, Nr. 27619.

277 OGIS 666 (zwischen 55 und 59 n. Chr.); Papyrus Oxy. 1021, 9–10.

278 M. Nilsson, La religion populaire dans la Grèce antique, 113–115, 119–122; J. Harrison, Themis, a study of the social origins of Greek religion, 265–266, 279, 286–288.

ist auch die Verwandtschaft zwischen Agathos Daimon und dem schlangengestaltigen ägyptischen Gott Schai, der Personifikation des Schicksals, fest etabliert[279]. Schai, demotisch Psais, scheint als Schutzgott in der Spätzeit überaus populär gewesen zu sein. Häufig wird er mit der schützenden Schlangengöttin Renenutet assoziiert. Daher kann man durchaus eine „ägyptische Lesart" der alexandrinischen Stelen vertreten: Das Paar der Schlangen Agathos Daimon/Isis Thermutis lässt sich auch als Schai/Renenutet „lesen". Jan Quaegebeur schließt daraus, dass die Griechen im ägyptischen Genius ihren Agathos Daimon erkannt haben müssen, dessen Kult sich von da an „parallel zum Kult des Gottes Schai entwickelte"[280].

Eine Liste der auf ägyptischem Boden zu findenden griechischen Götter kann nicht erschöpfend sein. Es ist klar, dass die in Ägypten ansässigen Fremden alle Freiheit hatten, ihre lokalen Götter mitzubringen und zu ihren Ehren eine Kulteinrichtung zu gründen, mochte sie auch nur die bescheidene Gestalt einer Kapelle oder gar eines einfachen Altars haben. Und die Äußerung nichtoffizieller Frömmigkeitsformen ist uns oft nicht greifbar. Im Übrigen verfügen wir nur über wenige Belege, die uns sagen, wie weit die griechischen Kulte den alteingesessenen Ägyptern vertraut waren und von ihnen vollzogen wurden, während umgekehrt zahlreiche Zeugnisse der Verehrung für die ägyptischen Götter durch Leute griechisch-makedonischer Herkunft vorliegen. Die griechischen Götter galten vielleicht nicht als in das ägyptische Pantheon integriert, aber immerhin sind sie Teil der religiösen Landschaft Ägyptens seit der Eroberung, wenn nicht schon seit früherer Zeit.

In der römischen Epoche ändert sich die religiöse Landschaft gegenüber der Ptolemäerzeit kaum; doch im 2. Jahrhundert erscheint ein neuer Gott, Antinoos. Im Lauf des Sommers 130 n. Chr. unternimmt der Imperator Hadrian eine Reise nach Ägypten; eine Kreuzfahrt auf dem Nil führt ihn flussaufwärts bis nach Theben, dort macht er halt, um mehrere Monumente zu besichtigen, darunter auch die Memnon-Kolosse. Vielleicht geschieht es während dieser Kreuzfahrt oder im darauf folgenden Herbst, dass sein junger Günstling, der Bithynier Antinoos, im Nil ertrinkt[281]. Die Umstände dieses Ereignisses sind unklar. Man hat, freilich ohne überzeugende Beweise, gemeint, es könne sich um ein Selbstopfer des Antinoos gehandelt haben oder auch um einen von der Umgebung Hadrians ausgeheckten Mord, der einen lästig gewordenen kaiserlichen Favoriten ausschalten sollte; die Hypothese eines einfachen Unfalls, die die offizielle Version gewesen zu scheint, ist vielleicht doch die wahrscheinlichste. Wie dem auch sei, es könnte der Schmerz des Imperators um diesen Tod und der Wunsch, seinem Günstling eine Ehrung zu erweisen, gewesen sein, was ihn wenig später veranlasste, des Antinoos Erhebung in den Rang eines Gottes zu dekretieren und einen Kult zu seinen Ehren einzuführen. Für diese Divinisierung ließen sich durchaus ägyptische Vorläufer anführen: Zur Zeit des Augustus hatte man in Dendur in Nubien einen Tempel zu Ehren der Brüder Peteisis und Pihor errichtet, die wahrscheinlich beide im Nil

279 J. Quaegebeur, Le dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique, bes. 170–176.
280 Ebd., 176.
281 Zum Tod des Antinoos, zu seiner Vergöttlichung und zu dem Kult, der ihm erwiesen wurde, siehe: J. Beaujeu, La religion romaine à l'apogée de l'Empire, 242–257.

ertrunken waren[282]. Ein solcher Tod hätte es erlaubt, sein Opfer mit Osiris gleichzusetzen, der zwar nicht „ertränkt" worden, dessen Körper aber, nach einer von Plutarch wiedergegebenen Tradition, in den Fluss geworfen worden war[283]. Auf jeden Fall scheint es, dass den Ertrunkenen eine besondere Beachtung zuteil wurde; ihre Leichen galten als „etwas mehr als eines Menschen Leichnam" und durften, Herodot zufolge, nur durch die „Priester des Nilus" bestattet werden[284]. Zwischen 130 und 134 n. Chr. wird am Ostufer des Nils gegenüber von Hermupolis, nahe der Stelle, an der er ertrunken war, eine Stadt mit dem Namen des jungen Mannes gegründet: Antinoupolis. Zu seinen Ehren werden Tempel erbaut, natürlich zuerst in Antinoupolis, wahrscheinlich in Alexandria, sodann in einer ganzen Reihe von Städten der östlichen Provinzen des Römischen Reichs, insbesondere in Mantinea in Griechenland, und gleichzeitig werden Spiele zu seiner Ehre gegründet und seine Bilder in vielen Exemplaren einschließlich der Münzen verbreitet. In Rom, wo die Spuren seines Kultes nicht sehr zahlreich sind, scheint man ihn mit den ägyptischen Göttern assoziiert zu haben, und seine Bilder, Statuen und Reliefs, fanden sich an prominenter Stelle in der Hadriansvilla in Tivoli. Wie populär er in Ägypten selbst war, lässt sich nur schwer einschätzen, sieht man einmal ab von Antinoupolis, wo sein Kult sich mindestens bis zum Ende des 2. Jahrhunderts hat halten können; Klemens von Alexandrien erwähnt jedenfalls „die heiligen Nächte des Antinoos", die noch zu seiner Zeit begangen würden[285]. Doch das wichtigste Monument seiner Vergöttlichung ist der in Rom unweit der Porta maior entdeckte Obelisk, der sich heute auf dem Monte Pincio erhebt. Die Reliefs, die ihn schmücken, zeigen auf einer seiner Seiten Hadrian, auf den anderen Antinoos selbst in Gegenwart verschiedener Götter, Re-Harachte, Amun, Thot, und sind von Hieroglypheninschriften begleitet. Antinoos, *à l'égyptienne* dargestellt, wird als „der Osiris Antinoos, der Gerechtfertigte" bezeichnet. Die Texte evozieren die „geheimen Riten" der für ihn vorgenommenen Mumifizierung, den Tempel „aus schönem weißem Stein", zu seinen Ehren errichtet in der Stadt, die seinen Namen trägt, sowie ein Stadion, in dem die Sportwettkämpfe stattfinden. Erwähnt wird auch sein Grab „in den Gärten der Domäne des Fürsten" oder, in anderer Übersetzung, „in der ländlichen Domäne" des Fürsten, die man mit der Hadriansvilla identifizieren könnte, wobei aber auch andere „Gärten" nicht auszuschließen sind[286]; es ist denkbar, dass es sich dabei eher um ein Kenotaph handelte. Und vor allem seine göttliche Macht und der ihm erwiesene Kult werden in den Inschriften mit vollmundigen Worten gepriesen, von denen einige einen wohltätigen Gott beschwören, der, gemäß einem in der Spätzeit weit ver-

282 L. Kákosy, Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten. Der Terminus *hesy*, der die beiden Brüder bezeichnet, wird traditionell mit „ertrunken" übersetzt; allerdings ist auch eine andere Interpretation möglich, die eine Art rituelles Bad annimmt.

283 Ein Basrelief des Hadrianstors in Philae stellt die Mumie des Osiris auf dem Rücken eines Krokodils dar, das ihn, aus dem Wasser auftauchend, ans Ufer trägt.

284 Herodotos, Historiai, II, 90; dt. nach: Herodot, Neun Bücher zur Geschichte, 184.

285 Klemens von Alexandrien, Protreptikos (Mahnrede an die Heiden), IV, 49, 1.

286 J.-C. Grenier, L'Osiris Antinoos, 37–45.

breiteten Bild, die Menschen erhört; man kann sich natürlich fragen, ob sie irgendeiner Realität entsprechen.

> Er ist bekannt, weil er Gott geworden ist in den „abatons" [den heiligen Stätten] Ägyptens, und Kapellen sind ihm (dort) errichtet worden, in denen er angebetet wird wie ein Gott von den Propheten und Priestern von Ober- und Unterägypten und von den Einwohnern Ägyptens ebenso.
> […] Opfergaben werden auf seinen Altären niedergelegt, und die Opfer, die den Göttern gebühren, werden ihm dargebracht, jeden Tag […] werden ihm überreich Akte der Anbetung von jenen erwiesen, die erprobt sind in den Künsten Thots im Maß seiner Macht.
> Er geht von dem Ort, der ihm geweiht ist, hin zu vielen Heiligtümern auf der ganzen Erde, denn er hört das Gebet dessen, der ihn anruft, er spendet seine Fürsorge aus für den Kranken und Notleidenden, indem er Träume schickt, tut er sein Handeln kund unter den Menschen…[287]

Die Integration des Antinoos in die Welt der ägyptischen Götter ist wahrscheinlich sehr begrenzt geblieben, aber sein Fall ist das Zeugnis für eine Praxis, die sich in Ägypten in römischer Zeit entwickelt zu haben scheint, nämlich des Kultes für Menschen, die in den Rang von Göttern erhoben wurden, wie es etwa in Dendur mit Peteisis und Pihor oder in Aïn al-Labacha mit Piyris geschah[288]. Diese Praxis ist freilich sehr viel älter als die römische Zeit, wie wir am Beispiel Imhoteps sehen können[289].

Ein Sonderfall: Serapis

Die Ursprünge

Ein neuer Gott allerdings, dessen Kult sich ab dem Anfang des 3. Jahrhunderts entwickelt, wird voll in das religiöse Universum Ägyptens integriert: Serapis. Natürlich kann man sich fragen, in wieweit dieser Gott überhaupt „neu" ist. Verschiedene Traditionen geben Auskunft über seinen Ursprung. Die am weitesten verbreitete und kohärenteste erzählt einen Traum von Ptolemaios I. Soter, in dessen Verlauf er die „Riesenstatue" eines in Sinope, einer griechischen Kolonie am Schwarzen Meer, residierenden Gottes gesehen habe, „ohne ihn noch zu kennen oder ihn zuvor gesehen zu haben"; der habe ihm befohlen, sein Bild nach Alexandria zu schaffen[290]. Die Männer, die er nach vielen Schwierigkeiten nach Sinope schickte, stahlen schließlich die Statue und brachten sie nach Alexandria. Dort identifizierten die Berater des Königs, Timotheos der Eleusinier, der als Traumdeuter tätig war, und der Priester Manethon aus Sebennytos, die Statue als ein Bild Plutons, des griechischen Unterweltsgottes; damals habe man

287 Ebd., 34–35.
288 Adel Hussein, Le sanctuaire rupestre de Piyris à Ayn al-Labakha.
289 D. Wildung, Egyptian Saints; J. Quaegebeur, Les ‚saints' égyptiens préchrétiens, 127–143.
290 Plutarch, De Iside et Osiride, 361 F–362 E.

dem Gott den Namen Serapis gegeben, „den Namen des Pluton bei den Ägyptern". Den Bericht von dem Traum gibt auch Tacitus, der aber eine andere Version vorzieht, der zufolge die Statue unter Ptolemaios III. aus Seleukia in Syrien (oder vielleicht aus Memphis) herangebracht worden ist[291]. Klemens von Alexandrien, der den Traum nicht erwähnt, gibt divergierende Zeugnisse wieder: Die Statue sei Ptolemaios II. von den Leuten von Sinope oder von den Einwohnern von Seleukia geschenkt worden, denen er in einer Hungersnot aus Ägypten Korn geschickt habe[292]. Außerdem referiert er eine Tradition, nach der die Statue auf Befehl von König „Sesostris" in Ägypten selbst von einem Bildhauer namens Bryaxis – „nicht dem Athener, sondern von einem anderen Mann desselben Namens" – hergestellt worden sei. Diese Berichte werfen durch ihre Divergenzen eine ganze Reihe von Problemen auf.

Das erste ist chronologischer Art. Eine späte Tradition behauptet, Alexander selbst habe nach einem Orakeltraum seinem Architekten Parmenion den Auftrag erteilt, in der soeben von ihm gegründeten Stadt auf den Ruinen des alten Heiligtums, in denen man die Holzstatue eines thronenden, mit der Hand ein vielgestaltiges Tier liebkosenden Gottes gefunden hatte, einen Tempel zu Ehren des Serapis zu bauen[293]. Diese Einzelheiten, in denen sich das kanonisch gewordene Bild des Serapis spiegelt, sowie das Motiv des Traums lassen daran denken, dass hier eine späte Bearbeitung der Legende vorliegt. Alexander hat zwar bei seiner ersten Reise nach Memphis „ein Opfer für die Götter und insbesondere für Apis" vollzogen, aber nichts bringt ihn speziell mit Serapis in Verbindung[294]. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Einführung des Serapis in Alexandria einem der ersten Lagiden, und zwar eher Ptolemaios I. als Ptolemaios II., zu verdanken ist. Allerdings berichtet Tacitus – dem zufolge Ptolemaios Soter den Serapis eingeführt hat –, es habe an der Stelle, wo die von Sinope herangeschaffte Statue aufgestellt worden sei, das heißt in dem Stadtviertel mit Namen Rhakotis, bereits „ein einst dem Serapis und der Isis geweihtes Heiligtum" gegeben. Man könnte annehmen, dass der mit Isis assoziierte Gott ein ägyptischer Gott war, nämlich Osiris oder Osor-Apis. Doch dass an dieser Stelle einst ein Tempel gestanden sein soll, wirkt überraschend, umso mehr als nicht sicher ist, dass es dort vor der Gründung der neuen Stadt überhaupt eine ägyptische Niederlassung gegeben hat. Der Name Rhakotis, der traditionell als der Name des „ägyptischen Dorfs" gilt, das der Vorläufer von Alexandria gewesen sein soll, ist neuerdings als ein genereller Terminus für „Baustelle" interpretiert worden – es könnte sich dabei um eine etwas ironische Benennung handeln, die die Ägypter benutzten, um die im Bau befindliche Hauptstadt zu kennzeichnen[295].

Auch der Name des Gottes hat Stoff zu langen Diskussionen geliefert; zu seiner Erklärung wurden verschiedene, zumeist sehr phantasievolle Etymologien in Anspruch genommen. Doch schon Plutarch behauptete zu Recht, der Name sei ägyptischen Ursprungs. Bei ihm lesen wir: „Die meisten Priester indes sagen, dass Osiris und Apis

291 Tacitus, Historiae, IV, 84.
292 Klemens von Alexandrien, Protreptikos, IV, 48, 1–6.
293 Pseudo-Kallisthenes, Der Alexanderroman, II, 33.
294 Arrianos, Alexandreia, III, 1, 4.
295 M. Chauveau, L'Égypte au temps de Cléopâtre, 77–78.

in eins verflochten sind, indem sie uns zur Erklärung belehren, dass man den Apis für das körperhafte Bild (*emmorphos eikon*) der Seele (*psyche*) des Osiris halten müsse“[296] – man könnte in ägyptischer theologischer Sprache vielleicht auch übersetzen: „Apis ist der *Ba* des Osiris“. Der Name *Serapis* ist in Wirklichkeit die griechische Umschrift des ägyptischen Namens *Osor-Hapi*, des Namens einer Gottheit, die in Memphis in der Spätzeit verehrt wurde und keine andere ist als der tote, wie jeder Verstorbenen in der damaligen Zeit zu „einem Osiris“ gewordene Apisstier. Der Kult dieses toten Apis wurde seit dem Neuen Reich im ägyptischen Milieu praktiziert, wie die großen „Katakomben“ von Saqqara mit ihren gewaltigen Sarkophagen und ihren zahlreichen Stelen zeigen[297]. Auch bei den schon vor der Eroberung in Memphis niedergelassenen Griechen stand er in Ehren; sein Name erscheint in seiner ältesten griechischen Form, *Oserapis*, im „Eid der Artemisia“ gegen Ende des 4. Jahrhunderts[298]. Es ist also der Name eines (außerhalb von Memphis nur wenig bekannten) ägyptischen Gottes, der einem „aus Sinope gekommenen“ Gott verliehen worden ist.

Was aber soll in der Geschichte die Stadt Sinope, die keine besondere Verbindung zu Ägypten hatte und keinen speziellen Pluton-Kult kannte? Man hat angenommen, das Toponym *Sinopion* habe möglicherweise eine ägyptische Lokalität bezeichnet, in dem Fall einen Hügel in der Nähe von Memphis; oder vielleicht handelt es sich auch um ein etymologisches Phantasieprodukt, geboren aus einer Verwechslung zwischen dem ägyptischen Namen des „Sitzes des Apis“ und dem griechischen Namen Sinope. Eines gilt in jedem Fall: Wenn man dem Gott eine griechische Stadt als Ursprung zuwies, konnte das auch eine Rechtfertigung für das Bild sein, das man für ihn gewählt hatte.

Das schwierigste Problem ist tatsächlich das ebendieses Bildes. Der dem Ptolemaios erschienene Gott soll bei seiner Ankunft in Alexandrien als der griechische Pluton identifiziert worden sein, weil er nämlich den Höllenhund Kerberos und eine Schlange bei sich hatte; er soll ausgesehen haben wie ein bärtiger Greis, sitzend, den Kerberos zu seinen Füßen, ganz wie in den traditionellen griechischen Darstellungen des Hades-Pluton. Nun ist aber das Bild des Gottes Osor-Hapi von Memphis, so wie es auf Stelen und Basreliefs erscheint, das eines mumifizierten oder nicht mumifizierten Mannes mit Stierhaupt, das zwischen seinen Hörnern, überragt von zwei Federn, die Sonnenscheibe trägt. Man sieht nicht so recht, wie die Berater des Ptolemaios mit diesem partiell tiergestaltigen Bild jenes eines rein menschengestaltigen Gottes identifizieren konnten, dessen Aussehen zweifellos mit dem der klassischen griechischen Götter

296 Plutarch, De Iside et Osiride, 362 C-D; dt. nach: Plutarchus, Über Isis und Osiris, Bd. 1: Die Sage, übers. u. komm. von Th. Hopfner, Unveränd. reprograf. Nachdr. der Ausg. Prag 1940, Darmstadt 1967, 15.

297 J. Vercoutter, Textes biographiques du Sérapéum de Memphis. Zur Mumifizierung und Bestattung des Apis siehe R. L. Vos, The Apis Embalming Rituel.

298 UPZ I, 1; oben, S. 126, Anm. 214.

Zeus, Asklepios oder Hades vergleichbar war, das dann zum kanonischen Bild des Serapis geworden ist[299].

Die Berichte über den Ursprung des Serapis weisen zwar viele Ungereimtheiten auf, wir können aber trotzdem einige wesentliche Daten daraus festhalten[300]. Der Gott, der seit dem Beginn des 3. Jahrhunderts v. Chr. in den Papyri und Inschriften Ägyptens unter diesem Namen erscheint, ist nicht eigentlich eine „Neuschöpfung". In Wirklichkeit erhält eine alte Gottheit, die schon den in dieser Gegend ansässigen Griechen bekannt war, damals ein neues, rein griechisches Bild und einen neuen Namen in der hellenisierten Form seines ägyptischen Namens. Wir können uns freilich fragen, ob man durch die Veränderung des Bildes eines Gottes nicht auch dessen Wesen verändert hat und aus welcher Motivation diese Veränderung erfolgte.

Die Erzählung vom Traum des Ptolemaios und von der Erscheinung der Götterstatue aus Sinope könnte durchaus eine fromme Fiktion sein, die mehr oder weniger verschleiert, was eine ganz bewusste Aktion von Theologen aus der Umgebung des Ptolemaios I. war. Dennoch muss diese Erzählung wohl als die offizielle Version von der Ankunft des Serapis in Alexandria aufgenommen worden sein. In der Folge erwähnt eine ganze Reihe von Dokumenten über die Gründung von Kultstätten zu seinen Ehren als ein wesentliches Element sein Erscheinen im Traum: Der Gott selbst gibt so seinen Willen kund. Auf Delos wird die Errichtung des ersten Serapeums im 3. Jahrhundert v. Chr. einem Befehl des Gottes zugeschrieben, den ein aus Memphis gebürtiger und auf Delos ansässiger Ägypter in einem Traum empfangen habe[301]. Die Erzählung vom Traum des Ptolemaios war ein Verfahren, die „Erschaffung" des Serapis und später den Bau seiner Tempel zu legitimieren, indem man sie auf eine unbestreitbare göttliche Autorität gründete; aber natürlich zweifelte auch seinerzeit niemand daran, dass die Götter, im Traum oder im Wachzustand, den Menschen erscheinen können, um ihnen ihren Willen kundzutun oder auf ihre Fragen zu antworten[302]. Die Erscheinung eines Gottes im Traum war bereits in der Pharaonenzeit bemüht worden, um eine vom König getroffene religiöse oder politische Entscheidung zu rechtfertigen[303].

Ob die Initiative zur „Erschaffung" bei den Beratern des Königs oder beim König selbst liegt, ist eine ungelöste Frage; wir können allerdings annehmen, dass es eine königliche Intervention gab: Der Serapiskult ist von vornherein ein offizieller, vom Staat übernommener Kult; der Gott steht offensichtlich der Macht sehr nahe.

299 Zu den Bildern des Serapis: W. Hornbostel, Serapis. Eine neuere Zusammenfassung der Probleme um Serapis und sein Bild findet sich bei M. Malaise, Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques, 128–139.

300 Zu diesen Berichten siehe Ph. Borgeaud/Y. Volokhine, La formation de la légende de Serapis: une approche transculturelle.

301 H. Engelmann, Die delische Serapisaretalogie.

302 Unten, VI. Kapitel, S. 435–440.

303 Oben, II. Kapitel, S. 81 f.

Bilder und Funktionen des Serapis

Das Bild des Gottes, das ja angeblich aus einer griechischen Stadt herangebracht wurde, ist das eines griechischen Gottes. Die älteste Statue, die in dem ersten in Alexandria erbauten Serapis-Tempel aufgestellt gewesen sein muss, ist nicht erhalten. Es gibt keine Darstellung des Gottes aus diesem Tempel mehr, der mehrmals umgebaut wurde, 181 n. Chr. abgebrannt ist, wieder aufgebaut und dann 392/393 n. Chr. von den Christen Alexandrias unter Führung des militanten Bischofs Theophilos systematisch zerstört worden ist; damals muss er neben der Kultstatue zahlreiche Votivbilder enthalten haben. Eine knappe Beschreibung der Kultstatue gibt der Kirchenschriftsteller Rufinus von Aquileia, der zu Beginn des 5. Jahrhunderts die wenige Jahre zuvor erfolgte Zerstörung des Serapeums beschreibt[304]. Die Statue des „erschlafften Greises“ (*senex veternosus*), der auf einem Thron sitzt und den *kalathos* als Kopfschmuck trägt, war „so groß, dass seine rechte Flanke die eine und seine linke die andere Mauer streifte; diese bizarre Statue (*monstrum*) war, wie es heißt, aus allen Sorten von Holz und Metallen gemacht“[305]. Aber da das Holz, geschwärzt vom Rauch, etwas wurmstichig war, wurde das Standbild zerhackt, und die Stücke wurden verbrannt. Tatsächlich sind uns nur sehr wenige Darstellungen aus der hellenistischen Zeit erhalten geblieben, mit Ausnahme von Münzen aus der Regierungszeit Ptolemaios’ IV. (217 v. Chr.), auf deren Rückseite Serapis und Isis im Profil abgebildet sind, wie es mit den Königspaaren zu geschehen pflegte. Eine aus Sykomorenholz gefertigte, beschädigte, aber sehr qualitätvolle Statue des thronenden Serapis aus Theadelphia datiert möglicherweise aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. Aus der römischen Zeit jedoch geben uns zahllose bildliche Darstellungen eine ziemlich vollständige Vorstellung von seinem offiziellen Bild. Auf den meisten von ihnen sitzt der Gott *in maiestate*, nach griechischer Art in Tunika und Mantel gekleidet, Sandalen an den Füßen, ein Zepter in der Hand; sein Kopf ist bärtig, das Haar gelockt, der Gesichtsausdruck häufig streng. So gleicht er einem Zeus oder Asklepios, ist aber identifizierbar anhand seiner Krone, des *kalathos*, das heißt des Scheffels oder Getreidemaßes, das manchmal mit einem Olivenzweig geschmückt ist. Auf manchen Abbildungen trägt er nicht den *kalathos*, sondern die *atef*-Krone des Osiris; dieselbe Krone erscheint auf den ältesten, sicher datierten Darstellungen des Gottes, den Tetradrachmen Ptolemaios’ IV. Oft hat Serapis den Hund Kerberos bei sich, der seine Identifikation mit Pluton bestätigt. Er kann aber auch in Begleitung des jungen Harpokrates sein und ein Füllhorn tragen. Ein anderer Typus ist der des stehenden, auf sein Zepter gestützten Serapis; sie ist aber weniger häufig als die des thronenden Gottes. Das kanonische Bild ist vielleicht nicht von Anfang an fixiert worden;

304 Rufinus, Historia Ecclesiastica, II, 23; J. P. Migne, Patrologie Latina, Bd. 21, 531. F. Thélamon, Païens et chrétiens au IVe siècle, 173 f.

305 Rufinus, Historia Ecclesiastica, II, 23; dt. aus: J. P. Migne, Patrologie Latina, Bd. 21, 530. Dasselbe Detail findet sich auch in der Beschreibung der Statue bei Klemens von Alexandrien, Protreptikos, IV, 48, 5–6.

es gibt Varianten, die chronologische Kriterien liefern können, wie zum Beispiel den Haarwuchs auf der Stirn, die aber die wesentlichen Züge nicht modifizieren[306].

Serapis ist zumeist menschengestaltig. In der Kaiserzeit jedoch stellt man ihn mit dem Aussehen einer bärtigen, mit dem *pschent* gekrönten Schlange oder zuweilen mit seinem vom *kalathos* gekrönten Menschenhaupt dar[307]. Er scheint in dieser Form mit Agathos Daimon, dem „Guten Geist" und Beschützer Alexandrias, gleichgesetzt worden zu sein; dieses Bild ist im imperialen Münzschlag Alexandrias und auf Stelen, auf denen er oft mit Isis-Thermutis in Kobragestalt assoziiert wird, relativ häufig anzutreffen[308]. Außerdem konnte Serapis, insofern er mit dem Stiergott von Memphis in Verbindung stand, in Rindergestalt gesehen werden, wie eine Entdeckung zeigt, die vor einigen Jahren in Dusch (in der Oase Charga) im dortigen Haupttempel (errichtet zwischen der Regierung Domitians und der Hadrians) gemacht wurde. Im „Schatz" des Tempels lag in einer Cachette, die sie vor den Dieben (nicht aber vor den Archäologen) geschützt hatte, eine Krone aus Gold, geschmückt mit dem ganz klassischen und menschengestaltigen Bildnis des thronenden Serapis, begleitet von Harpokrates, aber auch von zahlreichen Exvotos, die ebenfalls aus Gold sind und das Bild des Apisstiers zeigen, während andere die Büsten von Serapis und Isis aufweisen[309]. Im Übrigen ist, laut der monumentalen griechischen Inschrift auf dem Eingangstor, dem Pylon, dieser letztere unter Hadrian dem Serapis geweiht worden, der Tempel jedoch war früher zu Ehren von Osiris und Isis errichtet worden, und diese beiden sind es auch, die die Basreliefs und die Hieroglyphentexte an den Wänden darstellen und anrufen. Ein und dieselbe Gottheit konnte in sehr unterschiedlichen – menschlichen wie tierischen – Gestalten erkannt werden, und dies scheint sowohl auf Serapis zuzutreffen als auch auf echt ägyptische Götter wie Hathor oder Thot.

Das Wesen und die Funktion des neuen Gottes treten ziemlich deutlich durch Bilder und Texte zutage, die ihm gewidmet sind. Er ist zunächst einmal ein Gott der Toten, gemäß seinem Ursprung und seiner Ikonographie, in der sein Akolyth, der „Höllenhund" Kerberos, ein wichtiges (wenn auch oft fehlendes) Element bildet. Es ist aber nicht sicher, dass dieser Aspekt in den Kultpraktiken bereits entwickelt war, außer vielleicht in Memphis, wo er mehr oder weniger mit seinem ägyptischen Vorläufer Osor-Hapi zusammenfließt; seine Beziehung zu Osiris scheint uneindeutig. Ptolemaios III., der das neue Serapeum in Alexandria auf den Grundmauern eines ersten, wahrscheinlich kleineren Gebäudes errichten ließ[310], hat auch in Kanopos einen Tempel gestiftet,

306 W. Hornbostel, Serapis; vgl. auch J. Stambaugh, Serapis under the early Ptolemies, 14–26.

307 Vgl. ein schönes Beispiel aus Terrakottaguss von unterägyptischer Herkunft: F. Dunand, Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte, Nr. 460, S. 169–170.

308 Oben, S. 134; zu diesen Bildern: F. Dunand, Les représentations de l'Agathodémon, 9–48; M. Pietrzykowski, Serapis-Agathodaimon.

309 M. Reddé, Le trésor de Douch (oasis de Kharga).

310 Während der Ausgrabung des Serapeums hat man die Gründungsplaketten Ptolemaios' III. aus Gold, Silber oder anderem Material gefunden; A. Rowe, Discovery of the Famous Temple and Enclosure of Serapis at Alexandria, S. 5–13, Taf. I–II.

diesmal aber dem Osiris[311]. Etwas später weihen die Mitglieder eines Kultvereins (*thiasitai*) in Taposiris Parva den „Osoros, Serapis, Isis, Anubis und allen anderen Göttern und Göttinnen“[312] einen mit Lorbeer umkränzten Altar; die Formel könnte aber auch so zu übersetzen sein: „Osoros, der auch Serapis ist (*Osorôi te kai Serapidi kai Isidi*)“; wir wissen daher nicht, ob sie eine Differenzierung zwischen Osoros (Osiris) und Serapis ausdrückt. Der Gott der Toten schlechthin aber bleibt in der Ptolemäerzeit, in griechischer und römischer Zeit wie auch früher schon Osiris, ganz gleich welches Milieu man betrachtet. Im gemalten Grabdekor, im Dekor der Sarkophage und Kartonagen ist er allgegenwärtig in seiner traditionellen Gestalt, in der Welt der Toten thronend, der Herzenswägung beiwohnend, den „gerechtfertigten“ Verstorbenen empfangend. Im imaginären Reich des Jenseits, das sich seit dem Neuen Reich nur wenig verändert zu haben scheint, hat Serapis den Osiris offenkundig nicht ersetzt.

Hingegen fungiert er nach Osiris als Gott der agrarischen Fruchtbarkeit: Der *kalathos*, seine Krone, ist ein Getreidemaß; er kann dargestellt werden ein Füllhorn haltend und sogar mit Kornähren, die aus seinem Körper sprießen, wie es auch bei manchen Bildern des Osiris der Fall ist[313]. Bauern fragen ihn um Rat, um zu erfahren, ob sie einen Acker einsäen sollen[314]. In der römischen Zeit tritt er auf der Rückseite der imperialen Münzen von Alexandria als Garant der Ernteerträge und damit der Versorgung von Rom auf.

Während die doppelte Funktion für Bestattung und Landwirtschaft schon Osiris kennzeichnete, trifft dies für die Heilungsfunktion nicht zu; die aber ist ein Hauptaspekt des Serapis. In der Pharaonenzeit konnte die Heilungsmacht von verschiedenen Göttern ohne besondere Spezialisierung ausgeübt werden, und das gilt auch noch für die Ptolemäerzeit und die römische Zeit. Serapis aber behauptet sich seit Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr. als Heilgott. Der Philosoph und Rhetor Demetrios von Phaleron, der sich nach Unruhen in Athen zu Ptolemaios Soter geflüchtete hatte, hatte selbst bei Serapis Gnade gefunden und danach ein Werk in fünf Büchern verfasst, das von dem Gott bewirkte wunderbare Heilungen berichtet[315]. In seinem Heiligtum von Kanopos bei Alexandria praktizierte man die heilende Inkubation, den Tempelschlaf: Der Gläubige verbrachte die Nacht im Serapeum, um eine Vision oder ein Orakel des Gottes zu erhalten, die beide von einem Traumdeuter entziffert werden mussten, das Wunder wurde im Archiv des Tempels „registriert“. Jahrhunderte später wurde die Pra-

311 Von diesem Tempel sind keine Überreste erhalten, aber im 19. Jahrhundert ist *in situ* eine Gründungstafel entdeckt worden; vgl. OGIS 60.

312 OGIS 97 (Zeit Ptolemaios’ V., wahrscheinlich 193 v. Chr.).

313 Eine Terrakottagussform zur Herstellung eines Medaillons im Museum von Alexandria (Kaiserzeit) zeigt Serapis, der mit einer Schlange auf einer *kline* liegt und anscheinend Ähren erblühen lässt; den Osiris sieht man auf einem Grabpapyrus aus dem Musée du Louvre liegend, während Kornähren aus seinem Körper sprießen.

314 J. Schwartz, Les Archives de Serapion et de ses fils, Nr. 83a.

315 Diogenes Laertios, Peri biōn, dogmatōn kai apophthegmatōn tōn en philosophia eudokimōsantōn [Leben und Meinungen berühmter Philosophen] V, erwähnt Hymnen, die Demetrios zu Ehren des Serapis komponiert habe und „die man heute noch singt“ (Diogenes Laertios schrieb wahrscheinlich im 3. Jahrhundert n. Chr.); Artemidoros, Oneirokritika, II, 44.

xis der heilenden Inkubation in Kanopos im Heiligtum der heiligen Märtyrer Kyros und Johannes noch immer geübt[316]. Dieselbe Praxis war im Serapeum von Memphis in Geltung, wo man die Stele eines Traumdeuters gefunden hat, der seine Funktion „auf Befehl des Gottes“ wahrnahm[317]. Diese Technik mag den Heiligtümern des Asklepios entlehnt sein, wo die Heilung durch Inkubation seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. weit verbreitet war, wie das Archiv des Asklepieions von Epidauros zeigt[318]. In den Privatbriefen werden häufig Gebete oder Danksagungen an Serapis für eine gewährte Heilung erwähnt. Die magisch-religiöse Medizin war damals in Ägypten weit verbreitet – parallel zur „gelehrten“ hippokratischen Medizin, wie man sie in Alexandria und in den großen griechischen Städten praktizierte. Eine strenge Trennung zwischen zwei Formen von Medizin scheint es im ägyptischen Milieu aber nicht gegeben zu haben, da die Ärzte in der Regel zur „Welt der Tempel“ gehörten; die Vorschriften, die in den medizinischen Papyri gemacht werden, können durchaus magisch-religiöse Beschwörungsformeln, ja sogar Exorzismen enthalten[319].

Serapis erscheint schließlich von Anfang an als ein eng mit der königlichen Funktion verbundener Gott. Während des gesamten 3. Jahrhunderts und auch noch später bekunden die Lagiden ein konstantes Interesse für ihn; Ptolemaios III. baut in Alexandria ein neues, großes Serapeum; Ptolemaios IV. lässt das Bild von Serapis und Isis auf seine Münzen prägen. In der Tat ist Serapis sehr früh schon an Isis angenähert worden, und dieses neue Götterpaar wird in Gebeten, in Weihinschriften und selbst in den offiziellen Eidesformeln häufig mit dem Herrscherpaar assoziiert. Die Gunst des Serapis zu gewinnen gilt als Mittel, sich der Gunst des Königs zu versichern, wie sich aus einem an den Minister Apollonios gerichteten Schreiben ersehen lässt[320]. Serapis ist der Beschützer der neuen Dynastie und vielleicht auch der neuen Hauptstadt. Noch in der Kaiserzeit wird der von den Legionen Ägyptens zum Imperator ausgerufene Vespasian in seinem Tempel in Alexandria Serapis um Garantien für die Stabilität seiner Macht bitten[321].

Wozu ein „neuer Gott“?

Die Einführung eines neuen Gottes und eines neuen Kultes in den Jahren, die auf die makedonische Eroberung Ägyptens folgen, wirft ein Problem auf. Ägypten besaß ein reichhaltiges Pantheon, mit dem die Griechen schon seit Langem vertraut waren, wie das Zeugnis Herodots belegt, und die neuen Immigranten brachten sehr oft ihre Göt-

316 Sophronius von Jerusalem, Miracula sanctorum Cyri et Iohannis; Miracles des saints Cyr et Jean (BHG I 477–479), übers. und komm. von J. Gascou.

317 Die Stele wird aufbewahrt im Museum von Kairo; D. J. Thompson, Memphis under the Ptolemies, Taf. VII.

318 E. J. Edelstein/L. Edelstein, Asclepius, 221–237.

319 F. Dunand, La guérison dans les temples.

320 Papyrus Cairo Zen. 59034.

321 Sueton, Leben der Caesaren, Vespasian, 7.

ter und Kulte mit[322]. Da stellt sich die Frage nach den Motivationen, die die ersten Lagiden dazu veranlasst haben, einen Gott zu fördern, dessen Name zwar hellenisiert, aber doch ägyptisch war, dessen Bilder griechisch waren und dessen Funktionen gleichzeitig denen eines ägyptischen Gottes, nämlich des Osiris, und denen eines griechischen Gottes, nämlich des Asklepios, ähnelten.

Eine verbreitete These führt die „Erschaffung" des Serapis auf den Willen der Lagiden zurück, ihre Untertanen um eine Göttergestalt zu sammeln, die beiden Religionen einzelne Züge entlieh; damit hätten sie die Verschmelzung heterogener Ethnien voranbringen wollen. Nichts weist jedoch darauf hin, dass die ersten Lagiden eine Verschmelzung der Bevölkerungsgruppen, ein ethnisches Mischmasch im Sinn gehabt hätten. Sicher haben sie die Ägypter seit dem Beginn des 3. Jahrhunderts in ihr Regierungssystem und auch in Kommandofunktionen integriert. Das setzte die Beherrschung der Sprache und die Kenntnis der Bräuche der Griechen voraus, beides aber hatten die Ägypter allem Anschein nach schon lange erworben[323]. Allerdings hat sich im 3. Jahrhunderts ein Sonderstatus der Griechen entwickelt, die sich neben ihrer führenden Rolle in manchen Bereichen, insbesondere in den Streitkräften und in der Finanzwelt, auch steuerlicher und rechtlicher Privilegien erfreuen: Ihr Steuersatz ist reduziert, sie haben ihre eigene Rechtsprechung. Es stellt sich die Frage, ob das Mischehenverbot, das ein Bestandteil der Charta von Naukratis war, auch in den anderen „griechischen Städten" Ägyptens, Alexandria und Ptolemais, angewandt wurde[324]. Seit dem 3. Jahrhundert haben wir jedenfalls Beispiele von Mischehen, auch in Kreisen der politischen Macht[325]. Es wird jedoch noch ein gutes Jahrhundert dauern, bis die Ägypter infolge der Verlangsamung, ja des Erliegens der griechischen Einwanderung massenhaft in alle Dienststufen der Verwaltung und der Armee Eingang finden. Wir können zwar annehmen, dass die Lagiden in der ersten Phase der Eroberung dazu neigten, sich auf die Griechen zu stützen und folglich deren privilegierte Stellung zu erhalten, es ist aber unwahrscheinlich, dass sie ihre Annäherung an die Ägypter auf religiöser Ebene zu fördern versucht hätten. Die Schaffung des Serapis lässt sich anders erklären.

Serapis und Isis scheinen sehr eng mit dem Königspaar verbunden. Die Lagiden rühmten sich, wie viele Herrscherfamilien in der griechischen Welt, göttlicher Ahnen, nämlich des Herakles und des Dionysos[326]. Diese doppelte Herkunft war an sich schon ein komplettes Programm; Leute mit dieser Abstammung stellten sich unter das Zeichen des Wagemuts und der Großtaten einerseits und des Reichtums und „guten Lebens" (*tryphe*) andererseits. Die Lagiden verfügten zwar über berühmte Ahnen, dennoch mochten sie, die in einem wenn auch auf relativ friedlichem Wege, so doch „mit der Lanze eroberten" Land einen Staat und eine Dynastie gegründet hatten, durchaus

322 Oben, S. 183–200.

323 Herodotos, Historiai, II, 154, über das von Psammetich geschaffene Dolmetscherkorps.

324 Zur Mischehenfrage siehe J. Mélèze-Modrzejewski, Un aspect du ‚couple interdit' dans l'Antiquité.

325 Vgl. den hohen Beamten Senu unter Ptolemaios II., desen Vater, Jason, ebenfalls Grieche und dessen Mutter Pimy Ägypterin war; Ph. Derchain, Les impondérables de l'hellénisation, 23–24 und 45; sowie oben, S. 105.

326 Oben, S. 191.

das Bedürfnis nach einer weniger spezifisch griechischen und mehr in ihrem neuen Land verwurzelten göttlichen Patronage empfinden. Nun hatte aber Serapis, ungeachtet seines griechischen Erscheinungsbildes, unstreitig ägyptische Wurzeln; dieser Doppelaspekt erlaubte ihm zweifellos besser als einem rein griechischen Gott, die Rolle als Schutzpatron und Garant der Macht zu spielen.

Andererseits hatte die neue Hauptstadt Alexandria keinen Stadtgott; wir wissen nicht, welche Absichten ihr Gründer in dieser Hinsicht hatte. Für die Griechen geht nun aber eine Stadtgründung nicht ohne Kultgründung an[327]. Die Einwohner griechischer Herkunft hatten ihre griechischen Kulte, von denen wir nicht wissen, ob sie auf offizielle Weisung oder auf Privatinitiative gegründet worden waren. Die ägyptischen Einwohner müssen ihre eigenen Kulte gehabt haben. Serapis aber, der neue Gott, verkörpert die neue Stadt. Das *Töpferorakel*, ein scharf antigriechischer Text, wirft in seinen Verwünschungen gegen die „unlängst erbaute Stadt, die Stadt am Meer (Alexandria)", dieser vor, sie fabriziere „Götter aus neuem Metall, ein Bild, das ihm eigen ist"[328]: zweifellos das des Serapis, von dessen Kultstatue es heißt, sie sei aus Metall und Edelsteinen aller Art gemacht[329]. Mit Isis und dem Kindgott Harpokrates bildet Serapis vom 3. Jahrhundert v. Chr. an die alexandrinische Triade schlechthin, deren Bild sich auch außerhalb Ägyptens verbreitet. Als dynastischer Gott und Garant der Lagidenmacht ist er wahrscheinlich auch ein *theos polieus*, der Schutzgott der Stadt Alexandria[330].

Dieser anscheinend so griechische Gott scheint in einer frühen Zeit tatsächlich vor allem im griechischen Milieu unter die Leute gekommen zu sein; die meisten Widmungen, die an ihn gerichtet sind, stammen von Einwohnern Alexandrias, wenn nicht aus der Entourage des Königs, die zu seinen Ehren erbauten Tempel stehen in Städten mit griechischer Bevölkerung: Alexandria, Kanopos, Philadelphia im Fajjum… Ein Sonderfall ist das Serapeum von Memphis, das nachweislich genauso von Griechen wie von Ägyptern aufgesucht wird[331]; aber hier konnte man unter dem Erscheinungsbild des „neuen" Gottes zweifellos den alten ägyptischen Gott Osor-Hapi entdecken. Wir besitzen wenig Information über das Wesen des Serapiskults. Die Darstellung auf Münzen aus seinem Tempel in Alexandria zeigt einen griechischen Tempel mit Dreieckgiebel und Säulenportikus; auf einigen von ihnen ist das Bild des Gottes in der Toreinfassung zu sehen. Wir können also annehmen, dass gemäß dem Brauch der griechischen Tempel die Statue des Gottes für alle sichtbar im Inneren der Cella auf einem Podest stand und dass der Kult im Wesentlichen in Opfern und Libationen bestand, die zudem in zahlreichen Texten erwähnt werden und die auf einem Altar unter freiem Himmel am Fuße der Rampen, über die man in den Tempel gelangte, dargebracht wurden.

327 Zur Bedeutsamkeit der Kulte am Anfang einer Gründung von Städten siehe F. de Polignac, La naissance de la cité grecque.

328 Zu diesem Text siehe L. Koenen, Die Prophezeiungen des „Töpfers"; F. Dunand, L'oracle du Potier, 41–67.

329 Klemens von Alexandrien, Protreptikos, IV, 48, 5–6.

330 Auch wenn das Epitheton *polieus* ihm vielleicht nicht vor der Kaiserzeit zugelegt wurde; P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria, 252.

331 Unten, S. 194.

Diese Anlage finden wir im kleinen Serapeum von Luxor, das zur Kaiserzeit erbaut worden ist[332]. Es kann sich also nicht um einen Kult nach ägyptischer Art handeln, der an ein unsichtbares, in seinem Tabernakel ganz hinten im Sanktuar eingeschlossenes Bild gerichtet ist. Jedoch scheint das ägyptische Ritual der „Vereinigung mit der Sonnenscheibe", dessen Zweck es ist, die Kultstatue mit neuer Energie aufzuladen, indem man sie den Strahlen der Sonne aussetzt, einem spätzeitlichen Text zufolge im Serapeum von Alexandria vollzogen worden zu sein[333]. Zahlreiche Lampen aus der Kaiserzeit haben als Dekor das Motiv des Kusses des Helios für Serapis, das dieselbe Idee ausdrückt, allerdings in der Sprache griechischer Ikonographie.

Mehr und mehr wird der Serapiskult in der *chora* heimisch, wo er eine stürmische Entwicklung durchmacht, allerdings nicht vor der Kaiserzeit. Ziemlich häufig wird der Gott in den frommen Formeln der Privatbriefe genannt; zahlreiche Privatleute, Männer wie Frauen, tragen Namen, die aus dem seinen abgeleitet sind, theophore Namen vom Typ Serapion, Serapias, Serapiodoros, Serapammon. Das Bild des Gottes ziert zahlreiche Gegenstände des privaten oder votivlichen Gebrauchs: Medaillons, Becher, Statuen aus Terrakottaguss oder Bronze, Schmuckstücke. Die einen sind wohl in den Häusern aufbewahrt worden, andere wurden in den Tempeln niedergelegt, wie die Exvotos mit dem Bild von Serapis und Apis, die man im „Schatz" von Dusch entdeckt hat[334]. Dieses Bild konnte auch auf Holztafeln gemalt sein, von denen man nicht immer weiß, ob sie von Privatleuten oder in Tempeln benutzt wurden. Das gilt etwa für ein sehr schönes „Porträt" des Serapis, wahrscheinlich aus der Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. datierend, das zusammen mit einer anderen, mit dem Bild der Isis bemalten Tafel als Türflügel einer kleine Kapelle gedient haben dürfte[335]. Es ist stets das kanonische Bild, das Bild des Gottes *in maiestate*; er trägt den mit Olivenblättern geschmückten *kalathos* auf seinem üppigen gelockten Haar. Wie weit diese Darstellungen verbreitet waren, erfahren wir aus einem Text Rufins, dem zufolge es in der Zeit der Verfolgung der „heidnischen" Kulte in den letzten Jahren des 4. Jahrhunderts n. Chr. in Alexandria in jedem Haus Serapisbüsten an den Wänden, in den Eingängen, an den Tür- und Fensterpfosten gab; alle diese Bilder aber, schreibt er, wurden von den Christen systematisch abgerissen oder vernichtet.

Parallel zu dieser „volkstümlichen" Verbreitung des Serapis stellen wir eine Ausbreitung seines offiziellen Bildes fest. Er erscheint auf den kaiserlichen Münzen von Alexandria, wo er den Wohlstand verkörpert, den das Land der guten Regierung der Imperatoren, vor allem Hadrians, des Ägyptophilen, verdankt; Münzen erinnern an die Ägyptenreise Hadrians, indem sie das kaiserliche Paar mit dem Götterpaar Serapis

332 J.-C. Golvin/S. Abd el-Ḥamid/G. Wagner/F. Dunand, Le petit Serapeum romain de Louqsor, 115–154.

333 Rufinus, Historia ecclesiastica, II, 23; er schreibt am Anfang des 5. Jahrhunderts n. Chr., als das Serapeum gerade von den Christen zerstört worden ist.

334 Oben, S. 205.

335 Im Getty Museum in Malibu; seine Herkunft ist unbekannt (Fajjum?). D. L. Thompson, Mummy portraits in the J. P. Getty Museum, Nr. 8, S. 46–51. Vgl. die neuere Studie von V. Rondot, Derniers visages des dieux d'Égypte II, 97–100 und Taf. XXXIII a–b, mit Literatur.

und Isis assoziieren. Wie in der Ptolemäerzeit macht die offizielle Propaganda Serapis zum Schutzherrn und Garanten der Macht. Damals wird innerhalb der Umwallung des Serapeums von Alexandria eine Kapelle zu Ehren Hadrians erbaut, und im Lauf jener Jahre werden in Ägypten mehrere kleine dem Serapis geweihte Tempel gebaut oder restauriert, insbesondere in Luxor und in der gebirgigen Region zwischen Nil und Rotem Meer, auf dem Mons Claudianus und auf dem Mons Porphyrites, wo in der Kaiserzeit Steinbrüche betrieben wurden[336].

Andererseits nimmt Serapis in dieser Zeit mehr und mehr universalistische Züge an. Er wird ein allmächtiger Sonnengott mit dem Namen Zeus Helios Megas Serapis, der in den Dokumenten der Trajanzeit erscheint. Diese Entwicklung entspricht vermutlich einer „Politisierung" seines Bildes, das mit dem des Imperators verknüpft wird, dessen Epitheta *invictus* und *cosmocrator* man ihm zuschreibt; dieses Bild scheint besonders in den Kreisen von Militär und Verwaltung verbreitet zu sein[337]. Außerdem zeigen ihn zahlreiche Abbildungen mit einem Strahlennimbus, darunter auch in einer relativ „volkstümlichen" Produktion wie den Lampen aus Terrakottaguss. In dieser Zeit erscheint er als ein „hilfsbereiter" Gott (das dürfte in der Ptolemäerzeit anders gewesen sein); dieser Gott hört und antwortet auf die Bitten der einfachen Leute, die kaum über ihren Alltagshorizont hinauszublicken vermögen. Zahlreiche Orakelbefragungsformeln, die die wirklich bescheidenen irdischen Sorgen widerspiegeln, wenden sich an ihn, wobei sie ihn zuweilen als „Wohltäter" (*euergetes*) bezeichnen[338]. Ein Text des Rhetors Aelius Aristeides drückt die universale Dimension, die der Gestalt des Serapis zu seiner Zeit eigen ist, treffend aus:

> Er allein wird von den Königen wie von den einfachen Bürgern verehrt, ebensowohl von den Gelehrten wie von den schlichten Gemütern, von den Großen wie von den Kleinen, von den Erfolgreichen und denen, deren Leben hart ist; den einen gewährt er, dass sie sich ihres Glückes erfreuen, den anderen ist er die einzige Hilfe gegen die jenseitigen Übel. Außer der Gesundheit des Leibes suchen die Menschen am glühendsten den Besitz von Reichtümern; auch dies verleiht Serapis ohne Kriege, ohne Kämpfe, ohne Gefahren. So kommt er uns in allen Lebenslagen zu Hilfe, und es gibt keinen Ort, an dem der Gott nicht handeln könnte. Vielmehr kümmert er sich um all das, worum sich die Menschheit sorgt, und tut alle möglichen guten Werke, angefangen bei den Belangen der Seele bis zu den materiellen Gütern[339].

Ein weiteres und nicht gerade das kleinste Paradox an der Gestalt des Serapis ist, dass dieser in seinem Erscheinungsbild so griechische Gott außerhalb von Ägypten, nämlich in Griechenland, wo sich sein Kult seit der hellenistischen Zeit verbreitet, und im ganzen kaiserzeitlichen Römischen Reich, zusammen mit seiner Gefährtin Isis die alte ägyptische Religion verkörpert.

---

336 J.-C. Golvin/S. Abd el-Ḥamid/G. Wagner/F. Dunand, Le petit Serapeum, 142–143.

337 Zur Sonnentheologie des Serapis siehe G. Tallet, Les dieux à couronne radiée dans l'iconographie de l'Égypte gréco-romaine I, 101 f., bes. 169–198.

338 Unten, VI. Kapitel, S. 469.

339 Aelius Aristides, Oratio XLV, 18–20 (2. Jahrhundert n. Chr.).

IV. Kapitel

Bilder von der Welt
Schöpfung, Bau, Funktionieren und Zeitlichkeit

Eine ägyptische Philosophie: ontologische Begriffe

Unbestreitbar ist die Frage nach dem Ursprung der Welt, nach dem, was ihr vorausgegangen ist, nach ihrer Erschaffung, ihrem Bau und ihrem Funktionieren in den Grenzen der Zeitlichkeit, die mit der Entstehung des Kosmos gegeben ist, eines jener Probleme, die die Ägypter am intensivsten beschäftigt haben[1]; sie ist der Eckstein ihres Weltbilds, das sich durch die im Lauf der Zeit angesammelten Antworten geklärt hat. In jeder Gesellschaft nimmt die Frage nach den Anfängen einen wichtigen Platz im Nachdenken über die Welt ein. Wie und warum ist sie geschaffen worden? Nach welchen Gesetzen funktioniert sie? Wird sie ewig bestehen, oder muss man ein mögliches Ende der Welt und der Zeit gewärtigen, wenn ihr Gang einmal angehalten wird oder stockt? Daraus folgt eine ganze Reihe von Fragen über den Kreislauf von Leben und Tod, ob etwa der letztere als unausweichlicher Endpunkt oder als Ausgangspunkt für ein anderes Leben zu denken sei, und über die Realität der Unordnung und des Bösen inmitten der Schöpfung. Die Möglichkeiten, auf diese nie verstummenden Fragen zu antworten, haben sich seit der Antike erweitert, denn einige von ihnen werden nun im Rahmen der Physik und der Naturwissenschaften in ihrer Begleitung – Astrophysik, Astronomie, Geologie, Paläontologie – gestellt. Heute stehen viele Daten über den Kosmos zur Verfügung, so etwa die Theorie des *Big bang* oder der schwarzen Löcher im Universum, was freilich nicht bedeutet, dass die Frage nach den Anfängen damit beantwortet wäre oder dass die Fragen der Ägypter weniger Wert hätten als die der modernen Menschen; sie stellen sich nur auf einer anderen Ebene. Welcher intellektuellen Werkzeuge man sich auch bedient, ob sie nun begrifflich oder mythologisch sind – am Ende aller Erklärungen steht man vor derselben Aporie. Wenn die Ägypter ihr Gesamtbild vom Funktionieren der Welt, von ihrer Gesellschaft und deren Zukunft von den Ursprüngen abhängig gemacht haben, so deshalb, weil sie jeden dieser Bereiche als die unaufhörliche Wiederholung der ursprünglichen Schöpfung begriffen, als die Wiederholung des „Ersten Mals“ (so ihre eigene Terminologie[2]) im Rahmen einer zyklischen Bewegung, welche die Wiederkehr jenes „Ersten Mals“ möglich macht. Allerdings ist diese Form der Zeit nicht die einzige, die die Welt und das Leben der Menschen bestimmt, außer ihr gibt es noch eine lineare Zeit, die die Ägypter völlig korrekt zu messen und zu erfassen verstanden.

---

1 Literatur zum Thema insgesamt: S. Sauneron/J. Yoyotte, La naissance du monde selon l’Égypte ancienne; Ph. Derchain, Cosmogonie. En Égypte pharaonique; J.P. Allen, Genesis in Egypt, The Philosophy of Ancient Egyptian Accounts; S. Bickel, La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire.

2 Unten, S. 234–236.

Diese fundamentalen Fragen bilden das Zentrum des ägyptischen Denkens und konstituieren seine Ontologie. Dieser Begriff aus der Philosophie wird hier mit Bedacht verwendet, denn die Ägyptologen haben intensiv über den Status nachgedacht, der dem ägyptischen Reflexionsmodus zuzubilligen ist: ob mythologisch, vorphilosophisch oder philosophisch[3]. Man hat diesem System eine philosophische Qualität immer wieder abgesprochen, unter dem Vorwand, das Denken der Ägypter folge nicht der Ratio, es sei nie ganz frei von mythologischen Elementen gewesen und gründe sich nicht auf reine Reflexion. Dies ist wiederum eine Folge der westlich-abendländischen Ethnozentrik, die die Existenz einer nicht aus dem griechisch-klassischen Denken hervorgegangenen Philosophie leugnet. Wenn wir aber den Begriff von Philosophie erweitern, dann eröffnen die Vorstellungen der Ägypter vom Ursprung der Welt und vom Sein ganz eigene Perspektiven. Außerdem: zwar machen ihre Schöpfungsberichte, die wir kennen, in hohem Maß Gebrauch von mythologischen Systemen, aber es sind doch auch sehr viel stärker konzeptuelle Vorstellungen präsent, oft in enger Verzahnung mit den Mythemen. So haben die ägyptischen Gelehrten über den Begriff des Seins und des Nichtseins nachgedacht und ihn in der Formel „das, was existiert, und das, was nicht existiert" ausgedrückt, die von jedem mythologischen Element frei ist; die Verbindung des Positiven und des Negativen drückt die Totalität aus, die eintreten kann, aber vielleicht nicht aktualisiert wird. Im Übrigen gründet sich die Art, wie sie den Nun, das Präexistente, definieren, auf den – wenn auch impliziten – Begriff einer Schöpfung, die nicht *ex nihilo* erfolgt. Man muss also Konzeptualisierung und Lexikographie unterscheiden. Wenn einige uns geläufige Termini kein Äquivalent im ägyptischen Wortschatz zu haben scheinen, darf man daraus doch nicht schließen, dass die Begriffe, die sie wiedergeben, nicht existieren; wir müssen sie nur unter einer anderen Formulierung suchen[4].

Diese Vorbemerkungen wollen nicht den Eindruck erwecken, als wäre die Analyse ein Leichtes. Neben der Schwierigkeit, bestimmte Begriffe unter Vokabeln zu entdecken, deren Gehalt wir manchmal nur schwer auszumachen vermögen, stellt sich immer das Problem der ägyptischen Dokumentation, und zwar auf zwei Ebenen: zum einen hinsichtlich dessen, was davon übrig ist, und zum anderen in Bezug auf ihre einstige Organisation. Zahlreich Texte sind verloren gegangen; andere, höchst wichtige sind uns nur fragmentarisch mit vielen Lücken überkommen, so etwa das Dokument memphitischer Theologie (der Schabakastein) oder demotische Papyri, die Kosmogonien enthalten, wie etwa die demotische Kosmogonie aus Memphis oder ein Papyrus aus Tebtunis mit einer anderen Kosmogonie. Vor allem aber sind die Hierogrammaten in diesem Bereich wie auch in dem der oben dargestellten mythischen Erzählungen und der entsprechenden Mytheme mit Anspielungen und Andeutungen vorgegangen und haben eben nicht alle Verdeutlichungen geliefert, die wir zum vollen Verständnis ihrer Texte benötigen. Jedoch gibt es einige Ausnahmen, die sich in narrativer Form mit

3 J. Yoyotte, La pensée préphilosophiquen en Égypte; E. Hornung, L'Égypte, la philosophie avant les Grecs.

4 Ph. Derchain, Zijn en niet-zijn volgens de Egyptische filosofie.

Erklärungselementen darbieten. Zudem haben es diese Gelehrten hier so wenig wie in anderen Bereichen für nützlich und einschlägig gehalten, die Quellen zu vereinheitlichen und einen kanonischen Bericht von der Erschaffung der Welt zu erarbeiten, der mit der biblischen *Genesis* zu vergleichen wäre. Im Gegenteil: Entsprechend der Vielzahl der religiösen Zentren konnten sich unterschiedliche Ansätze entfalten, abhängig von dem Schöpfergott, um den es jeweils ging. Allerdings bemerken wir, dass jenseits der sehr realen Unterschiede nicht nur in den spätesten Texten, sondern bereits seit dem Neuen Reich Anstrengungen unternommen wurden, anfänglich gesonderte Systeme einander anzunähern, was freilich manchmal in eine noch größere Komplexität mündete. Vor allem ist festzustellen, dass die Kosmogonien jenseits der offensichtlichen Unterschiede auf ein archetypisches Modell verweisen, das Modell von Heliopolis, und zwar wohl deshalb, weil historisch in dieser Stadt die früheste Reflexion über die Erschaffung der Welt erarbeitet wurde und sich andere religiöse Zentren an ihr orientiert haben.

Vielfalt und Heterogenität der Quellen

Die Quellen, mit denen wir zu tun haben, um die Vorstellungen von der Erschaffung der Welt und ihren Folgen in den Blick zu bekommen, sind so vielfältig und von so unterschiedlicher Herkunft, dass wir, bevor wir überhaupt darangehen können, die durch sie aufgeworfenen Fragen thematisch zu behandeln, zunächst einmal einen knappen Überblick der unterschiedlichen Typen von Dokumenten erstellen sollten, aus denen wir unsere Informationen beziehen, indem wir sie entsprechend den großen religiösen Zentren gruppieren, mit denen man sie in Verbindung bringen kann.

Heliopolis

Dort, in dieser Stadt, die schon in den Anfängen der Geschichtszeit große Bedeutung hatte, wurden die frühesten Theorien in Ägypten über die Erschaffung der Welt entwickelt. Sie werden während der gesamten ägyptischen Kultur als ein Modell wahrgenommen, dem vieles entlehnt werden wird.

In den *Pyramidentexten*, die in Saqqara auf die Wände der Pyramiden der 5. und 6. Dynastie graviert und gemalt sind, erscheinen in einigen Formeln die Elemente der heliopolitanischen Schöpfung rund um den Gott Atum[5]. Viel weiter entwickelt sind jedoch die *Sargtexte*, die zeitlich folgten und von ihren Vorgängern eine Reihe von Formeln übernahmen. Das gilt insbesondere für die Kapitel 75–80[6], die oft als „Buch des Schu“ bezeichnet werden und im Wesentlichen auf narrative Art der Entstehung der

5 Pyr., § 1248a–d, 1587a–d, 1652a.
6 CT I, 314a–CT II, 43h (Zandee).

Welt unter den Auspizien Atums gewidmet sind[7]. Im Zusammenhang der Funeraltexte begegnet man im *Totenbuch*, besonders in Spruch 17, bestimmten Aspekten der heliopolitanischen Welterschaffung. Aus der Zeit des Neuen Reichs liegt ein fragmentarischer Papyrus vor, der im Museum von Turin[8] aufbewahrt wird, aber leider noch nicht ediert ist; er bietet eine Abschrift des *Apophisbuchs*, die es erlaubt, die Verbindung zwischen den bereits in den *Sargtexten* vorhandenen Themen und denen herzustellen, die wir im Papyrus Bremner-Rhind finden[9]. In diesem Dokument, von dem ein Buch dem Kampf gegen Apophis gewidmet ist, findet man einen Traktat über den Ursprung der Welt nach der heliopolitanischen Tradition mit einer langen Passage über die Transformationen und Manifestationen, die *cheperu* des Schöpfers.

Die heliopolitanischen Vorstellungen haben einen weit über die Stadt selbst hinaus reichenden Einfluss ausgeübt, da ein Großteil der Theologen, die von der 18. Dynastie an die thebanischen religiösen Prinzipien entwickelten, sie auf eigene Rechnung übernommen und damit Theben zum Heliopolis des Südens gemacht hat[10], während sich im Delta die Ausstrahlung von Heliopolis in der lokalen Geographie mehrerer dortiger Gaue bemerkbar machte: So sind etwa enge Bande zum nördlichen Mesen im Ostgau, dem 14. unterägyptischen Gau, festzustellen.

Memphis

Trotz der politischen und administrativen, aber auch religiösen Bedeutung von Memphis im Alten Reich sind die Elemente der Kosmogonie, die wir in den *Pyramidentexten* aufspüren können, heliopolitanischen Ursprungs. Ungeachtet der Position, die Ptah unter den ägyptischen Göttern einnimmt, und ungeachtet seiner Rolle als Schirmherr der (Kunst-)Handwerker dauert es noch sehr lange, bis er als Demiurg auftritt. Dies geschieht im Papyrus Berlin 3048[11], der an ihn gerichtet ist und ihn als Schöpfer der Welt vorstellt. Dieser Text, der Teil einer wichtigen, auf mehreren im Ägyptischen Museum in Berlin aufbewahrten Papyri kopierten Serie ist, ist zwar unter der 22. Dynastie geschrieben, steht aber in der Tradition der ramessidischen Hymnen, die in ihrer Mehrheit Amun oder dem mit Amun assoziierten Sonnengott gewidmet sind. Nun weiß man ja, dass sich in den Hierogrammen aus dieser Zeit eine Annäherung von

7 Eine Passage, die schon von verschiedenen Autoren analysiert worden ist: J. Zandee, Sargtexte, Sprüche 75 bis 81, in: ZÄS 97, 1971, u.ö. (siehe Literaturverzeichnis); S. Bickel, La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire, 129–136.

8 A. Roccati, Les papyrus de Turin, 22.

9 R. O. Faulkner, The Papyrus Bremner-Rhind (British Museum N° 10188), 59–61 (26, 21–27, 6) und 69–72 (28, 20–29, 6); Ders., The Bremner-Rhind Papyrus III, in: JEA 23, 1937, 172; JEA 24, 1938, 41–42.

10 L. Gabolde, Le „grand château d'Amon“ de Sésostris I[er] à Karnak, 143–158.

11 W. Wolf, Der Berliner Ptah-Hymnus (P 3048, II–XII).

Re, Ptah und Amun vollzogen hat[12]. Gleichwohl geht es in diesem Text um Ptah den Schöpfer, dessen Schöpfungsverfahren den anderweitig bekannten ähneln.

Der Schabakastein, das Dokument memphitischer Theologie[13], bietet eine eigene Sicht (die allerdings nicht ganz ohne Parallele ist) auf die Erschaffung der Welt, wie sie aus dem Handeln des von seiner Neunheit umgebenen Ptah emaniert. Der Text ist auf einen Basaltblock graviert, der stark verstümmelt in Memphis gefunden wurde, nachdem er in der Vergangenheit als Mahlstein gedient hatte; heute wird das kostbare Objekt im British Museum aufbewahrt. Es datiert aus der Regierungszeit des kuschitischen Pharaos Schabaka, der sich rühmt, er habe einen Text in Stein meißeln lassen, der zuvor auf Papyrus geschrieben gewesen sei, diesen Papyrus aber hätten die Würmer verzehrt – ein in der ägyptischen Literatur wohlbekannter Topos. Dies hat zu einer Kontroverse um seine Datierung geführt, die immer weiter zurückverlegt wurde. Seine ersten Editoren hielten ihn tatsächlich für einen sehr alten Text, den sie im Alten Reich oder noch früher verorteten, insofern nämlich der erste Teil den Konflikt zwischen Horus und Seth um das Erbe berichtet, einen Konflikt, der unter den Auspizien Ptahs in Memphis zugunsten von Horus entschieden wird. Dies erinnerte ihrer Auffassung nach an Episoden, die am Beginn der Geschichte Ägyptens zur Vereinigung des Landes geführt hätten. Abgesehen davon, dass diese Sicht irrig ist, kann der restliche, der Schöpfung gewidmete Text nicht aus dem Alten Reich stammen, denn sonst würde es von religiösen Anachronismen nur so wimmeln. In der erhaltenen Dokumentation des Alten Reichs gibt es nichts, was der Kosmogonie entspricht, wie sie in dem besagten Dokument beschrieben wird. Man hat auch sprachliche Argumente bemüht und auf das archaische Niveau der Sprache abgehoben, die nicht mit der Sprache des ersten Jahrtausends übereinstimme. Doch genau dieselben grammatikalischen Besonderheiten haben andere Forscher, wie etwa Friedrich Junge[14], zu dem Versuch benutzt, zu zeigen, dass es sich um eine künstliche Neuschöpfung einer Sprache handle, die sich der Sprache des Alten Reichs anähnele; diese Neuschöpfung sei unter der 25. Dynastie erfolgt, und älter als diese könne der Text nicht sein. Auch dies ist wenig wahrscheinlich, da der Inhalt durchaus neben Texte aus der Ramessidenzeit gestellt werden kann. Dass Tatenen, assoziiert mit Ptah, vorkommt, lässt in der Tat an jene Zeit denken, in der die Verbindung der beiden Götter vollzogen wurde[15]. Diese Auffassung scheint heute die am besten begründete und wird von einer ganzen Reihe von Wissenschaftlern geteilt. Wir hätten also einen Text ramessidischen Ursprungs vor uns, der natürlich im ersten Jahrtausend, als er unter der Regierung Schabakas „abgeschrieben" wurde, einige Veränderungen durchgemacht haben kann. Hinter dem Topos von der Kopie zur Rettung eines beschädigten Dokuments steht die bekannte Sorge der kuschitischen Herrscher um die religiösen Denkmäler Ägyptens, von der auch andere Restau-

12 Papyrus Leiden I 350; oben, III. Kapitel, S. 156 f.

13 K. Sethe, Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen, 1–80; H. Junker, Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift); Ders., Die politische Lehre von Memphis.

14 F. Junge, Zur Fehldatierung des sogenannten Denkmals memphitischer Theologie.

15 H. Schlögl, Der Gott Tatenen nach Texten und Bildern des Neuen Reiches, 110–117.

rierungen zeugen[16]. Indes lehnen manche Autoren die Datierung in die Ramessidenzeit ab und vertreten noch immer die Hypothese, es handle sich um einen Text aus dem Alten Reich[17]. Die Datierung in die Ramessidenzeit scheint die vernünftigste, und an sie wollen wir uns halten, denn sie entspricht sicher am besten dem Entwicklungsstand des Denkens in dieser Zeit. Der recht eigentlich theologische Text wird als eine der am stärksten intellektuell ausgeprägten Deutungen der Erschaffung der Welt und ihres Funktionierens angesehen, die zur heliopolitanischen Sicht im Gegensatz stehe. Die Analyse des Textes wird zeigen, dass die Dinge weder so einfach noch so unvereinbar sind, dass das Dokument vielmehr die Anstrengung erkennen lässt, Amun und Ptah einander anzunähern, die im Lauf des zweiten Jahrtausends unternommen worden ist.

Eine auf Demotisch verfasste Kosmogonie gehört ebenfalls in die memphitische Einflusssphäre[18], obwohl sie auch von der Rolle verschiedener anderer religiöser Zentren zeugt; an ihr lässt sich ablesen, dass die Arbeit an der Anpassung zwischen mehreren Traditionen in der Spätzeit noch weiter vorangetrieben worden ist.

Die Achtheit, Theben, Memphis und das Fajjum

In den meisten Studien, die sich mit den ägyptischen Kosmogonien befassen und von der Achtheit handeln, der Gruppe von acht lange Zeit nicht unterschiedenen Göttern, die, soweit wir heute wissen, erst ab der 26. Dynastie in vier Paare eingeteilt wurden, beschwört man eine hermupolitanische Kosmogonie, die später nach Theben und noch später ins Fajjum, ja sogar nach Memphis exportiert worden sei[19]. Tatsächlich aber zeigt die ins Einzelne gehende Untersuchung des gesamten zerstreuten Dokumentationsbestandes, der von den Acht spricht, dass die Lage viel komplexer ist[20]. Die Achtheit erscheint in Wirklichkeit auf Monumenten hermupolitanischer Herkunft erst von der 18. Dynastie an. Sie manifestiert sich als eine nicht differenzierte Gruppe von Gottheiten, die mit der Stadt Chemenu (altägyptisch für Hermupolis) in Verbindung stehen; daher denn auch ihr Name „Die aus der Stadt Chemenu (Acht)". Die Funktion dieses Kollegiums ist klar definiert als Anbetung der aufgehenden Sonne auf dem hohen Hügel von Hermupolis im großen See; dagegen wird das Erscheinungsbild dieser Gottheiten nie eindeutig definiert; vielleicht nahmen sie die Gestalt von Pavianen an, die ja auch der aufgehenden Sonne zujubeln. Diese Wesen haben also keinerlei Schöpferrolle inne. Man findet sie im Neuen Reich auch in den Amun-Hymnen aus Theben, wo sie bei Amun-Re dieselbe Rolle spielen. Vom Ende des Neuen Reichs an

16 So in Memphis die Restaurierung des Tempels von Amun-Re: D. Meeks, Une fondation memphite de Taharqa (Stèle du Caire JE 36861).

17 A. von Lieven, Grundriss des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch I, 255–257.

18 W. Erichsen/S. Schott, Fragmente memphitischer Theologie in demotischer Schrift (Pap. demot. Berlin 13603).

19 K. Sethe, Amun, passim; S. Sauneron/J. Yoyotte, La naissance du monde selon l'Égypte ancienne, 51–62.

20 C. Zivie-Coche, L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque.

treten sie in der thebanischen Dokumentation als urzeitliche Götter auf, denen man einen zehntägigen Kult im Urhügel, später bekannt unter dem Namen „Hügel von Djemet", erweist. Erst in den Zeugnissen der Ptolemäerzeit wird ihnen eine Rolle in der Kosmogonie thebanischen Ursprungs zugeschrieben. Geboren in Theben von Ptah-Tatenen, der manchmal durch Irta ersetzt wird, manifestieren sie sich in einem Zwischenstadium der Schöpfung, indem sie zur Geburt der Sonne beitragen. Seit der Saitenzeit werden die Männlichen unter ihnen häufig mit Froschköpfen, die Weiblichen mit Schlangenköpfen, oder aber rein menschengestaltig dargestellt und mit Namen versehen, die auf den Bereich der Schöpfung verweisen: Nun und Naunet, Hu und Hehet, Keku und Keket, Amun und Amaunet, mit gelegentlichen Varianten. Einer seit alters bestehenden Tradition zufolge findet diese Geburt der Sonne, die in der Ptolemäerzeit in Übernahme eines für das Neue Reich belegten Themas vor allem als Sonnenkind auf einem Lotus dargestellt wird, in Hermupolis statt. Nun hat aber die Mythologie der Acht von deren Geburt bis zu ihrem Tod Theben und den Kreis der Amun-Götter zum Rahmen: Kematef, den Vater der Väter, Tatenen bzw. Irta und Amenope. In dem Bemühen, die traditionellen Kultzentren zu vereinigen, lässt man also die Acht eine Reise unternehmen, die sie von Theben, ihrem Geburtsort, nach Hermupolis, dem Erscheinungspunkt der Sonne, nach Memphis und Heliopolis führt. In der Tat sind alten Traditionen zufolge Orte der Verehrung eines urzeitlichen Kollegiums in der Umgebung von Memphis, der Stadt des Ptah-Tatenen, entstanden[21]. Als urzeitliche Götter sind sie Götter, die sterben müssen, nachdem sie ihre Aufgabe erfüllt haben, und ihre Reise bringt sie zurück nach Theben, wo sie im Hügel von Djemet, am linken thebanischen Ufer, in der Nähe von Medinet Habu bestattet werden[22].

Die Geschichte der Achtheit ist also hoch komplex; Persönlichkeit und Funktion dieser urzeitlichen Gottheiten haben im Lauf der Zeit eine beträchtliche Entwicklung durchgemacht, was in den ihnen gewidmeten Studien im Allgemeinen nicht aufscheint und zu Konfusionen führt, infolge deren man die Rolle, die jene spielen, nicht mehr im Zusammenhang mit der jeweiligen Zeit analysieren kann. Ähnlich den Pavianhorden waren sie im Rahmen von Hermupolis Anbeter der aufgehenden Sonne; von dort sind sie nach Theben transportiert und „eingeholt" worden und zu urzeitlichen, aus dem Demiurgen hervorgegangenen Göttern geworden. Damit wird ihnen die Aufgabe zugewiesen, die Geburt der Sonne herbeizuführen, bevor sie sterben und die Rolle der toten Ahnengötter im Urhügel von Theben übernehmen. Ihre Bindung an Memphis erklärt ihr Auftreten in der demotischen memphitischen Kosmogonie in einer Zeit, als der theologische Austausch unter den Hierogrammaten florierte. Diese Gelehrten waren zudem offenkundig bestrebt, kosmogonische Traktate zu erarbeiten, die auf mehrere, verschiedene Ursprungstraditionen zurückgingen, und sie zu kombinieren, um so zu einer Gesamtsicht vom Anfang der Welt zu gelangen. Auf diese Weise konnten die Acht auch in Kosmogonien aus dem Fajjum integriert werden: etwa in das *Buch vom*

21 D. Meeks, Mythes et légendes du delta, 7 und 183–184.

22 C. Zivie-Coche, L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque, 205–207; D. Mendel, Die kosmogonischen Inschriften in der Barkenkapelle des Chonstempels, Taf. 1–8.

Fajjum[23], in das im geistigen und geographischen Umkreis des Moeris-Sees, der als ein ganz Ägypten widerspiegelnder Mikrokosmos galt, Elemente aus anderen religiösen Werken übertragen wurden; die Achtheit tritt dort auf und reflektiert noch einmal die thebanische Theologie. Ein weiterer, fragmentarischer, aus Tebtunis stammender kosmogonischer Text aus dem 1.–2. Jahrhundert v. Chr.[24] kreist weitgehend um den im Raum des Fajjum mit Pa-Schai assoziierten Nun, integriert dabei aber thebanische Elemente, darunter auch die Achtheit. Eine nicht unwichtige Rolle spielt die Achtheit auch in Edfu, besonders in den Szenen des mit der Geburt der Sonne verbundenen rituellen Lotusopfers, sowie in der Kosmogonie von Esna, in der Neith die Funktion des Demiurgen besetzt.

Die Analyse der unterschiedlichen Kosmogonien, die alle aus der Spätzeit stammen, veranlasst uns also dazu, den Begriff „hermupolitanische Kosmogonie" zu revidieren, ja ihn sogar aufzugeben, da die Dokumente, über die wir verfügen, ganz klar gegen diese Bezeichnung sprechen. Besonders interessant ist es, die Arbeit der Theologen über mehrere Epochen zu beleuchten; sie haben zunächst im Neuen Reich die Achtheit nach Theben in die Nachbarschaft des dort maßgeblich gewordenen Amun verlegt, dann waren sie in der Spätzeit tätig, als die Rolle der aus dem Demiurgen hervorgegangenen Acht die Geburt der Sonne ermöglichte und von Theben in die anderen großen religiösen Zentren ausstrahlte. Es geht nicht darum, die Rolle von Hermupolis in der Sonnenthematik zu leugnen, sondern sie von der Rolle der Achtheit zu unterscheiden.

In Hermupolis manifestiert sich der Ursprung aller Dinge in einer anderen Ausdrucksweise, nämlich in dem Bild eines Ur-Eis. Diese sowohl in den Sonnenhymnen als auch im *Totenbuch* bezeugte Tradition erfuhr eine späte Entwicklung in den Inschriften des prächtigen Grabes des Petosiris, eines Notablen und Wohltäters seiner Stadt Hermupolis ganz zu Anfang der Ptolemäerzeit. Nachdem er den ruinösen Zustand zahlreicher religiöser Gebäude hatte feststellen müssen, baute er sie wieder auf und schützte sie. Diese Persönlichkeit, die auch den Titel eines Propheten der Achtheit trug, nennt zwar keinen Tempel und keine Kapelle, die ihren Gottheiten geweiht gewesen wären, zählt aber andere Wiederherstellungsarbeiten auf:

> Ich habe den Großen Teich geschützt, damit er nicht von den Hau-meru zertrampelt wird, denn hier ist der Ort, an dem Re zum Ersten Mal erschien, als die Erde noch vom Nun umgeben war, denn hier ist das Geburtshaus aller Götter, die am Anfang aufzutreten begannen, denn hier ist alles, was existiert, zur Existenz gelangt … denn dort ist die Hälfte (Variante: die beiden Hälften) des Eis und alles, was zur Existenz gelangt ist, begraben[25].

23 H. Beinlich, Das Buch vom Fayum.

24 M. Smith, On the Primaeval Ocean. Der Autor weist (206–207) darauf hin, dass er der Praktikabilität und der Gewohnheit wegen das Adjektiv „hermupolitanisch" auf die Achtheit anwendet, dass dieser Terminus aus den genannten Gründen – Übertragung und Übernahme nach Theben und dann ins Fajjum – jedoch eigentlich unangemessen ist.

25 G. Lefebvre, Le tombeau de Petosiris, I, 83 und 140; II, 54–59: Inschriften 61, 62 und 81 .

Die ägyptische Theorie vom Ur-Ei, aus dem der Sonnengott geboren wird, oder auch von einem Vogel, der mit seinem Schrei den Anfang der Welt ansagte, ist gelegentlich in die Nähe der orphischen Vorstellung vom Ei an der Quelle allen Lebens gerückt worden. Es fehlt nicht an Ähnlichkeiten, und ein Einfluss Ägyptens auf die Orphik ist durchaus möglich, wenn auch nicht förmlich bewiesen[26].

Edfu

In Edfu hat seit Langem der Kampf zwischen Horus und Seth die Aufmerksamkeit der Ägyptologen in Anspruch genommen – zum Nachteil der Texte über die Erschaffung der Welt, deren vollständigste Version sich auf der nördlichen Innenseite der Umfassungsmauer des Tempels findet[27]. Diese Fassung ist schließlich von verschiedenen Autoren mehr oder weniger vollständig übersetzt und kommentiert worden[28]. Der Text ist ganz anders als die traditionelleren Kosmogonien: Unterbrochen von zahlreichen Glossen, lässt er sich nur schwer verstehen und deuten. Man müsste eine Studie in Angriff nehmen, die sich auf eine neue, revidierte Übersetzung stützen könnte, um zu einem befriedigenderen Ergebnis zu gelangen. Der Text beginnt mit einem Titel „Angabe der Stätten der ersten Urzeit"; er wird als Kopie präsentiert, die Thot gefertigt habe „gemäß den Djaisu der Mehet-weret", das heißt nach den Weisungen der „Großen Schwimmerin", einer urzeitlichen Kuh, was der darauf folgenden Erzählung eine zweifache göttliche Beglaubigung verleiht. Das Wasser ist vom Anfang des Textes an präsent, nicht, wie man erwarten würde, unter dem Aspekt des Nun, sondern unter dem Aspekt wilder, gefährlicher Wasser, der Flut der Hochwassers. Diese Wasser müssen durch zwei göttliche Entitäten besänftigt werden, bevor das erste feste Element in Gestalt von Schilf, *djeba*, erscheint, auf dem sich der Falke Horus niederlassen kann, während sich andere Götter auf einem Urhügel erheben. Sind die Wasser erst einmal beruhigt, taucht die Erde auf und Hügel bilden sich; damit wird der Bau des Horus-Tempels möglich. Auch das Licht ist gekommen. Was die Erscheinung der kosmogonischen Elemente angeht, so sind sie eng verbunden mit der künftigen Existenz des Horus-Tempels und mit den Namen, die dieser Tempel und die Stadt annehmen. Das erklärt die zahllosen Glossen zur Rechtfertigung der überaus zahlreichen Benennungen für Edfu, die jeweils einen theologischen Gehalt transportieren. Diese Erzählung, die vermutlich aus einem lokalen Fundus, aber auch aus vielen Anleihen gebildet ist, scheint recht eigentlich dazu bestimmt, als Gründungstext die Existenz und die Notwendigkeit des Tempels von Edfu zu rechtfertigen, und weniger dazu, ein Gesamtbild

26 S. Morenz, Ägypten und die altorphische Kosmogonie; S. Bickel, La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire, 233–241.

27 Edfou VI, 181, 5–186, 10, und Edfou XIV, Taf. 560–561.

28 A. Barucq, Les textes cosmogoniques d'Edfou d'après les manuscrits laissés par Maurice Alliot; E. A. E. Reymond, The Mythical Origin of the Egyptian Temple, 3–42; R. B. Finnestad, Image of the World and Symbol of the Creator, 24–56; vgl. auch J.-C. Goyon, Les dieux-gardiens et la genèse des temples d'après les textes égyptiens de l'époque gréco-romaine, passim.

von der Erschaffung der Welt zu bieten, wie wir sie in den heliopolitanischen oder memphitischen Kosmogonien oder auch in der späteren Kosmogonie von Esna finden. Daher ist es denn auch angebracht, ihn in die Nähe der Inschriften über den Bau des Tempels selbst zu stellen, der unter der Ägide Thots, Seschats und verschiedener Götterkollegien bewerkstelligt wurde; so lassen sich seine Bedeutung und seine Begründung besser erfassen, wie Eva Jelinkova-Reymond und Ragnhild B. Finnestad aufgewiesen haben, auch wenn die erstere eine deutlich historisierende Interpretation des Mythos von der Errichtung des Tempels vorlegt. Die Ikonographie der Szene, die die Erzählung von der Schöpfung begleitet, ergänzt den Text durch die Protagonisten, die sie auftreten lässt: Der menschengestaltige, falkenköpfige Horus wird begleitet von einer Hapi-Figur, die den Namen des Kanals im Gau von Edfu trägt. Zwei Gestalten halten Schilfstengel, darüber der Falke und ihm gegenüber sein *Ba*. Hinter ihnen drei Reihen von je acht Göttern, deren oberste der Achtheit entspricht, ihnen voran der *segemeh*-Speer, die Waffe des Horus von Edfu schlechthin. Der Pharao, Ptolemaios X. Alexander, bildet den Schluss. Schließlich enthält die Schöpfungserzählung von Edfu noch eine Besonderheit, die in den anderen Texten fehlt: Kaum hat der Falke einen Ort gefunden, an dem er sich niederlassen und die Welt für existent erklären kann, da wird er auch schon von einer das Böse symbolisierenden Schlange angegriffen. Auch dies macht es wahrscheinlich, dass dieser Urkampf mit der Person des Horus und der für den Tempel selbst wesentlichen Rolle der Legitimierung königlicher Thronfolge zusammenhängt.

Esna

Der Tempel in Esna, von dem lediglich die Fassade des Pronaos aus der Ptolemäerzeit erhalten ist[29], ist in der römischen Zeit vergrößert und ausgeschmückt worden und enthält die spätesten ägyptischen Texte. Es handelt sich nicht um ein Doppelgebäude wie das von Sobek und Haroeris in Kom Ombo, dessen strukturierende architektonische Elemente sämtlich doppelt ausgeführt sind, sondern um einen Tempel, in dem der von seiner Gemahlin Menhit/Nebtu und dem Sohn-Gott Heka begleitete Chnum und Neith gleichzeitig verehrt werden. Chnum, der Töpfer, der auf seiner Drehscheibe die Menschen formt und ihnen das Leben einhaucht, ist ein Gott mit Demiurgeneigenschaften. Manche Aspekte davon treten deutlich in dem Hymnus zutage, der unter Ptolemaios VI. auf den Sockel der Pronaosfassade graviert wurde[30], sowie in mehreren anderen, ihm ebenfalls gewidmeten Hymnen, darunter jenem, der die Erschaffung des Menschen beschreibt[31]. Und doch ist es Neith, die als Protagonistin der langen, auf eine Säule im Pronaos gravierten kosmogonischen Erzählung hervortritt[32]. Es ist außer-

29 Esna II, Nr. 1–45, S. 5–97; Ph. Derchain/D. von Recklinghausen, La création – Die Schöpfung.
30 G. Daressy, Hymne à Khnoum du temple d'Esnéh; Esna II, Nr. 17, S. 39–48, und Nr. 31, S. 76–82; C. Zivie-Coche, in: AEPHE V, 114, 2005–2006, 133–136.
31 Esna III, Nr. 250, 6–12, S. 130–132; Esna V, 95–103.
32 Esna III, Nr. 206, 1–15, S. 28–34; Esna V, 253–271.

gewöhnlich, dass eine Göttin – selbst wenn die Texte mehrmals sagen, sie sei nicht ganz und gar Frau[33] – sich als Demiurg manifestiert, der einen Ort findet, auf dem er mitten im Nun Fuß fassen kann, und von dort aus durch sein Wort die „sieben Djaisu/Aussprüche" der Neith schafft, die Elemente, die allmählich die Welt bilden. Insbesondere wohnen wir der Geburt des Sonnengottes Re in Gestalt eines Kindes bei, das sie zwischen ihren Hörnern trägt, ganz wie die Kuh Ahet oder auch Mehet-weret, „die Große Schwimmerin", mit der sie eng assoziiert ist. So wie die Mitglieder der Achtheit von Theben nach Memphis und Heliopolis reisen, um schließlich in ihre Ursprungsstadt zurückzukehren, unternimmt auch Neith am Fest des 13. Epiphi eine Reise, die sie von Sais, ihrer Ursprungsstadt, nach Esna führt, wo sie verehrt wird, und ebendamit lässt sich eine Verbindung zwischen den beiden religiösen Zentren herstellen. Dieser in ein Festritual eingebettete narrative Text zeigt den hohen Bildungsgrad der Theologen von Esna, die von sehr unterschiedlichen, aus verschiedenen Quellen (Djaisu der Mehret-weret, thebanische Achtheit, Sonnentraditionen) entlehnten Elementen aus eine komplexe Erzählung schufen, die sich dennoch an einem deutlich auszumachenden Faden entlang entspinnt. In dieser doppelten Kosmogonie, die aber keine schlichte Verdoppelung der Entstehung der Welt mit zwei verschiedenen Akteuren ist, können wir vielleicht eine Aufteilung zwischen den Protagonisten erkennen. Neith-Ahet-Mehet-weret stellt mittels ihrer sieben Aussprüche die Elemente der Schöpfung bereit: die Stadt Esna selbst und die Gruppen von urzeitlichen Göttern bis zur Geburt der Sonne. Chnum, der im ptolemäischen Hymnus an der Schöpfung des Himmels und der Erde arbeitet, wird in den zahlreichen Hymnen aus der Römerzeit, darunter dem Hymnus zum Fest der Töpferscheibe, vor allem als Schöpfer der Menschen gezeigt.

Andere Elemente von Kosmogonien

Die Untersuchung der Kosmogonien im Zusammenhang mit den wichtigsten religiösen Zentren hat bereits gezeigt, dass jene nicht notwendig aus narrativen Berichten bekannt sind, sondern sich durchaus in den einem Demiurgengott gewidmeten Hymnen abzeichnen können. Auch noch andere Quellen bieten uns Information über die Schöpfung. Parallel zum Kapitel 1130 der *Sargtexte* enthält die *Lehre für Merikare*[34] eine höchst aufschlussreiche Passage über den für die Kreaturen segensreichen Schöpfer, die wie eine Vorläuferin der großen Hymnen des Neuen Reiches wirkt, in denen der Demiurg Sorge für und um die Schöpfung trägt. Der bereits eingehend angeführte *Mythos von der Himmelskuh* evoziert nicht den Augenblick der Schöpfung beim „Ersten Mal", sondern eine Ordnung der Welt in einem zweiten Augenblick, wenn der Sonnengott sich von der Erde und den Menschen trennt, um sich in den Himmel zurückzuziehen, und unterschiedlichen Göttern die Wache über die kosmischen Elemente anvertraut.

33 Unten, S. 229 f.

34 J. F. Quack, Studien zur Lehre für Merikare, 78–81, 195–198; unten, S. 254.

Ein aus *membra disiecta* zusammengefügtes Dokument, das erst kürzlich in seiner Gesamtheit publiziert worden ist, der Naos der Dekaden[35], der auf Nekatnebos I. zurückgeht und ursprünglich seinen Platz im Tempel des Sopdu in Saft el-Henna hatte, ist den Dekanen und den Bewegungen der Sterne gewidmet; außerdem enthält es Elemente der Kosmogonie. Darin spielt Schu die zentrale Rolle dessen, der den Himmel von der Erde trennt und diese Trennung aufrechterhält, und zwar zu einem ganz bestimmten Zweck: Der Himmel soll die *Ba* der Götter und Göttinnen, der Paare der Achtheit, aufnehmen, die dann als die 36 Dekane am Himmel erscheinen werden; sie halten den Lauf der Sonne in Gang und garantieren die Ordnung aller kosmischen Elemente. Hier finden wir also alte, aber auch neuere Themen wie das der lunaren Funktion der *Ba* der Achtheit. Dies erklärt sich natürlich durch die wichtige Aufgabe, die dieser Text innerhalb des Naos hat: das Auftreten der Dekane zu erklären und ihre Funktion zu begründen. Ein anderer Naos, der ebenfalls den Sopdu-Tempel geziert hatte und der dem genannten zeitlich nahegestanden sein muss, berichtet eine Episode vom Anfang der Geschichte der Götter: den vatermörderischen Kampf, in dem Geb versuchte, seinem Vater Schu den Thron zu entreißen[36]. Die Kosmogonie in dem speziellen Rahmen der Stadt des Sopdu bzw. Sopdu-Schu im Ostdelta war zum einen gekennzeichnet durch die herausragende Rolle Schus, der sogleich nach der Erschaffung des Himmels und der Erde tätig wurde, um die dauerhafte Trennung der beiden Elemente zu vollziehen, und zum anderen durch die anschließenden Streitigkeiten mit seinem Sohn, diesmal freilich einer anderen Sache wegen, die sich durch sämtliche Mythen Ägyptens zieht: die Sukzession des auf den Vater folgenden Sohnes.

Vor der Schöpfung: der Nun

Das erste Charakteristikum der Schöpfung ist, dass sie nicht *ex nihilo* geschieht; der Demiurg erschafft den Kosmos und die göttlichen, menschlichen und tierischen Wesen, die ihn bevölkern, nicht aus dem Nichts. Die erste, präexistente Entität ist der Nun; er ist von den *Pyramidentexten* bis hin zu den jüngsten Inschriften aus der römischen Zeit bezeugt. Und er wird, wie einige Texte sagen[37], am Ende der Zeit, wenn die Welt verschwinden muss, fortbestehen. Mit der Erschaffung der Welt gelangt man also nicht vom Nichts zum Sein, sondern von einem eigentlich unbeschreibbaren Zustand zum Hervortreten des Seins, das latent und potentiell in jener Masse existierte, die der Nun ist. Dieser ist, da *per essentiam* unendlich, besonders schwer zu fassen. Die Mehrheit der Ägyptologen hat ihn aus Bequemlichkeit gern als den Urozean, der die Welt umgibt, beschrieben und sich dafür auf die auf Hesiod zurückgehende Tradition gestützt. Dies kann freilich nur eine Annäherung sein, insoweit jede dieser Schöpfungen ihrer eigenen Vorgehensweise folgt; besser ist es, für diese Ur-Entität den ägypti-

35 A.-S. von Bomhard, The Naos of the Decades, 63–76.
36 G. Goyon, Les travaux de Chou et les tribulations de Geb d'après le naos 2248 d'Ismailia, 1–42.
37 Unten, S. 259.

schen Terminus „Nun“ beizubehalten. Während das Determinativ Wasser in den *Pyramidentexten* nur ausnahmsweise verwendet wird, ist es vom Neuen Reich an und später praktisch immer präsent. Die Masse, die der Nun bildet, ist instabil wie jedes flüssige Element; im Übrigen wird in den *Sargtexten* gleichzeitig mit dem Ausdruck „Nun“ eine andere Vokabel gebraucht, nämlich „Hehu“, was ebenfalls durch das dreifache Zeichen für Wasser bestimmt wird und sich mit „Flut“ übersetzen lässt.

Die *Pyramidentexte* bleiben bei Andeutungen über die Schöpfung, die Atum, der Demiurg schlechthin, vornimmt, und liefern kaum eine Erhellung dessen, was der Nun ist. Gleichwohl gilt, dass er eine Realität ist, die auch dann weiter existiert, wenn die Schöpfung einmal in Gang gesetzt ist und funktioniert. In der Tat wird in diesem Text immer wieder auf eine Topographie des Nun mit seinen Pforten und Höhlen und auf seine Bewohner angespielt. In dieser Hinsicht gehört der Nun offensichtlich in die Nähe der Duat, der Welt des Jenseits und des Ortes der Regeneration für diejenigen, die sie durchqueren.

Ausführlichere Erläuterungen zur Substanz und Existenz des Nun geben die *Sargtexte*, da das „Buch des Schu“ von der Erscheinung des Demiurgen im Nun handelt, aus dem er auftauchen wird; in diesem Fall wird der Nun vierfach dekliniert: Hehu, die Flut; Nun; Keku, die Finsternis; Tenemu, die Grenzenlosigkeit (?). Diese vierfache Definition hat leider zu zahlreichen Verwirrungen in der Interpretation des Nun Anlass gegeben. Man hat diese vier Entitäten, die im Nun subsumiert sind, in die Nähe der vier Stützen des Himmels, von denen in derselben Passage die Rede ist, und der vier männlichen Wesen der Achtheit gerückt, die ja erst sehr viel später bezeugt ist[38]. In Wirklichkeit geht es den Ägyptern nur um einen Versuch zur Annäherung an die Realität jener unförmigen, instabilen, dunklen und grenzenlosen Masse, die der Nun ist. Aus dieser Masse bricht der Demiurg hervor, Atum in den *Sargtexten*, aber in anderen Texten auch andere Weltenschöpfer: Amun oder Chnum. Der Nun aber muss nicht verschwinden, sobald sich der Kosmos organisiert. Er ist nicht die unorganisierte Urmaterie, die in die organisierte Welt verwandelt wird. Nun subsistiert ohne Veränderungen, während der Himmel und die Erde geschaffen worden sind. Er wird lediglich an die – unerkennbaren – Grenzen von Himmel und Erde verwiesen und bleibt gegenwärtig. In den Nun versinkt die Sonne am Abend, um ihre nächtliche Fahrt zu unternehmen; der Nun ist die Quelle, aus der die Überschwemmung sprudelt; aber er ist auch der Ort, an dem Apophis lauert, die Schlange im ewigen Kampf mit Re, dessen Barke sie jede Nacht zum Kentern zu bringen sucht. Die gestaltlose, undefinierte, grenzenlose, zeitlose Masse, die der Nun bildet, ist die Quelle aller – guten oder schlechten – Möglichkeiten des Seins. Einige wenige späte Texte in Edfu und Theben evozieren eine Substanz, eine Art Matrix, die *benenet* (von der Wurzel *benen*), Trägerin einer sexuellen Konnotation[39], die beim „Ersten Mal“ aus dem Nun hervorgehe. Die vor dem Kosmos existierende Masse ist als eine grenzenlose Quelle mit ihm gleichzeitig und für

38 Vgl. die Kritik an dieser Interpretation bei S. Bickel, La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire, 27–29; W. Barta, Die Bedeutung der Personifikation Huh im Unterschied zu den Personifikationen Hah und Nun; C. Zivie-Coche, L’Ogdoade à Thèbes à l’époque ptolémaïque.

39 J. Baines, *Bnbn*: Mythological and Linguistic Notes, 389–404.

ihn notwendig; sie wird nicht etwa vom Kosmos ersetzt, die Erschaffung des Kosmos ist nicht die Negation des Nun. Man könnte versucht sein, in ihm das Sein schlechthin in seiner Einheit zu sehen, das dann im Augenblick der Schöpfung und in der Explosion der Vielfalt zerlegt würde. Aber die ägyptischen Texte sagen nichts dergleichen: Der Nun an sich besteht auch nach der Schöpfung fort. Er ist sogar das Einzige, was fortbestehen wird, wenn die Welt verschwunden sein wird und Atum und Osiris einander von Angesicht zu Angesicht gegenüber stehen werden, wie Kapitel 1130 der *Sargtexte*, aufgenommen in Spruch 175 des T*otenbuchs,* sagt[40].

Diese undifferenzierte Masse können wir nicht *a priori* als eine Gottheit betrachten. Allerdings haben die Ägypter sie in manchen Fällen personifiziert. Aus dieser trägen Masse haben sie eine göttliche Gestalt gezogen, die als der „Vater der Götter" auftreten kann, mit anderen Worten: als derjenige, der allen voraus ist. Er kann mit Atum in Dialog treten; so in Kapitel 76 der *Sargtexte*, als Atum die Namen der Heh-Stützen schafft: „an jenem Tag, als Atum über ihn mit Nun in der Flut Hehu, in Tenemu, in Keku sprach"[41]. Ein anderer Dialog bringt Re auf die Szene, der schon im Prolog zum *Buch von der Himmelskuh* mit Nun und seiner Neunheit auf Erden herrscht. Der alternde Herrscher weiß nicht mehr, wie er sich gegenüber den Menschen verhalten soll, die sich gegen ihn verschwören, deshalb bittet er Nun um Rat. Eine andere Identifikation vereint Ptah mit Nun in der Gestalt Ptah-Nun samt seinem weiblichen Gegenstück Ptah-Naunet in der Liste der acht Gestalten Ptahs, die im Dokument memphitischer Theologie aufgeführt werden. Diese Entität ist wahrscheinlich als eine Urform Ptahs zu interpretieren, der in diesem Text gleichzeitig ein Demiurg ist. Ptah ist ferner in der Cella des Tempels von Hibis[42] in Gestalt eines Patäkengottes abgebildet; man sieht ihn frontal, den Himmel anhebend und begleitet von Schu und Tefnut. Das Schlussbild des *Pfortenbuches* bietet eine interessante Veranschaulichung des Nun. Es ist der Augenblick, in dem die Sonne aus der nächtlichen Welt der Duat auftaucht, um wieder zutage zu treten und die Welt zu erleuchten. Die Person, die die Barke aus dem Nun hebt, heißt ebenfalls Nun und wird dargestellt als ein aus den Wassern auftauchender menschlicher Torso[43]. Schließlich findet sich Nun auch in der Gruppe der Achtheit, sobald deren Mitglieder von der Saitenzeit an unterschieden und jeweils benannt werden; dort steht er, begleitet von seinem weiblichen Gegenstück Naunet, häufig an der Spitze dieses Kollegiums, bisweilen wird er ersetzt durch Amun, dem Amaunet folgt. Auch da haben wir es wieder mit einer Personifikation zu tun, die nicht mit der grenzenlosen Entität verwechselt werden darf, welche der präexistente Nun darstellt. Nun wird also unterschiedlich personifiziert, er darf aber keinesfalls mit dem Demiurgen gleichgesetzt werden, der ja in der Entstehungsphase des Kosmos aus ihm hervorgeht.

Es bleibt ein letzter Problempunkt. Die Ägypter scheinen sich nicht nach dem Daseinsgrund des Nun und danach gefragt zu haben, ob er überhaupt imstande sei,

40 Unten, S. 265.

41 CT II, 7f-8a; übernommen in § 79, CT II, 24e (Zandee).

42 N. de Garis Davies, Hibis III, Taf. V.

43 E. Hornung, Das Buch von den Pforten des Jenseits nach den Versionen des Neuen Reiches, 290.

das Reservoir der künftigen Welt zu bilden. Sie stellen einfach fest: Wenn die Welt existiert, nachdem sie von einem Demiurgen geschaffen worden ist, dann hat es für ihre Entstehung ein Substrat geben müssen, das ist eben der Nun, das Prinzip, das genauso Sache der Physik wie der Metaphysik ist und das man mit der gasförmigen Masse der Atmosphäre vergleichen kann, aus der durch Verdichtung die Materie entsteht. Aber warum haben sich die Ägypter den Nun in dieser flüssigen, dunklen Form vorgestellt? Manche Ägyptologen meinen, die Erfindung des Nun sei nicht allein aus geistiger Spekulation geboren, sondern stütze sich auf reale Gegebenheiten, die in einen größeren Maßstab gespiegelt und übertragen worden seien. Die Ägypter hätten sich in kollektiv-unbewusster Erinnerung an die Entstehung des Niltals erinnert – Hunderttausende von Jahren, bevor sie es bevölkerten; zudem hätten sie ja während ihrer ganzen Vorgeschichte und Geschichte Jahr für Jahr das Hochwasser und seinen Abfluss erlebt, der als erstes die Erderhebungen, die Hügel, habe hervortreten lassen[44]. Es dürfte zwar immer riskant sein, einen Mythos durch historische, erst recht durch geologische Ereignisse zu erklären, dennoch hat der Blick auf die Bewegungen des Nils sicher eine nicht zu unterschätzende Rolle bei der Mythenbildung gespielt, waren sie doch von vitaler Bedeutung für den Bestand der ägyptischen Landschaft. Als einzige Erklärung greift dies jedoch zu kurz. Tatsächlich sprechen nämlich die nahöstlichen – akkadischen oder hebräischen – Kosmogonien, also in Ländern, die das Phänomen eines Flusshochwassers nicht kannten, von einer flüssigen, dunklen Masse, die vor dem Schöpfungsakt des Demiurgen da war. Die Feststellung einer geographischen Realität, deren wahre Ursachen unbekannt bleiben, vermag die Phantasie zu reizen. Die aber geht dann viel weiter und erschafft eine präexistierende Realität, die die geographischen und irdischen Grenzen überschreitet, die auf das „Erste Mal“ weist, die nicht bekannt, sondern nur imaginiert ist und die sich dennoch immer wieder in der Welt der Menschen aktualisiert. Der Mythos, der sich *in illo tempore* abspielt, erlaubt es, die unerhörten Ereignisse, die hier und jetzt stattfinden, zu erklären, ja zu rechtfertigen. Daher wird in dem Bericht von einer katastrophalen Nilflut, die unter der Regierung von Osorkon III. eintrat, die Rückkehr des Nun und der Urzeit evoziert[45].

Man sollte also die präexistente Welt, die ja nicht das Nichts ist, nicht als Chaos qualifizieren, sondern besser von ihrer Unorganisiertheit sprechen, da sie jeder Strukturierung entbehrt, bevor der Demiurg in Erscheinung tritt.

Der sich selbst erschaffende Demiurg

In diesem Zustand der Präexistenz manifestiert sich der Schöpfer zum ersten Mal, indem er aus der Lethargie heraustritt, die den Nun und seine eigene, in den Nun ein-

44 S. Sauneron/J. Yoyotte, La naissance du monde selon l'Égypte ancienne, 23–24.

45 Graffito im Tempel von Luxor: K. Jansen-Winkeln, Inschriften der Spätzeit II, 298–301; S. Bickel, The Inundation Inscription in Luxor Temple; R. K. Ritner, The Libyan Anarchy: Inscriptions from Egypt's Third Intermediate Period, 415–421.

getauchte Person charakterisiert; so sind denn auch zahlreiche Wortspiele mit Nun und der Wurzel *neni*, „träge sein“, veranstaltet worden. Das älteste Zeugnis dafür findet sich in dem „Buch des Schu“ aus den *Sargtexten.* Atum, das Paradigma eines Demiurgen, wird nicht in jenem Augenblick erst erschaffen; er existierte in latentem Zustand; er gewinnt Selbstbewusstsein; er behauptet sich als ein Wille, und von da an handelt er, und zwar zunächst an sich selbst. Denn da es sich um Atum oder eine andere Demiurgengestalt handelt, muss der Gott zuerst bei seinem Hervorgang aus der unbewussten Trägheit seine Gestalt vollenden, sich in Bewegung setzten, um alsdann allein die Erschaffung des Kosmos ins Werk setzen zu können. Es erfolgt, nicht anders übrigens als in anderen Schöpfungsberichten, keinerlei Erklärung. Der Gott beschließt, sich zu verwandeln (*cheper*), ohne dass dafür eine Begründung gegeben würde. Doch wenn wir das Funktionieren der Mythen von den Ursprüngen verstehen wollen, ist dieses Fehlen völlig normal. Die Menschen wollten etwas erklären, was weit über sie hinausging: das Funktionieren des Kosmos; also mussten sie ein höheres Wesen ersinnen, das fähig war, auf die Welt einzuwirken und dessen Handeln keiner Rechtfertigung bedurfte. Die *Sargtexte* legen dem Verstorbenen, der sich mit Atum identifiziert, eine Reihe von aufschlussreichen Aussagen in den Mund:

> Ich bin Atum, der die Großen erschaffen hat,
> Ich bin es, der Schu gemacht und Tefnut zur Welt gebracht hat.
> Ich habe meine Ruhe (*hotep*) unterbrochen zur Zeit des Nun[46].

Die erste Handlung aber ist es, „zur Existenz aus sich selbst zu gelangen“ oder „sich selbst zu verwandeln“, *cheper djesef*, das Epitheton schlechthin für Atum[47] und die anderen Demiurgen, so auch für Amun in einem Hymnus aus dem Tempel von Hibis:

> Du bist Amun, du bist Atum,
> Du bist Chepre, du bist Re!
> Der Eine, der sich zu Millionen machte,
> Tatenen, der am Anfang entstand.
> Du bist es, der seinen Leib formte mit seinen eigenen Armen,
> in jeglicher Gestalt, die er wünschte[48].

„Das Buch, zu kennen die Bekundungen Res und das Niederwerfen des Apophis“ aus dem Papyrus Bremner-Rhind enthält eine heliopolitanisch geprägte Passage über die Schöpfung, die dem „Allherrn“ in den Mund gelegt wird, der hier den Platz Atums einnimmt. Es ist eine hochgradig intellektuelle Spekulation über die Manifestationen/

46 CT II, 152d–f, § 132 (Zandee).

47 Für das Vorkommen in den *Sargtexten* siehe S. Bickel, La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire, 35.

48 N. de Garis Davies, Hibis III, Taf. 31; D. Klotz, Adoration of the Ram, 53–54; dt. nach: J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 299 f.

Transformationen (*cheperu*) des Gottes und über sein Werden, die ausschließlich mit der Wurzel *cheper* spielt und dazu auch die Gestalt des Sonnengottes Chepre benutzt[49]:

> Er sprach, nachdem er sich manifestiert hatte:
> Als ich mich manifestiert hatte, manifestierten sich die Manifestationen;
> ich habe mich manifestiert in Manifestationen des Existierenden (Chepre),
> als ich mich das Erste Mal manifestiert habe,
> da ich in Manifestationen des Existierenden (chepre) mich manifestiert habe, existierte ich.
> Die Manifestationen manifestierten sich,
> denn ich war früher als die früheren Götter, die ich erschaffen hatte.
> Wenn ich früher war als die früheren Götter, dann weil mein Name früher als die ihren existierte;
> wenn ich die frühere Zeit und die früheren Götter erschaffen habe,
> dann um alles auf dieser Erde zu erschaffen, was ich wollte[50].

Es folgt die Schöpfung selbst in der klassischen Art. Ausgehend von einem sehr alten Thema, haben die Hierogrammaten des 4. Jahrhunderts über die Kausalität im Zusammenhang mit den Transformationsmöglichkeiten des Seins reflektiert.

Neben *cheper* werden auch andere Verben verwendet, um jene Autogenese wiederzugeben, die der alleinige-einzige Schöpfer an sich selbst vollzieht: „machen", *ir*, „sich bilden", *tjes*, „sich gestalten", *mes*, nebst einem Wortspiel, aufgrund dessen man auch „sich zur Welt bringen", „sich bauen", *qed*, verstehen kann, die sämtlich von den *Sargtexten* bis hin zu den Kosmogonien der Ptolemäer- und Römerzeit verwendet werden.

Die Autogenese, die Selbstzeugung, kann Anlass zu längeren und ausgefeilteren Darlegungen geben[51]. Der Demiurg ist ein Gott, der weder Vater noch Mutter hat, sondern selbst der „Vater der Väter" und die „Mutter der Mütter" ist, der universale Erzeuger, denn er zeugt die Götter, die sich im Zuge der Göttergenerationen vermehren, und er erschafft auch die Menschen und ihre Nachkommenschaft. Nachdem er einmal zum Handelnden geworden ist, formt er zuerst seinen eigenen Leib, gerade so als wäre der im Augenblick seines Auftretens noch nicht vollendet gewesen. Dies ist wohl die Art und Weise, die Allmacht des Gottes zu kennzeichnen, der nicht damit zufrieden ist, die künftigen Wesen zu formen, sondern auch an sich selbst arbeitet. Seine Darstellungen sind, wenn wir einen Blick auf die Ikonographie werfen, für Atum, Amun, Ptah häufig menschengestaltig oder, nach dem Muster von Chnum in Esna, menschengestaltig mit Tierhaupt. Es ist nicht ausgeschlossen, dass die Ägypter die menschliche oder halbmenschliche Form wählten, um den Schöpfer nach jenem Modell abzubilden, das ihnen am nächsten stand. Der Demiurg, der sich selbst geformt hat, der Vater und Mutter ist, lässt sich als ein bisexuelles Wesen betrachten; im Übrigen ist er noch allein, und es gibt noch nicht die Geschlechterdifferenzierung in Männliches und Weibliches. Das deutet aber nicht auf das Bild eines androgynen Gottes hin. In der sehr späten Kos-

49 Zu dieser Wurzel siehe H. Buchberger, Transformation und Transformat. Sargtextstudien I, passim.

50 Papyrus Bremner-Rhind 28, 20–22: R. O. Faulkner, BAe III, 69–70.

51 Für eine Reihe von Ausdrücken, die sich auf die Autogenese des Demiurgen beziehen, siehe J. Zandee, The Birth-Giving Creator-God in Ancient Egypt.

mogonie der Neith in Esna, in der ausnahmsweise eine Göttin die Rolle des Demiurgen übernimmt, hat man mehrere Ausdrücke ausgemacht, die diese anscheinend anormale Funktion markieren: „Mann, der die Rolle einer Frau spielt", „Frau, die die Rolle eines Mannes spielt", und, kurioser noch: „zwei Drittel seiner Person sind männlich, ein Drittel seiner Person ist weiblich"[52], was die Ikonographie der Neith auf den Wänden des Tempels keineswegs hergibt. Die Zweiteilung, die im Fall eines männlichen Demiurgen völlig normal scheint, muss bei einer Göttin als ein Versuch außerhalb der Regel angesehen worden sein.

Der Demiurg, der sich im „Buch des Schu" mehrmals mit dem Nun unterredet, ist darum nicht weniger der Einzige, Alleinige und Einsame; wenn er aus dem Nun auftaucht, wird die Wurzel *ua* zu *ua uau* verdoppelt, was einige der Schöpfungsweisen erklärt, die er anwenden wird: Selbstbefruchtung, Ausspeien, aber auch Sprechen, um die ersten Götter sowie die Menschen zu erschaffen, die ebenfalls aus den Emanationen seines Körpers hervorgegangen sind. Sein erster Akt wird darin bestehen, die Differenzierung zu schaffen, die es erlaubt, von der Einheit zur Vielheit, vom Einen zu Dreien zu gelangen und so das Leben zu ermöglichen, wie es Atum tat, „als er einer (allein) war, als er drei wurde"[53].

Die Texte über die als Demiurgen wirkenden Götter bieten Varianten je nach den grundlegenden Eigenschaften dieser Götter, wenn auch die Prozesse bei der Schöpfung den meisten gemeinsam sind. Bisher war zwar im Wesentlichen von Atum die Rede; dieser ist jedoch oft mit Re assoziiert, der ansonsten seine spezifischen Funktionen des die Erde erleuchtenden Gottes hat. Eine Passage aus dem *Totenbuch*, Spruch 17, bringt eine erklärende Glosse:

> Ich bin Atum, der ich allein war im Urgewässer,
> ich bin Re bei seinem Erscheinen,
> am Beginn seiner Herrschaft über das, was er geschaffen hatte.
> *Was bedeutet das?*
> „Re am Beginn deiner Herrschaft über das, was er geschaffen hatte" ist:
> Re begann zu erscheinen als König, dessen, was er geschaffen hatte,
> als die Hochhebung des Schu noch nicht entstanden war[54].

Die Hymnen an den Sonnengott schließen ziemlich regelmäßig auch Charakteristika ein, die dem Demiurgen eigen sind[55]. Amun-Re werden von der 18. und mehr noch von der 19. Dynastie an lange Hymnen gewidmet, in denen nur selten sein Demiurgenaspekt nicht erwähnt wird. So heißt es im Hundertsten Lied des numerischen Hymnus von Leiden:

> Der zu entstehen begann am Anbeginn,
> Amun, der zuerst entstand, dessen Gestalt man nicht kennt!

52 S. Sauneron, Remarques de philologie et d'étymologie.
53 CT II, 39e, § 80 (Zandee).
54 E. Hornung, Das Totenbuch der Ägypter, 59.
55 Vgl. J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, passim.

Kein Gott entstand vor ihm,
kein anderer Gott war mit ihm zusammen, dass er seine Gestalt verraten könnte.
Seine Mutter gab es nicht, ihm einen Namen zu machen,
nicht seinen Vater, der ihn erzeugte und spräche: „Das bin ich!“
Der selbst sein Ei formte,
Macht, geheim an Geburt, Schöpfer seiner Schönheit,
göttlichster Gott, der von selbst entstand,
alle Götter entstanden, seitdem er sich begann[56].

In dem Ptah-Tatenen gewidmeten ramessidischen Hymnus, erhalten auf Papyrus Berlin 3048, gilt ein langer Abschnitt ebenfalls den ersten Tätigkeiten Ptahs, des Demiurgen nach dem Modell von Atum oder Amun:

Sei gegrüßt mit deinen Urgöttern, die du geschaffen hast,
nachdem du dich manifestiert hast als Gottesleib,
der seinen Leib insgesamt baute,
als der Himmel nicht bestand, als die Erde nicht bestand,
als die Flut noch nicht gestiegen war.
Du hast das Land befestigt,
du hast dein Fleisch vollendet, du hast deine Glieder gezählt, du hast dich als Einer gefunden, der seine Stätte geschaffen,
Gott, der die Beiden Länder geformt hat,
ohne Vater, der dich gezeugt, als du ins Dasein tratst,
ohne Mutter, die dich geboren hätte.
Du dein eigener Chnum, Gerüsteter, der du gerüstet erschienst!
Du standest auf aus dem Land in seiner Trägheit,
und es hat sich gesammelt danach,
als du in deiner Erscheinungsform des Tatenen warst,
in deiner Manifestation des Vereinigers der Beiden Länder[57].

Der Aufgang des Seins kann sich in einer komplexeren Form vollziehen, wie man sie in den Kosmogonien ausgedrückt findet, welche die in Hermupolis entstandene Achtheit in Szene setzen, deren Theologie sich aber zuerst in Theben entwickelt hat und dann ins Fajjum und nach Memphis ausstrahlte[58]. Die Achtheit, die lange nicht mehr als eine undifferenzierte, vielleicht durch eine Pavianhorde dargestellte Gruppe gewesen war, wohnte dem täglichen Sonnenaufgang bei, den der Mythos auf dem Hügel von Hermupolis verortete. Seit dem Neuen Reich ist sie in Theben ansässig[59], entwickelt sich und verwandelt sich in eine Gruppe von urzeitlichen Göttern, die in einem Hügel am linken Ufer „ruhen“, das heißt: bestattet sind. Mehrere Dokumente von der Saitenzeit bis zur Römerzeit bilden diese acht Götter ab, bestehend aus vier Paaren, von denen die

56 J. Zandee, De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350, Taf. IV, 9–11, dt. nach: J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 331.
57 Papyrus Berlin 3048, IV, 3–8: W. Wolf, Der Berliner Ptah-Hymnus, 23–24.
58 Oben, S. 218–221.
59 Vgl. zum Beispiel die Beschreibung von Amun-Re im Kreis der Achtheit in dem magischen Papyrus Harris: C. Leitz, Magical and Medical Papyri of the New Kingdom, S. 81 und Taf. 39–40.

männlichen Wesen Froschköpfe, die weiblichen hingegen Schlangenköpfe tragen; sie alle haben sichtlich die Funktion eines urzeitlichen Kollegiums, ohne dass ihre Attribute jeweils eigens definiert wären. Ihre Funktion lässt sich nur genauer angeben aufgrund der rituellen Szenen der ptolemäischen und römischen Tempel aus der thebanischen Region und vor allem aus Edfu, wo sie unter anderem in Szenen der Opferung des Lotus dargestellt sind. Gezeugt vom Demiurgen, in diesem Fall Tatenen oder Irta genannt, was ihn dem Amun-Kreis annähert, haben sie zur Aufgabe, dem Sonnengott zum Dasein zu verhelfen und so das Licht entstehen zu lassen. Gleichzeitig vollenden sie ihr Leben als Urgötter, indem sie sich in tote Götter verwandeln, die in verschiedenen Hügeln bestattet sind, deren bekanntester der von Djemet in Theben ist. Ein sehr origineller, einzigartiger Text in der Kapelle der Barke des Chons-Tempels vom Ausgang der Ptolemäerzeit zeigt eine echte Amun-zentrierte Kosmogonie, in der Amun und Ptah-Tatenen gleichberechtigte, aus dem Nun aufgetauchte Demiurgen sind; sie zeugen die Acht, die anschließend damit betraut werden, dem Licht zur Herrschaft zu verhelfen. Zu diesem Kollegium gesellt sich das der Djaisu, der urzeitlichen Aussprüche der Mehet-weret, betraut mit der Schöpfung auf dem Wege des Verstehens und des Wortes[60]. Gezeigt wird diese Achtheit ebenfalls in den späten Kosmogonien von Memphis (der demotischen Kosmogonie)[61], fajjumisch in Gesellschaft des urzeitlichen Nun-Paschai[62] oder im Moeris-See, wie er im *Buch vom Fajjum* dargestellt wird[63]. Man hat sie bisweilen als Protodemiurgen bezeichnet[64], was aber nicht zu ihrer Zwischenstellung zwischen dem Demiurgen, der sie zeugt, und dem Sonnengott, dessen Entstehen sie selbst anstoßen, passen will. Als Ahnengötter aus den Urzeiten und tote Götter spielen sie ein spezielle Rolle, die eben nicht die des Demiurgen ist.

Der Aufgangsort des Seins

Schon im „Buch des Schu" stellen wir fest, dass sich der Demiurg einer Schwierigkeit gegenüber sieht, die später immer wieder anzutreffen ist: Auftauchend aus der instabilen Masse des Nun, hat er keinen Fixpunkt, auf dem er Fuß fassen kann, um tätig zu werden[65]. Wieder einmal erklärt der Papyrus Bremner-Rhind diesen Mangel ausführlicher im Hinblick auf Atum:

> Ich war allein mit dem Nun im Zustand der Trägheit, als ich noch keinen Ort gefunden hatte, mich aufzurichten, als ich keinen Ort gefunden hatte, mich niederzusetzen, als Heliopolis noch nicht gegründet war, damit ich dort hätte bleiben können, als der *wadj*

60 D. Mendel, Die kosmogonischen Inschriften in der Barkenkapelle des Chonstempels; C. Zivie-Coche, L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque, 193–196.
61 W. Erichsen/S. Schott, Fragmente memphitischer Theologie in demotischer Schrift.
62 M. Smith, On the Primaeval Ocean, passim und 206–207.
63 H. Beinlich, Das Buch vom Fayum II, S. 132–134 und Taf. 8.
64 S. Sauneron/J. Yoyotte, La naissance du monde selon l'Égypte ancienne, 31.
65 CT II, 33e–34a, § 80 (Zandee).

noch nicht gebildet war, auf dem ich sitze, als ich Nut noch nicht gemacht hatte, damit sie über mir sei, als die erste Körperschaft der Götter noch nicht entstanden war und die Urneunheit noch nicht ins Dasein getreten war, auf dass sie mit mir sei[66].

In mehr oder weniger ähnlich lautenden Wendungen findet sich derselbe Gedanke mit Bezug auf Ptah[67], auf Amun, auf Horus in Edfu, auf Neith in Esna. Um der Unbeständigkeit der Situation abzuhelfen, tritt ein festes Element auf, ein Hügel, eine Insel, ein Pflanze. Jedes religiöse Zentrum besitzt ein solches Element[68]: den *benben* in Heliopolis, auf dem sich der Vogel *Benu* niederlassen kann[69], den erhabenen Hügel in Hermupolis, wo die Sonne erscheint. Letztere Stadt kennt eine weitere Tradition: die der „Flammeninsel", gelegentlich auch „Insel des Eis" genannt. In Edfu ist es ein „Floß" aus Schilf, auf dem sich der Falke niederlassen kann – ein ätiologisches Wortspiel, da *djeba*, „Floß", eine der Bezeichnungen für Edfu ist. Manchmal kann sich der Demiurg – so will es eine erdbezogene Sprache – auf dem Trockenen niederlassen, wie in Theben oder auch in Esna:

Sie (Neith) sprach damals: „Es werde der Ort (wo ich bin) für mich eine Terrasse aus Erde inmitten der Urgewässer, damit ich auf ihr Halt finde!" Und dieser Ort (wo Neith war) wurde zu einer Terrasse inmitten der Urgewässer, wie sie gesagt hatte. Und (dies) war „die Erde der Gewässer" (Esna), die (auch) Sais ist[70].

Auch hier finden wir ein Wortspiel mit ätiologischer Bedeutung zwischen den Namen Esna und Sais und dem Sinn, den man ihnen geben kann.

Je nach den örtlichen Varianten findet der Demiurg einen festen Punkt, an dem er Fuß fassen kann und der in vielen Fällen an die Erhebungen erinnert, die bei einer Nilüberschwemmung allein noch aus dem Wasser ragen. Dieser erste Prozess ist das Ergebnis des Willens des Demiurgen und der Wirkkraft seines Wortes, wie uns der Text aus Esna zeigt. Der Hügel, das trockene Land taucht auf, noch kann man nicht wirklich von Schöpfung sprechen. Dieses erste Auftauchen ist nicht die Erde, die erst später gleichzeitig mit dem Himmel geschaffen werden wird, es ist nur ein Sockel, ein fester Punkt, der dem Demiurgen erlaubt, in der Grenzenlosigkeit des Nun Stand zu fassen.

66 Papyrus Bremner-Rhind 26, 22–24: R. O. Faulkner, BAe III, 60.
67 Oben, S. 231, im Hymnus an Ptah.
68 Zu den verschiedenen Kategorien dieser in der Urzeit hervortretenden Punkte siehe: A. De Buck, De Egyptische Voorstellingen bettrefende den Oerheuvel.
69 Pyr., § 1652.
70 Esna III, 206, 2, S. 29; Esna V, S. 255.

Die Aufgangszeit des Seins

Das „Erste Mal“, „als … noch nicht bestand“

Der vor jedem Element der Schöpfung, ja vor dem Demiurgen selbst präexistierende Nun ist weder das Sein noch das Nichts, sondern eher eine Seinspotentialität, von der aus der Demiurg, der den Kosmos in Bewegung setzt, sich manifestiert. Genau deshalb hat er auch keine zeitliche Eingrenzung, er hat immer existiert und wird immer existieren; er entzieht sich jeder Zeitberechnung, und auch das, was die Ägypter Ewigkeit mit ihren zwei Gesichtern, *neheh* und *djet*, nennen werden[71], hat keine unmittelbare Verbindung mit dem Nun. Das Auftreten des Demiurgen, der einen festen Ort sucht, an dem er Stand fassen kann, bedeutet einen Einschnitt in diesem grenzenlosen, unbestimmten Zustand. Es ist der Inauguralmoment, den die Ägypter das „Erste Mal“, *sep tepi*, genannt haben und der oft in einen Zusammenhang mit einem Ort gebracht wird, an dem dieses Auftreten sich vollzogen haben soll. So kennen wir im Neuen Reich Amuns „treffliche […] Stätte der Urzeit“ in Deir el-Bahari[72], die „richtige (Var. heilige) Stätte der Urzeit“, nämlich den Tempel der 18. Dynastie in Medinet Habu[73], jenen Tempel, der später den Namen „Hügel von Djemet“ tragen wird, des Ortes, an dem Kematef, die Schlange, die ihre Zeit vollendet hat, und die Mitglieder der Achtheit bestattet sind. Im Norden besitzt die Region von Memphis ebenfalls einen „heiligen Platz des Beginns der Zeit“ unweit der Pyramiden[74]. Allerdings ist der Ausdruck „Erstes Mal“, wie Susanne Bickel nachgewiesen hat[75], erst ab dem Neuen Reich gängig geworden, auch wenn die *Sargtexte* durch die Verwendung des Adjektivs *pauti*, „urzeitlich“, auf den Begriff der Urzeitlichkeit des Demiurgen verweisen. Dies zeigt, dass im Bereich der Kosmogonie wie auch bei anderen Mythen im Lauf der Zeit eine Entwicklung stattgefunden haben dürfte.

Das „Erste Mal“ markiert den Initialmoment, in dem der Demiurg zum Bewusstsein seiner selbst gelangt ist und in die Phase der Schöpfung eintritt. Vorher hat nichts existiert, nichts ist geschehen. Diese Negation wird übrigens im ägyptischen Schrifttum von den *Pyramidentexten* an in unterschiedlichen Formulierungen ziemlich häufig ausgesprochen:

Als der Himmel noch nicht bestand,
als die Erde noch nicht bestand,
als die Menschen noch nicht bestanden,
als die Götter noch nicht bestanden,
als der Tod noch nicht bestand[76].

71 Unten, S. 266–268.
72 E. Otto, Topographie des thebanischen Gaues, 60.
73 Ebd., 72.
74 C. Zivie-Coche, Giza au deuxième millénaire, 130 und 299.
75 La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire, 56–59.
76 Pyr., § 1466. Andere Vorkommen sind gesammelt bei H. Grapow, Die Welt vor der Schöpfung.

Diese Ausdrücke meinen nicht ein ideales Zeitalter, in dem es keine Übel wie den unausweichlichen Tod gab, sondern jenen Augenblick absoluter Urzeitlichkeit, in dem der Schöpfer noch nicht gehandelt hat, aber schon im Begriff ist zu handeln; sein Handeln geht jedem anderen Phänomen voraus[77]. In derselben Weise gedenkt Atum laut dem Papyrus Bremner-Rhind jenes Augenblicks, in dem Heliopolis, sein Kultort, so wenig existierte wie Nut und oder die Achtheit.

Dieses „Erste Mal", das den Beginn des göttlichen Handelns markiert, lässt sich nicht datieren. Im Gegensatz zu anderen Kulturen haben die Ägypter es nicht festgelegt, um einen Ausgangspunkt für die historische Zeitberechnung zu haben, wie es uns im Judentum, im Christentum oder im Islam begegnet, die einen Kalender konstruiert haben, der von der Erschaffung der Welt oder vom angenommenen Geburtsdatum Jesu oder Mohammeds ausgeht. Dasselbe Phänomen findet sich auch in anderen Kulturen, aber der nahezu universelle Gebrauch des christlichen Kalenders auch weitab von seinem religiösen Ursprung hat aus dem Blick geraten lassen, dass es sich dabei lediglich um eine willkürliche, konventionelle Wahl handelt. Haben die Ägypter tatsächlich, wie so oft geschrieben worden ist, das Prinzip der Konzeptualisierung noch nicht beherrscht, wenn es darum ging, die Zeit zu denken, oder haben sie nicht vielmehr geahnt, dass der Anfang der Welt nicht in einer Zeit liegen kann, die zur Menschenzeit gehört? Gewiss, es gibt Versuche, die Zeit der Götter zu vergeschichtlichen, wie die Liste der Götterherrschaft, die in der Turiner Königsliste[78] bruchlos der Liste der menschlichen Pharaonen vorausgeht, aber der Ursprung der Schöpfung bleibt an das *sep tepi* gebunden, das in dieser Auflistung keineswegs als Ausgangspunkt erscheint.

Dieses „Erste Mal" ist genauso wenig in seiner Dauer messbar. Der Gedanke, dass sich der Schöpfer eine Aufgabe für die sieben zur Erschaffung der Welt erforderlichen und in der Erschaffung des Menschen kulminierenden Tage gesetzt habe, wie es die *Genesis* sieht, ist dem ägyptischen Denken fremd. Die Schöpfung ist ein performativer Akt. Der Gott tut oder spricht ein Wort, und das, was er konzipiert hat, tritt unverzüglich und ohne zeitliches Dazwischen ins Dasein; er ist es, der die Berechnung der Zeit, der Jahre, Jahreszeiten, Monate, Tage und Stunden schafft[79], aber diese Zeit ist es dann, die den Gang der Welt steuert, und nicht sein eigenes Handeln.

Das „Erste Mal" ist der Augenblick, in den der Prozess der Schöpfung einhakt und so auch den Beginn der Zeit markiert. Doch so absolut dieser Vorgang auch sein mag – er wird unzählige Male wiederholt, denn es gibt zwar eine lineare Zeit, aber eben auch eine andere, zyklische, die den ewigen Bestand der Schöpfung wieder in Frage stellen könnte. Insofern das Auftreten des Demiurgen nicht mit einem Kampf zwischen dem Sein und dem Nichts verbunden ist, insofern der undifferenzierte Nun weiter existiert und die Welt mit seinen Gewässern umfängt, ist die Rückkehr zu diesem Zustand eine ständige Drohung. Dieses Risiko zeigt sich Tag für Tag bei der nächtlichen Fahrt des Sonnengottes, Jahr für Jahr beim Eintritt der Nilüberschwemmung, beim Jahresan-

77 S. Bickel, La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire, 31.
78 Oben, Kap. II, S. 71.
79 Unten, S. 261.

fang und in der Zeit höchster Gefahr, den fünf Epagomenen, und bei jeder königlichen Nachfolge. Gerade die Königssukzessionen gelten als ein Wiederbeginn, und die menschliche Zeit, die Geschichte, wird nach den Regierungsjahren eines Königs gemessen. Das „Erste Mal" muss sich also in jedem dieser Ereignisse wiederholen, damit der dauernde Bestand der Welt gesichert sei. Während aber nun das ursprüngliche Erste Mal auf kein Hindernis gestoßen ist, trifft dies in den Augen der Ägypter für die Wiederholung jenes Geschehens keineswegs zu, fürchten sie doch, der rechte Gang der Dinge sei gefährdet und könne zum Stehen kommen. Das einzige Mittel, die Katastrophe abzuwenden, besteht darin, die Götter durch die Wiederholung der schon zu Beginn vom Schöpfer selbst eingesetzten Riten zu besänftigen; so bezeugen es mehrere Texte. In der Wiederholung des Anfangsmoments nehmen die Menschen Anteil und partizipieren so am Funktionieren der Welt und an ihrer Kontinuität. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn so häufig auf das „Erste Mal" als Paradigma, das es zu erreichen, ja zu überbieten gilt, Bezug genommen wird; entsprechende Passagen finden wir in zahlreichen historischen Texten, die von den Aktivitäten des Pharao oder von der Wiederherstellung der Ordnung nach einer Periode der Unruhe berichten[80].

Die Möglichkeit eines goldenen Zeitalters

Sowohl die *Genesis* als auch die *Werke und Tage*, von denen Hesiod in seiner Kosmogonie berichtet, beschwören ein goldenes Zeitalter, ein Paradies, das durch das Verhalten der Menschen verloren ist, genauer noch durch das Verschulden einer Frau, Eva oder Pandora, die am Anfang der Zeit einen Fehltritt begangen hat, dessen Folgen die Menschengeschlechter auf Erden zu tragen haben. Der Hinduismus sieht das Ganze anders; er ist der Auffassung, dass kosmische Perioden aufeinander folgen, wobei jede zu einem gegenüber den früheren schlechteren Zustand der Welt führt. Es liegt auf der Hand, dass eine solche Vorstellung im ägyptischen Denken keinen Platz hatte, allenfalls konnte sie in einer etwas anderen Form Eingang finden.

Die *Urzeit*, das, was der Schöpfung vorausgeht, ist auf keinen Fall als verlorenes Paradies anzusehen, da allein der Nun existierte, in dem noch nichts geschaffen worden war. Zudem weckt die gelegentlich geäußerte Drohung einer Rückkehr in den Nun oder die Beschwörung des Endes der Zeit lediglich die Furcht; eine eschatologische Hoffnung auf ein künftiges Paradies und ein wiederzufindendes goldenes Zeitalter gibt es nicht. Wenn die Texte sagen, dieser Gott habe sich manifestiert oder jener Pharao sei geboren, als der Tod und das Böse noch nicht existierten, dann beziehen sie sich nicht auf ein verlorenes goldenes Zeitalter, sondern auf den Urmoment, der der Schöpfung vorausging, und auch das Leben existierte damals noch nicht. Die ägyptologische Literatur stützt sich jedoch häufig auf den Mythos von der *Himmelskuh*, der von der Revolte

80 Beispiele in: P. Vernus, Essai sur la conscience de l'Histoire dans l'Égypte pharaonique, 35 ff.; vgl. auch D. B. Redford, Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books, 127 ff.

der Menschen erzählt, um die Auffassung zu untermauern, es habe in Ägypten sehr wohl die Vorstellung vom verlorenen Paradies gegeben. Der Mythos, der keine Kosmogonie ist, berichtet, wie der alternde Re, ermüdet von den Revolten der Menschen, eine Reihe von diesen tötete, bevor er mit dem Gemetzel innehielt. Er hat jedoch die Erde verlassen, um sich, getragen von der Himmelskuh Nut, im Himmel niederzulassen. Die Erzählung gibt sehr genau an, dass die Götter, zumindest der Sonnengott, sich von den Menschen abwenden, während Thot deren Überwachung übernimmt und Geb und Osiris für die Erde und die Unterwelt zuständig werden. Daraus resultieren zwei Hauptthemen: die Fähigkeit der Menschen, schlecht zu handeln, selbst gegen die Götter, und die Trennung zwischen Göttern und Menschen. Beides ist eine Tatsachenfeststellung. Es sieht nicht so aus, als würde das Leben der Menschen auf Erden durch diese Trennung erheblich verändert. Von Beginn an haben sie diese Möglichkeit des Böseseins besessen und werden sie behalten, und die Überlebenden des Massakers werden nicht etwa dafür bestraft. Zwei Wendungen des Textes, die in den verschiedenen Fassungen stellenweise lückenhaft sind[81], lassen das Auftreten von Leiden und Krankheit uneindeutig in der Schwebe. Hängt es mit Ereignissen zusammen, die von der Revolte der Menschen ausgelöst wurden? Nichts ist weniger wahrscheinlich, denn Re wendet sich alsdann an Hathor. Es dürfte also schwierig sein, die *Himmelskuh* als den Bericht vom Sündenfall im Paradies und von der Bestrafung der Menschen durch den Sonnengott zu verstehen.

Im Rahmen der historischen Inschriften ließen die Pharaonen Texte im Sinn der Restauration verfassen, die deutlich machen, dass man nach Wirren zur Ordnung zurückkehrte[82]; das gilt etwa für Hatschepsut, Tutanchamun und Haremhab nach der Rückeroberung des Landes aus der Hand der Hyksos oder nach der Wiederaufnahme der Tradition nach der Amarna-Episode. Dieser Neuanfang wird oft mit dem „Ersten Mal" als Paradigma der guten Ordnung verglichen, die man durch die geeigneten Riten erneuert, um zu einer Situation zurückzufinden, die sich durch den Gang der Geschichte verschlechtert hatte. Dabei geht es aber nur um die Rückkehr zur Norm und nicht um das Kommen eines verlorenen und wiedergefundenen Paradieses. Die Texte prophetischen oder apokalyptischen Typs, die, von den *Prophezeiungen des Neferti* bis zum *Töpferorakel*, die Ankunft eines herrscherlichen Retters beschwören, haben eine politische Bedeutung, die an Krisensituationen gebunden ist, wie sie in der Zweiten Zwischenzeit oder viel später in den politischen Schwierigkeiten am Ende des ersten Jahrtausends gegeben sind. Auch da geht es darum, zur politischen und sozialen Normalität zurückzufinden, und nicht um den Eintritt in ein goldenes Zeitalter.

Ein Text jedoch kann unter diesem Blickwinkel gelesen werden. Er ist uns nur durch vier Vorkommen, sämtlich aus der Ptolemäerzeit, bekannt und hat keine frühere Parallele, was vermuten lässt, dass er aus der Zeit seiner Niederschrift datiert. Drei Fassungen mit einigen Varianten finden sich in rituellen Szenen am Propylon im Chons-Tempel und auf dem zweiten Pylon des Amun-Tempels in Karnak, die vierte in Edfu;

81 E. Hornung, Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh, 9–10 und 40.
82 Beispiele bei P. Vernus, Essai sur la conscience de l'Histoire dans l'Égypte pharaonique, 36–38.

sie gehen zurück auf Ptolemaios III. Euergetes, Ptolemaios VI. Philometor und Ptolemaios X. Alexander.

> [Die Ahnen, die die Sonnenscheibe gemacht, die jedes Ding zu ihrer Zeit geschaffen haben.] Als Maat aus dem Himmel zur Erde gekommen war, damit sie sich mit allen Göttern vereine, als es Nahrung und Speise in unermesslicher Fülle gab, als noch nicht das Unrecht in diesem Lande war, als das Krokodil noch nicht zupackte und die Schlange noch nicht biss, in der Zeit der uranfänglichen Götter[83].
> Die früheren Götter, die Den-vom-Horizont gemacht, die die Ordnung zu ihrer Zeit geschaffen haben. Maat war vom Himmel gekommen zu ihrer Zeit und hat sich mit denen vereint, die auf Erden sind, als das Land im Überfluss lebte und die Mägen gesättigt waren, als in den Beiden Ländern das Hungerjahr nicht existierte, die Mauern nicht zerbröckelten, die Dornen nicht stachen zur Zeit der Ahnengötter[84].

Diese Texte gehören zu zwei symmetrischen Szenen, welche die für die Achtheit typische Opferform darstellen, nämlich Inzension und Libation; von der Achtheit ist in den beiden Inschriften die Rede als von den Ahnen, den Urgöttern und früheren Göttern, als Schöpfern des Sonnengottes und der Ordnung, die auf Erden herrscht. Maat ist *in illo tempore* vom Himmel herabgestiegen, um sich mit den Göttern und den Menschen zu vereinen. Die Folge war, dass die von der Achtheit geschaffene Ordnung auf Erden herrschte und dass es in ihr kein Unrecht und keinen Hunger gab. Das sind bekannte Topoi, zu denen jedoch neue Formulierungen treten. Die reißenden und gefährlichen Tiere haben keinen Schaden angerichtet, die Bauwerke waren für die Ewigkeit gebaut. Alle diese mehr oder weniger originellen Aussagen zusammen stellen immerhin eine Besonderheit dar. Maat hat über eine Welt herrschen können, ohne dass das Böse, *isfet*, in irgendeiner Form existierte, und ganz anders als im *Buch von der Himmelskuh* ist keine Rede von einer Revolte. Eberhard Otto[85], der diese Passagen untersucht hat, hat darin eine fremde Thematik gesehen, die in den ägyptischen Text importiert worden und deren Ursprung im griechischen Denken zu suchen sei. Wir wissen, dass zwischen den beiden Kulturen in Ägypten ein intellektueller Austausch stattgefunden hat, dennoch sind die Indizien zu schwach, als dass wir mit Sicherheit sagen könnten, wir hätten es auch hier mit diesem Phänomen zu tun. Wie dem auch sei, diese Texte bezeugen das einzige Mal in der religiösen Literatur Ägyptens explizit die Idee eines vergangenen goldenen Zeitalters, eine Sicht, die jedoch ganz der Vergangenheit zugewendet bleibt und keine eschatologische Hoffnung auf eine kommende Welt beinhaltet, aus der das Böse verbannt wäre und die feindlichen Spezies sich verbrüderten. Das sehr späte Datum dieser Inschriften legt die Annahme nahe, dass die Notwendigkeit, ein verlorenes Paradies zu beschwören, in einem Land, das Wirren und wichtige politische Veränderungen durchgemacht hatte, umso drängender wurde. Ins-

---

83 P. Clère, La porte d'Évergète à Karnak II, Taf. 49; Urk. VIII, 95k, 81; dt. nach: D. Kurth, Treffpunkt der Götter, 187 f.

84 P. Clère, a.a.O., Taf. 67; Urk. VIII, 90k, 76.

85 E. Otto, Das „goldene Zeitalter" in einem ägyptischen Text.

gesamt und auf lange Sicht jedoch hat die Vorstellung von einem goldenen Zeitalter eine nur sehr geringe Rolle im ägyptischen Denken gespielt.

Die Schöpfungsmodi

Hier rühren wir nun an einen fundamentalen Punkt: Wie hat der Demiurg die Schöpfung der Götter, des Kosmos und dessen, was da die Erde bevölkert – belebte oder unbelebte Wesen –, bewerkstelligt? Erneut entfaltet sich die Vielfalt der Wirkweisen durch das Medium der Texte. Wir bemerken, dass diese Mannigfaltigkeit nicht nur mit der Vielzahl der Schöpfergötter und der Kosmogonien zusammenhängt, sondern mit der viel wichtigeren Tatsache, dass ein einziger Demiurg gleichzeitig mehrere, scheinbar gegensätzliche Mittel einsetzen kann, die einander nicht ausschließen, sondern ergänzen. Angesichts der Schöpfung, des Auftretens von Leben, des Aufbaus der Welt, der Anwesenheit der Menschen auf Erden war den Ägyptern sehr wahrscheinlich bewusst, dass sie Fragen von höchstem Schwierigkeitsgrad anpackten, auf die sie nur fragmentarische Antworten zu geben vermochten, und dass es deshalb ratsam war, mehrere Blickwinkel miteinander zu verbinden.

Physiologische Mittel

Der Demiurg, so wie er in den ältesten Grabtexten, die Kosmogonieelemente enthalten, und dann später in den Hymnen oder in Traktaten wie dem Schabakastein oder auch in dem *Buch zu kennen die Bekundungen Res und das Niederwerfen des Apophis* erscheint, hat sich zunächst selbst gebildet, indem er seine Transformationen, die *cheperu*, bewirkte. Er ist im Nun allein und verfügt zum Erschaffen nur über sich selbst. Daher ist eine der ältesten Schöpfungsformen eine physiologische. Atum schafft Schu durch Selbstbefruchtung/Masturbation, Ausspeien oder Hauchung. In den *Pyramidentexten* wird ganz klar ausgesprochen, dass Atum sich masturbierte und so seine beiden Zwillingskinder, Schu und Tefnut, zur Welt bracht, das erste Geschwisterpaar und Symbol des Geschlechterunterschieds:

> Atum ist es, der (von selbst) entstand, er, der sich masturbierte in Heliopolis. Er nahm seinen Phallus in die Faust, damit er sich vergnüge mit ihm, und geboren wurden zwei Kinder verschiedenen Geschlechts, Schu und Tefnut[86].

Dieses Vorgehen findet sich auch in den *Sargtexten*. Später wird die Hand Atums, *Djeret*, personifiziert und mit Jusaas, neben Nebet-hetepet Gefährtin des Gottes in Helio-

86 Pyr., § 1248a–d.

polis, eng assoziiert[87]. Parallel dazu können die beiden Götter auch aus der Spucke Atums hervorgehen:

Atum Chepre,
du bist aufgegangen auf dem *benben*
im Phönixhaus in Heliopolis.
Du hast ausgespien als Schu
Und ausgehustet als Tefnut[88].

Ich [der mit Schu gleichgesetzte Verstorbene] wurde nicht gebildet im Mutterleib,
ich wurde nicht im Ei zusammengeknüpft,
ich wurde nicht in normaler Weise empfangen.
Mich hat ausgespieen mein Vater Atum als Speichel seines Mundes zusammen mit meiner Schwester Tefnut[89].

Die Verben, die verwendet werden, um den Akt des Ausspeiens auszudrücken, sind bewusst gewählt, um mit den Namen von Schu und Tefnut spielen zu können, was in den späteren Texten stets beibehalten wird.

In den *Sargtexten* werden beide Vorgehensweisen eng verzahnt; Geschlechtsorgan und Mund werden verbunden, ebenso Same und Auswurf: Atum behält seinen Samen in seinem Mund, der sozusagen als weiblicher Partner oder als Matrix dient, bevor er ihn ausspeit und das erste Paar zur Welt bringt:

Ich bin […] die Wiederholungen des Speichels des Atum,
der aus seinem Mund hervorkam, wenn er die Hand reichte
und das Erwünschte (der Same) ja hinterher kam[90].

Das „Buch des Schu“ schließlich präsentiert eine dritte Geburtsform für den Gott auf dem Weg über den Atem Atums, der haucht – was recht gut zu erklären ist, zunächst, weil Schu als die Luft definiert wird, die den Raum zwischen seinen Kindern Geb und Nut füllt, und sodann, weil der Atemhauch das Leben selbst ist und Schu in diesen Passagen der *Sargtexte* den Namen „Leben“ trägt, während Tefnut auf den Namen „Maat“ hört:

Ich bin ja „Leben“, der Sohn des Atum.
Er hat mich aus seiner Nase geboren.
Ich bin aus seinen Nasenlöchern hervorgekommen.
Ich setzte mich an seinen Hals, er atmet mich zusammen mit meiner Schwester „Wahrheit“ [Maat][91].

---

87 J. Vandier, Iousaâs et (Hathor)-Nébet-Hétépet.
88 Pyr., § 1652a–c; dt. nach: J. Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 62.
89 CT II, 3f bis 4a, § 76 (Zandee).
90 CT II, 31e bis 32a, § 80 (Zandee).
91 CT II, 35i bis 36 b, § 80 (Zandee); S. Bickel, La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire, 78–83, für weitere Stellen.

Die Erschaffung durch ein physiologisches Medium, das unmittelbar die Emanationen des Gottes benutzt, wird während der gesamten Geschichte für Atum beibehalten werden. Das *Buch, zu kennen die Daseinsweisen Res* aus dem Papyrus Bremner-Rhind verbindet die abstrakten Spekulationen über die Transformationen des Gottes eng mit der alten Tradition von Masturbation und Ausspeien:

> Allein schloss ich meine Hand, bevor sie geboren wurden, bevor ich Schu ausspie, bevor ich Tefnut auswarf. Meines eigenen Mundes habe ich mich bedient, und mein Name war Heka (Gott der magischen Kraft)[92].

Dieser Schöpfungsmodus wird darüber hinaus im Neuen Reich, einer Zeit, die vor allem in Hymnen viel mehr Elemente von Kosmogonien bietet, auf andere Götter übertragen, die nunmehr die Demiurgenrolle spielen: so auf Amun im Kapitel 400 des numerischen Hymnus von Leiden[93]. Die Doppelzeugung, die Samen und Spucke verbindet, findet sich auch in der Kosmogonie aus dem Chons-Tempel, wo Ptah zunächst das Ei befruchtet, das die Keime der künftigen Achtheit enthält, und sie dann verschlingt und nach Theben bringt, wo er sie wieder ausspeit[94]. Der Auswurf allein wird in anderen Fällen von Göttergeburt verwendet, wie etwa bei der gefährlichen Geburt des Apophis in der Kosmogonie von Esna[95]. In einer Reihe von Texten erscheint schließlich noch ein weiterer Terminus, der Speichel, der von den Lippen des Schöpfers emaniert; die Götter sind aus dem Speichel und von den Lippen des Schöpfers geboren[96] – ähnlich dem Modus des Auswerfens.

An allen diesen Stellen geht es um die Erschaffung der ersten Göttergeneration, die auf den Demiurgen folgt, und die Handlung wird ohne weitere Erklärung beschrieben. In der Tat haben die Theologen nicht versucht, den Transformationsprozess der Emanationen des Demiurgen in göttliche Wesen hinein zu erklären, da er unerklärlich ist. Hier ist eine Macht im Spiel, die auch mit der magischen Kraft, Heka, zusammenhängt, über die der Gott verfügt.

Doch auch die Menschen sind direkte Emanationen des Schöpfers. Das Thema von den Menschen, die aus den Tränen aus dem Auge des Demiurgen geboren sind, erscheint in den *Sargtexten*: „Die Menschen stammen aus den Tränen meines Auges“, heißt es im Kapitel 1130, während die Götter aus dem Schweiß geboren sind[97], und andere Passagen evozieren ebenfalls diese Schöpfung, indem sie sie mit dem Zorn und der Trauer des Gottes in Verbindung bringen, von denen verschiedene Mythen vom Auge sprechen:

---

92 Papyrus Bremner-Rhind 28,22: R. O. Faulkner, The Papyrus Bremner-Rhind (British Museum N° 10188), 70.

93 J. Zandee, De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350, Taf. IV, 26–V, 4.

94 D. Mendel, Die kosmogonischen Inschriften in der Barkenkapelle des Chonstempels, Taf. 6, Sp. 33–36.

95 Esna III, Nr. 206, 10, S. 32; Esna V, 265–266; und unten, S. **xxx.**

96 Esna III, Nr. 206, 6, S. 31 und 206, 9, S. 32; Esna V, 261 und 264; J.-C. Grenier, Tôd. Les inscriptions du temple ptolémaïque et romain. I. La salle hypostyle, Nr. 71, 9–10, S. 107.

97 CT VII, 465 a.

> Die Tränen habe ich vergossen wegen des Zornes gegen mich,
> die Menschen gehören der Blindheit an, die hinter mir ist[98].

Dieser Modus der Erschaffung der Menschen scheint auf das hinzudeuten, was ihr Schicksal sein wird: ein von Schwierigkeiten gezeichnetes Leben, der Blindheit, der Krankheit, dem Tod und der Trennung unterworfen:

> Darauf weinte er (Re) im Nun, als er seine Mutter Ahet nicht mehr sah, und die Menschen kamen ins Dasein aus den Tränen seines Auges. Er speichelte aus, als er sie wieder sah, und die Götter traten ins Dasein aus dem Speichel seiner Lippen[99].

Das Thema wird in der hymnologischen Literatur immer wieder aufgegriffen, die Menschen erscheinen darin als Emanationen aus dem Auge[100]. Die Ägypter haben hier etwas benutzt, was in ihrer Vorstellung mehr ist als ein Wortspiel, nämlich eine geheiligte Etymologie. Tatsächlich heißt „weinen" *remi,* und der Terminus, der gebraucht wird, um die Menschen zu bezeichnen, heißt in dieser Formulierung *remetj*.

Ein generalistischer Wortschatz

Die Lexik der Schöpfung – sieht man einmal von den physiologischen Vokabeln ab – bleibt recht allgemein und ungenau: Das Verb „machen" (*ir*) wird neben „schaffen" (*qema*) und „bilden" (*tjes*) sehr häufig gebraucht, das Verb *mes* lässt sich verstehen in dem zweifachen Sinn von „zur Welt bringen" und „fabrizieren", wie man ein Artefakt herstellt, dem man dann Leben einhauchen kann.

Einzig Ptah und Chnum werden, aufgrund ihrer inneren Eigenschaften als Patrone des Handwerks und der Töpferei, mit genaueren Termini versehen. Ptah ist derjenige, welcher den Göttern oder der Erde Gestalt gibt (*nebi*); so realisiert er in seiner „Werkstatt des Ersten Mals" die Mitglieder der Achtheit[101]. Ein mit dem Namen Ptah homonymes Verb, das mit diesem ein Wortspiel treibt, wird von der Ptolemäerzeit an verwendet; es hat die Bedeutung von „öffnen", aber auch von „bilden"; dieser Gebrauch lässt sich allerdings schwerlich auf ältere Epochen zurückführen[102]. Die Texte und Darstellungen in Esna zeigen Chnum bei der Arbeit: Er modelliert (*nehep*) auf seiner Töpferscheibe. Dies ist ein Bild, das schon früher bekannt war, da es im Neuen Reich in den Szenen königlicher Theogamie erscheint, in denen der Gott den Körper des von Amun gezeugten Königskindes und den seines *Ka* dreht. In der Ptolemäer- und Römerzeit geht es dann aber darum, die gesamte Menschheit zu erschaffen. Im Übrigen ist es nicht immer eine Menschengestalt, die auf der Töpferscheibe liegt, auch kein Tonbat-

98 CT VI, 344f–g, § 714; S. Bickel, La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire, 91–98.
99 Esna III, Nr. 206, 9, S. 32; Esna V, 264.
100 B. Mathieu, Les hommes de larmes.
101 S. Clère, La porte d'Évergète, Taf. 67; Urk. VIII, 90c, S. 75 und Varianten.
102 Oben, Kap. III, S. 143.

zen, sondern ein Ei, das den Keim des Individuums birgt und das Chnum im Leib der Frauen „befestigt“, wobei er ihm den Lebensatem einhaucht; in den Chnum-Hymnen aus Esna sagt man über ihn:

Großer lufthafter Pfeiler,
der sich offenbart im Körper und in der Gebärmutter,
dank seinen Strahlen den verborgenen Ort erhellt,
das Ei durchdringt mit einem Lufthauch,
und in gutem Zustand das Wesen erhält, das er in jedem Bauch geschaffen[103].

Wille, Verstand und Wort

Wenn wir die vorausgegangenen Abschnitte lesen, könnten wir das Gefühl haben, dass die ägyptischen Demiurgen ausschließlich mittels ihres Körpers agieren, indem sie die aus ihm emanierenden Sekrete in Götter, aber auch, unter Einsatz ihrer Tränen, in Menschen verwandeln und dass sie wie gute Handwerker tätig sind, die ihre Geschöpfe formen. Nun, dem ist keineswegs so. Wir haben zwar zu Untersuchungszwecken künstliche Schnitte legen müssen, diese dürfen aber nicht verdecken, dass das kosmogonische Denken viel komplexer und subtiler aufgebaut ist. Es gibt tatsächlich kein Beispiel, in dem die Schöpfung aus den Emanationen des Gottes nicht von der Erwähnung seines Willens begleitet wäre, wobei das Herz (*ib*) als das Organ des Willens und des Denkens (*sia*) verstanden ist. Dieser Schöpferwille, hervorgegangen aus dem Denken, drückt sich durch das Schöpferwort (*hu*) in den Anordnungen des Gottes aus. Dieselben – oben zitierten – Kapitel der *Sargtexte* weisen sämtlich diesen Aspekt auf. Im Kapitel 80 sagt Schu, der aus dem Samen und Speichel Atums geborene Gott, ebenfalls:

Ich führe sie [die Geschöpfe], ich erhalte sie am Leben durch meinen Mund,
ich bin das Leben, das in ihren Nasenlöchern ist.
Ich führe meinen Atem in ihre Kehlen.
Ich knüpfe ihre Häupter an durch dieses Schöpferwort [*hu*], das in meinem Munde ist,
das mein Vater Atum mir gegeben hat[104].

Noch enger ist das Band zwischen dem Demiurgen Schu einerseits und Hu sowie Sia andererseits im Kapitel 321, wo es um das aus dem Herzen Atums hervorgegangene Wort geht, um die Informationen, die durch Hu und Sia vermittelt werden, was in die Schaffung der Götternamen mündet. Damit haben wir wahrscheinlich einen Entwurf jener Theorie vor uns, die wir dann im Dokument memphitischer Theologie vorfinden[105].

---

103 Esna III, Nr. 302, 13, S. 218; Esna V, 199.
104 CT II, 43b–e (Zandee); T. Bardinet, Dents et mâchoires.
105 Zu dessen immer noch umstrittener Datierung siehe oben, Kap. III, S. 169.

Der kosmogonische Teil dieses Textes wurde unter Ägyptologen lange heiß diskutiert; man sieht in ihm die am stärksten intellektualisierte Theorie, die das ägyptischen Denken hervorgebracht habe. Er ist in der Tat ein Text, der einen wirklich subtilen, elaborierten Stand des Wissens vom physiologischen und mentalen Funktionieren des Menschen verrät, dem die Wirkweise des Demiurgen nachgebildet wird, was aber nicht verhindert, dass die Autoren dieses Textes ihm traditionelle mythologische Elemente untermischen, weil beide Ansätze ihrer Auffassung nach einander ergänzen; es ist also etwas reduktionistisch, wenn man hier eine rein abstrakte Konzeption erblickt, die den mehr traditionellen Erzählungen oder Mythemen widerspräche.

> Was sich manifestiert hat als das Herz, was sich manifestiert hat als die Zunge in der Erscheinung Atums, das ist Ptah, der sehr Alte, der allen Göttern und ihren *Ka* Leben gibt durch dieses Herz, aus dem Horus hervorging, durch diese Zunge, aus der hervorging Thot als Ptah.
> Es ist erwiesen, dass das Herz und die Zunge Macht haben über alle anderen Glieder, weil das eine im ganzen Leibe zugegen ist, das andere in jedem Munde aller Götter, aller Menschen, aller Tiere, aller Reptilien, all dessen, was lebt, indem das Herz alles denkt, was es will, und die Zunge alles befiehlt, was sie will.
> Seine Neunheit ist vor ihm, wie die Zähne und die Lippen, das heißt dieser Same und diese Hände Atums, denn die Neunheit Atums ist aus seinem Samen und seinen Fingern hervorgegangen, aber die Neunheit ist auch die Zähne und die Lippen in jenem Munde, der den Namen aller Dinge erdacht, aus dem Schu und Tefnut hervorgegangen, der die Neunheit zur Welt gebracht hat.
> Die Augen sehen, die Ohren hören, die Nase atmet die Luft; sie unterrichten das Herz. Es macht, dass jeder vollendete Gedanke entsteht, und die Zunge übermittelt den Gedanken des Herzens.
> So wurden alle Götter zur Welt gebracht und seine Neunheit ward vollendet. Alle Gottesworte (*medu netjer*) sind ins Dasein getreten gemäß dem, was das Herz gedacht und die Zunge befohlen hatte.
> Dem, der tut, was man liebt, wird mit Gewissheit das Leben geschenkt, denn er ist friedfertig, dem aber, der macht, dass man ihn verachtet, wird der Tod geschenkt, denn er sät die Unordnung.
> So wurden alle Arbeiten und alle Künste geschaffen, das Tun der Hände, das Gehen der Beine, das Wirken aller Glieder, nach der Ordnung, die das Herz erdacht hat, die von der Zunge befohlen worden ist und die in allen Dingen ausgeführt wird[106].

Die Götter, um die es geht, sind Ptah in einer urzeitlichen Gestalt, Horus und Thot, die mit dem Herzen und der Zunge des Demiurgen in Verbindung stehen, was zahlreiche Stellen in den ptolemäischen Texten bezeugen, und schließlich Atum und seine Neunheit mit Schu und Tefnut – ein Tableau, das wir bereits kennen. Dahinein schiebt sich – aufgrund der engen Verzahnung beider Themen – eine rationale, wiewohl nicht wissenschaftliche Beschreibung der Daseins- und Wirkweise eines jeden Lebewesens, die Götter, Menschen und Reptilien nicht voneinander trennt; der springende Punkt ist nämlich das Leben und seine Äußerung, ganz gleich, um welche Seinskategorie es

106 Sp. 53–58.

geht. Für die Ägypter, die eine begrenzte Kenntnis der Physiologie hatten, haben das Denken und der Wille ihren Sitz im Herzen; dieses wird informiert von den Sinnesorganen, die die Informationen außerhalb des Körpers erfassen und sie zum Sitz des Denkens weiterleiten. Von diesem Sitz gehen die ausgebildeten Gedanken aus, und das Organ der Zunge übermittelt sie auf dem Weg über die Sprache. Angesichts der Rolle des Mundes, „der Lippen und der Zähne", die Namen der Dinge in ihrer Gesamtheit zu äußern, wird die Analogie zur urzeitlichen Neunheit, die nach der Geburt von Schu und Tefnut um den Demiurgen gebildet worden ist, verständlich. Und da diese Geburt nicht nur durch den ausgespieenen Speichel, sondern auch durch den Samen geschieht, kommt dieses Thema in Erinnerung. Der Mund ist in zweifacher Hinsicht das Werkzeug zur Geburt der Götter und damit aller Dinge: Er entlässt seinen Speichel/Samen, so wie er das aus der Arbeit des Denkens hervorgegangene Wort entlässt. Auf diesem Wege kommen die Seienden und die Dinge zur Welt und werden gleichzeitig dank der göttlichen Worte, der *medu netjer*, benannt – ein Benennungsvorgang, der deckungsgleich mit ihrer Existenz ist. Jan Assmann hat in einem Kommentar zu dieser Passage[107] in ihr eine vorplatonische Theorie über die Daseins- und Wirkweise der Welt gesehen: Die Gesamtheit der Elemente der Welt entspreche der Gesamtheit der Zeichen – die *medu* verstanden als „Hieroglyphen" und nicht als Worte –, die Ptah gleichzeitig mit den Dingen geschaffen habe. Anders ausgedrückt: Die Adäquation zwischen der realen Welt und der Welt der Zeichen sei die Tat des Demiurgen, da die Begriffswelt zusammen mit der realen Welt gegeben sei. Für die Ägypter hatte in der Tat das Verhältnis zwischen einer Realität, ihrem Namen und der Art, diesen zu schreiben, nichts Willkürliches. Es ist allerdings nicht sicher, dass es sich hier um Schrift handelt. Wenn der Demiurg erschafft, spricht er, und sein Wort ist performativ. Erst in einem zweiten Schritt, als Thot die Schrift erfunden hat, scheint es auch eine Adäquation zwischen dem Ding und dem schriftlichen Zeichen zu geben. Eine – nicht leicht zu verstehende – Passage aus Edfu lässt sich immerhin im Sinne einer „vorplatonischen" Sicht interpretieren[108]. Noch ein anderer Punkt in dieser bemerkenswerten Kosmogonie ist hervorzuheben: Man hat in ihr oft das Zeugnis eines Antagonismus zwischen Gelehrten aus Heliopolis und aus Memphis sehen wollen; die letzteren hätten dann die Theorie des alten Denkzentrums Heliopolis heimgeholt, indem sie die eindeutig heliopolitanische Neunheit in die im Rahmen von Memphis erarbeitete Theorie eingebaut hätten. Vertritt man dagegen die Auffassung, dass der Text in der Ramessidenzeit verfasst worden ist – was die Wahrscheinlichkeit für sich hat –, so zeigt sich in ihm ein Bemühen, die Theologien der beiden Denkzentren zu adaptieren, zu einer Zeit, als man in den Hymnen die drei großen Götter Amun, Re und Ptah vereinte.

Die Rolle des Herzens, des Organs des Denkens, und der Zunge, durch die der Wille des Demiurgen vermittelt wird – was ausreicht, um die von ihm erwünschten Realitäten zu erschaffen –, ist keineswegs auf diese Theologie beschränkt. Wie in den

107 J. Assmann, Egyptian Solar Religion, 171–174; Ders., Images et rites de la mort dans l'Égypte ancienne, 114–115.

108 Ph. Derchain, Des usages de l'écriture.

Sargtexten finden wir sie auch in der Schöpfungserzählung nach dem Papyrus Bremner-Rhind, die bewusst Physiologie und Willen miteinander verzahnt. Die Fortsetzung der oben erwähnten Passage ist überaus beredt:

> Allein schloss ich meine Hand, bevor sie geboren wurden, bevor ich Schu ausspie, bevor ich Tefnut auswarf. Meines eigenen Mundes habe ich mich bedient, und mein Name war Heka…
> Durch meinen Willen (mein Herz) bin ich wirkmächtig gewesen; vor meinem Angesicht habe ich meinen Plan gefasst. Allein habe ich alle Formen geschaffen; durch meinen Willen (mein Herz) habe ich meinen Plan gefasst. Nachdem ich andere Manifestationen geschaffen habe, waren die Manifestationen des Existierenden zahlreich; damals manifestierten sich ihre Kinder in ihren Manifestationen von Kindern[109].

Entsprechende Formulierungen finden wir auch für Amun:

> Sia (Erkenntnis) ist sein Herz, Hu (Machtwort), das sind seine Lippen,
> Sein *Ka* ist alles Seiende durch seine Zunge[110].

Später wird in einer Weihinschrift am zweiten Pylon in Karnak[111] erklärt, es genüge, dass der Demiurg, in diesem Fall Amun, die kommenden Dinge ausspreche, damit sie unverzüglich ins Dasein träten.

Unsere Kostprobe von Beispielen, die großen Texte der Kosmogonien von Atum oder Ptah, zeigen deutlich, dass der Schöpfungsprozess sich, wenn der Schöpfer erst einmal aus seinem Latenzzustand herausgetreten ist, auf mehreren Wegen gleichzeitig vollzieht. Ob er seinen eigenen Körper benützt oder als Handwerker tätig wird – der Demiurg entwirft allein nach seinem Willen gemäß dem Plan seines Herzens, den sein wirkendes Wort zum Ausdruck bringt[112]. Materialität und Konzeptualisierung sind in den Modalitäten der Schöpfung innerlich verbunden.

Die Schöpfung

Die Erschaffung der Götter und der Menschen haben wir bei der Untersuchung der vom Demiurgen genutzten Verfahren zur Sprache gebracht. Jetzt müssen wir zu verstehen versuchen, wie die Ägypter die kosmologischen Elemente, die Welt der Götter, die Menschen, die Tiere und alle Erzeugnisse der Erde, die mit der Entstehung der Welt auftreten, beschrieben und eingeteilt haben; zu diesen Realitäten ist noch hinzuzufügen die Organisation der Gesellschaft, die ebenfalls in einigen Dokumenten erwähnt

109 Papyrus Bremner-Rhind 28, 22–28, 25: R. O. Faulkner, BAe III, S. 70.
110 Hymnus Leiden I 350, Sechshundertstes Lied: J. Zandee, De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350, V, 16–17; dt. nach J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 335.
111 Urk. VIII, 142, S. 114; É. Drioton, Les dédicaces de Ptolémée Evergète II sur le deuxième pylône de Karnak, 116.
112 J. Zandee, Das Schöpferwort im alten Ägypten.

wird, wo es heißt, sie sei am Anfang vom Schöpfer eingerichtet worden. Die Lektüre der Texte zeigt, dass deren Verfasser hinsichtlich der Schöpfung sehr oft recht lakonisch bleiben und dass es keine kanonische Ordnung gibt, auf die man beim Abschreiten der Quellen stieße. Noch einmal: Es gibt in der ägyptischen Literatur kein Äquivalent zur *Genesis*, und der Gedanke einer in Tagen angelegten Schöpfung, die schließlich in die Erschaffung des Menschen mündet, ist dem Denken der Ägypter fremd.

Was die kosmologischen Elemente angeht, ist das Wesentliche gesagt, wenn wir die Erschaffung des Himmels und der Erde nennen, die praktisch sofort durch Schu mit Hilfe der Stützen des Himmels voneinander getrennt werden. Wenn sich Re laut dem *Buch von der Himmelskuh* auf dem Rücken der Nut in den Himmel entfernt, ist dies nicht gleichbedeutend mit dem Augenblick der Trennung der Götter von den Menschen, die sich später ereignet hat. Auch das auf den Sarkophagen der Dritten Zwischenzeit häufig anzutreffende Bild von Geb und Nut, die durch Schu, der dabei die Göttin stützt, voneinander getrennt werden, ist kein Bild der Dissoziation, sondern eines des erreichten Zustands, nämlich der Welt in ihrem Funktionieren.

Der Demiurg Amun entspricht diesem Schöpfungsmodell:

Er hat sich beraten mit seinem Herzen, als er dies alles plante,
er hat Himmel und Erde entworfen in ihrer Eigenart.
Er hat den Himmel erhoben, befestigt auf seinen vier Stützen,
den *Djed*-Pfeiler unter seiner Scheibe.
[Gegründet] hat er diese große Erde, [hervorgehend] aus dem Nun,
Schen-Ur und Peher-(Ur) umgeben ihn.
Er hat die Menschen gebaut,
Groß- und Kleinvieh, die Vögel und Fische und alle Reptilien[113].

Der ptolemäische Chnum-Hymnus aus dem Tempel von Esna bringt einige Varianten, die man kaum anderswo findet:

Er begann im oberen Teil der Erde in Assuan zu erscheinen, als die Erde noch mit der Finsternis eins war, als der Himmel noch nicht entstanden, als der Boden seine Grundlage noch nicht empfangen hatte noch auch die Lebewesen und die Gebirge; die Urgewässer waren mit dem Himmel vereint, die Oberfläche des Wassers im Ganzen vermischte sich mit der Nacht[114].

Wir kennen die Erscheinungsweise von Schu und Tefnut und/oder die der Achtheit, wie sie in der Kosmogonie des Chons-Tempels dargestellt wird, oder auch diejenige der einen oder anderen Gottheit im Rahmen einer ätiologischen Erklärung oder einer besonderen Mythologie, so etwa die Geburt Thots in Esna[115]. Außer diesen ganz speziellen Fällen werden uns wenige Details über ihre Entstehung geliefert. Sie werden vom

113 Amon-Hymnus: N. de Garis Davies, Hibis III, Taf. 32, Sp. 12–13, und 15–16; D. Klotz, Adoration of the Ram, 148–150.
114 Esna II, Nr. 17, Sp. 12–14, S. 41; Esna V, 321.
115 Esna III, Nr. 206, 11, S. 33; Esna V, 266.

Demiurgen geschaffen, zur Welt gebracht, und das genügt, damit sie im Kosmos den ihnen zugewiesenen Platz einnehmen. Die Ordnung selbst, in der Götter und Menschen auftreten, ist nicht endgültig festgelegt: Die Götter werden zwar häufiger vor den Menschen angeführt, aber auch die umgekehrte Anordnung findet sich, ohne dass es dafür eine Erklärung gäbe.

Auch was die Menschen angeht, die aus den Tränen des Demiurgen entstehen, wird die Art und Weise ihres Zutritts zur Welt nicht weiter expliziert. Bei Chnum jedoch kommt ein anderes Vorgehen zur Anwendung: Er formt das künftige Lebewesen bzw. das Ei, aus dem jenes hervorgehen wird, auf seiner Töpferscheibe. In beiden Fällen geht es nicht darum, einen einzigen Prototyp zu schaffen, wie Adam, von dem das Menschengeschlecht abstammt. Unter Verwendung eines Kollektivbegriffs, *remetj*, „die Menschen", „die Menschheit", beschreibt man das Auftreten des Menschen, der sich dann wie die Tiere aus eigenen Kräften fortpflanzen wird. So heißt es von Amun:

> Er hat die Menschen gebaut,
> Klein- und Großvieh, die Vögel, die Fische und alle Schlangen,
> er hat die Stiere fruchtbar gemacht, die Kühe zu schwängern,
> und ihre Körper zum Gebären geöffnet,
> die Stiere, die die Kühe begatten,
> ihren Samen erschaffend, den sie ausgießen in die Knochen[116].

Der Unterschied zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen ist wichtig: Gegenüber dem Demiurgen in seiner Einsamkeit treten die Götter und die Menschen in ihrer Vielzahl auf. Zudem schließt das Kollektiv Menschheit das Männliche und das Weibliche ein; nie ist von einer speziellen Erschaffung der Frauen die Rede. Die Geschlechterdifferenzierung erfolgt mit der Erschaffung des ersten Götterpaars. Dass die Menschheit in Männer und Frauen eingeteilt ist, scheint eine Selbstverständlichkeit, und die Frauen sind nicht etwa die Emanation der Männer.

Ein Hymnus aus Esna entfaltet die Details der Erschaffung des menschlichen Leibes auf außergewöhnliche Weise: Glied für Glied, Organ für Organ, so wie es der Demiurg für das gute Funktionieren dieses komplexen Mechanismus vorgesehen hat:

> Er ließ die Haarlocken wachsen,
> er ließ das Haar sprießen, bildete die Haut über den Gliedern;
> er baute den Schädel,
> er formte das Gesicht, um den Gestalten (?) ein charakteristisches Aussehen zu geben;
> er öffnete die Augen,
> er tat den Ohrengang auf;
> er brachte den Leib in engste Berührung mit der Atmosphäre;
> er machte den Mund zum Essen,
> der baute das Gebiss zum Kauen;
> er löste auch die Zunge, die sich ausdrückt…

116 N. de Garis Davies, Hibis III, Taf. 32, Sp. 15–17; D. Klotz, Adoration of the Ram, 149–150.

die Hände mit ihren Fingern, um ihr Werk zu vollbringen;
das Herz, um als Führer zu dienen…[117]

In manchen Hymnen ab dem Neuen Reich wird ein weiterer Aspekt herausgestellt: die Vielzahl der Völker und Sprachen. Bis dahin gab man sich mit der Aussage zufrieden, der Demiurg habe die Menschen, *remetj*, das heißt die Ägypter, erschaffen. Selbst wenn diese von frühester Zeit an mit den Völkern ihrer Umgebung, den Fremden, Kontakte hatten, hatte sie ihre kulturelle Ethnozentrik sicherlich dazu veranlasst, sich in den ältesten Anschauungen wesentlich auf Ägypten, ihr Land, zu beziehen. Diese Vorstellungen haben sich im Lauf der Zeit weiterentwickelt, speziell im Neuen Reich, wo der Schöpfer von Anfang an die Völker in ihrer Erscheinung und Sprache unterschiedlich gemacht hat:

Sei gegrüßt […] Atum, Schöpfer der *rechit*-Menschen,
der ihr Wesen unterscheidet,
ihren Lebensunterhalt erschafft
(und) <ihre> Farben trennt, den einen vom andern[118].

In der Tat haben die Menschen anfänglich keineswegs eine einheitliche Sprache besessen, die von allen verstanden worden und nach dem Turmbau zu Babel (*Genesis* 11) verloren gegangen wäre, vielmehr sind sie nach der Überzeugung der Ägypter von vornherein durch ihre sprachlichen Besonderheiten unterschieden gewesen; das wird deutlich aus dem großen Aton-Hymnus, ist aber durchaus nicht spezifisch für die Amarna-Episode:

Die Menschen, das Vieh, die kleinen Tiere,
alles, was auf Erden ist und auf Füßen geht,
was in der Höhe ist und mit seinen Flügeln fliegt,
die Gegenden von Charu und Kusch und das Land Ägypten,
du weist einem jeden seinen Platz an,
und du schaffst, was sie brauchen:
Jeder ist mit Nahrung versehen,
und seine Lebenszeit ist ihm recht zugemessen.
Ihre Zungen sind verschieden im Sprechen,
und genauso ihre Erscheinung,
denn du unterscheidest die fremden Völker[119].

Andere Texte schreiben Thot, dem Meister der Sprache, „der die Sprache trennt von Land zu Land", ebendiese Funktion der Differenzierung der Sprachen zu[120]. Dass die Ägypter vom Neuen Reich an ausdrücklich die kulturelle Diversität ihrer Welt feststel-

117 Esna III, Nr. 250, 9–11, S. 131–132; Esna V, 96.
118 Hymnus an Amun, Papyrus Boulaq 17, 4, 2–4, 3: M. M. Luiselli, Der Amun-Re Hymnus des P. Boulaq 17, 11 und 62.
119 Großer Hymnus an Aton, V, I, 8–9.
120 S. Sauneron, La différenciation des langages d'après la tradition égyptienne.

len, hängt sicher zum Teil damit zusammen, dass sie vermehrt Erfahrungen außerhalb des Niltals gemacht haben (auch wenn die Existenz von Übersetzern immerhin schon für die Zeit des Alten Reichs belegt ist). In dieser Feststellung spiegelt sich zudem eine Öffnung zu den anderen Welten in der Nachbarschaft Ägyptens; es ist die Zeit, in der die syropalästinischen Götter Eingang ins Pantheon finden. Und in den Reihen der Verstorbenen, die an der Reise der Sonnenbarke in der Duat teilnehmen, werden auch die fremden Völker in den Szenen und Texten des *Pfortenbuchs* dargestellt und erwähnt[121]. Das heißt nicht, dass die ägyptische Religion nun universalistisch geworden wäre, aber die Gelehrten, die die Texte erarbeiten und im Lauf der Zeit verändern, transkribieren die Realität, der sie begegnen, so weitgehend, dass sie sie bis auf die Urzeit und auf den Willen des Schöpfers zurückgehen lassen.

Die Menschen sind aus den Tränen des Schöpfers entstanden, sie sind gewissermaßen die Kristallisation seines Augensekrets. In anderen Darstellungen formt Chnum die Menschen oder das Ei, in dem sie zur Welt kommen, auf seiner Töpferscheibe. Ob sich die Ägypter wohl auf die eine oder andere Weise die Frage gestellt haben, wie der menschliche oder tierische Körper zusammengesetzt ist oder, allgemeiner noch, wie die Materie aufgebaut ist? Die nahöstlichen Kosmogonien und insbesondere die der *Genesis* haben uns die Idee nahegebracht, dass der Mensch aus Lehm oder Staub gemacht und dazu bestimmt ist, dorthin zurückzukehren. Nichts Universales in diesem Bild, das sich nicht auch in der ägyptischen Literatur fände. Eine elliptische Passage aus dem bereits erwähnten Hymnus an Ptah könnte die *materia prima* evozieren, deren sich der Schöpfer bedient hätte, um Lebewesen und Artefakte herzustellen: „Den dein Mund erzeugte, den deine Hände geschaffen haben, du nahmst ihn heraus aus dem Nun“[122]. Es ist allerdings nicht sicher, dass man hier eine Anspielung auf das vom Handwerkerdemiurgen benutzte Material zu sehen hat, der ja gleichzeitig das schöpferische Wort benutzt: „den dein Mund erzeugte“. Es kann genauso gut darum gehen, auszudrücken, dass der präexistierende Nun alle Seinsmöglichkeiten enthält, die der Wille des Schöpfers dann ins Dasein treten und sich als *cheperu* manifestieren lässt. Andererseits sagt eine Stelle aus der *Lehre des Amenemope*: „Der Mensch ist Lehm und Stroh“[123], ein Ausdruck, in dem man gern einen biblischen Akzent erkennen möchte. In Wirklichkeit aber will der Verfasser nichts anderes aussagen als die konstitutionelle Schwäche des Menschen, dessen Geschick in den Händen der Götter liegt. Im Übrigen muss die Zusammensetzung des menschlichen Körpers mit der Vorstellung vom Weiterleben kompatibel sein; man muss also, wie wir noch sehen werden, um jeden Preis den Zerfall des Körpers verhindern. Der einzige Text, der Materialien genauer angibt: Stein, Holz, Lehm, Pflanzliches, sieht Ptah bei der Herstellung von Götterstatuen, in denen die

121 E. Hornung/A. Brodbeck/E. Staehelin, Das Buch von den Pforten des Jenseits nach den Versionen des Neuen Reiches II, 134–137.

122 Papyrus Berlin 3048, IV, 8: W. Wolf, Der Berliner Ptah-Hymnus, 23; J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 340.

123 Amenemope XXIV, 13, Kap. 25, in: H. Lange, Das Weisheitsbuch des Amenemope, 120; H. Brunner, Die Weisheitsbücher der Ägypter, 254; auch unten, Kap. VI, S. 385.

Götter sich verkörpern können[124]. Einige Dokumente aus der Ptolemäerzeit evozieren die *benenet*, die mit dem Nun assoziiert ist und beim Ersten Mal auftritt; die expliziteste Stelle findet sich in der Kosmogonie des Chons-Tempels; in ihr wird mit dem Namen des Tempels, der als die Benenet bekannt war, gespielt. Es ist allerdings sehr schwierig, genau auszumachen, welcher Sinn und Gebrauch hier zugrunde liegt. Es könnte sich um die Ursubstanz handeln, aus der dann die ersten Götterwesen als weibliches Gegenstück zum Nun entstehen[125].

Der Demiurg hat auch die Tiere geschaffen; sie werden mehr oder weniger detailliert aufgeführt, und zwar entsprechend der bei den Ägyptern gebräuchlichen Taxonomie, die große Kategorien kennt: die auf der Erde sind, die im Himmel fliegen, die sich im Wasser fortbewegen. Eine andere Einteilung nennt Groß- und Kleinvieh, Vögel, Reptilien, manchmal sogar Würmer und Insekten[126]. Das Ende von Kapitel 80 der *Sargtexte* betont eigens, dass Schu als Leben, aber auch Neper, die Personifizierung des Korns, den Menschen und den Tieren die Nahrung liefert, was schon eine ungewöhnlich detaillierte Liste wert ist:

> Die Falken leben von Vögeln, die Schakale von Streifzügen, die Schweine von der Wüste,
> die Nilpferde vom Röhricht, die Menschen vom Korn, die Krokodile von Fischen, die Fische vom Wasser, das in der Überschwemmung ist,
> wie Atum befohlen hat.
> Ich erhalte sie am Leben durch diesen meinen Mund, ich bin das Leben, das in ihren Nasenlöchern ist[127].

Die Pflanzen werden zuweilen in Form von verschiedenen Arten erwähnt, wobei aber keine besondere Einteilung festzustellen ist, es geht vielmehr um Pflanzen im Allgemeinen, um Bäume und Obstbäume, um Gras und Blumen. In dem sehr speziellen Kontext vom Anfang des Rituals zur Erhaltung des Lebens aus dem Papyrus Salt 825 sind die Götter der Neunheit, aber auch die Menschen, die Seligen und die Toten, ja die Tiere selbst zu Boden geschmettert angesichts der Verwüstung, die der Zusammenbruch der kosmischen Ordnung und damit das angekündigte Ende des Universums hervorrufen würde. Die Götter weinen, und ihre Tränen benetzen die Erde, verwandeln sich in Pflanzen, was diesen bei dem Gebrauch, der in den später beschriebenen Riten von ihnen gemacht wird, eine göttliche Macht verleiht[128]. Wir haben es also mit einem Einsatz der schöpferischen Funktionen zu tun, der dem Zweck des Textes angepasst ist.

Mehrere Texte kosmogonischen Typs schreiben dem Demiurgen die Erschaffung der sozialen Ordnung, der administrativen Organisation der Regionen und Städte, die Einrichtung des Opferwesens zu, mit anderen Worten die Errichtung des sozioreligiösen Systems, das in Ägypten herrscht. Unter den guten Taten, die der Schöpfer

124 Oben, Kap. III, S. 140.
125 C. Zivie-Coche, L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque , 193–194.
126 Unten, S. 255.
127 CT II, 42b-43b (Zandee); vgl. S. Bickel, Un hymne à la vie.
128 Ph. Derchain, Le papyrus Salt 825 (B.M. 10051), 137 (Text) und 29–30 (Kommentar).

zugunsten der Menschen im Kapitel 80 der *Sargtexte* vollzieht, erwähnt er, er lasse die Menschen an den „Westen“, also an den Tod denken, damit sie nicht vergäßen, den Göttern die Opfergaben darzubringen[129]. In der *Lehre für König Merikare* offenbart die Eulogie auf den Schöpfer, dass dieser die Könige für die Menschen geschaffen hat[130]. Das Dokument memphitischer Theologie zeichnet die Organisation, die auf Erden herrschen soll, noch detaillierter:

> Ptah war zufrieden,
> nachdem er alle Dinge und alle Gottesworte geschaffen hatte.
> Er hatte die Götter zur Welt gebracht,
> er hatte die Städte gemacht, die Gaue [*sepat*] gegründet,
> er hatte die Götter in ihre Kultstätten gesetzt,
> ihre Opferbrote bestellt, ihre Heiligtümer begründet[131].

Nachdem er diese Institutionen errichtet hatte, stellte er die für die Tempel bestimmten Götterstatuen her, die als die Körper der Götter gelten. Schließlich finden wir dieses Thema in den Tempeln der Ptolemäerzeit wieder: In Theben schafft Amun als Demiurg die Opfergaben für die Götter und die Verhaltensregeln für die Tempel[132].

Das göttliche Schöpfungshandeln erstreckt sich auf die Götter, die die imaginäre Welt bevölkern, den Kosmos, die Menschen und alle Kreaturen, Fauna und Flora, und sogar auf die Organisation Ägyptens, denn der Demiurg vermag die künftigen Dinge vorherzusehen. Wir werden jedoch sehen, dass das System nicht nach einer absoluten Vorherbestimmung funktioniert, die dem Menschen keinerlei Freiheit ließe. Die Hierogrammaten haben offenbar nach einem Mittel gesucht, die Totalität der geschaffenen Dinge zu erfassen, indem sie *onomastika* nach dem Muster dessen verfassten, das von Amenemopet, dem Schreiber der göttlichen Bücher im Lebenshaus, stammt; im Incipit seines Werkes lesen wir:

> Anfang der Lehre, den Geist zu öffnen, den Unwissenden zu lehren, alle Dinge zu erkennen, die Ptah geschaffen und Thot aufgeschrieben hat: den Himmel mit seinen Angelegenheiten, die Erde und was sie enthält, was die Berge ausspeien, was von der Flut fortgerissen wird, alles, worauf Re scheint, alles, was wächst auf dem Rücken der Erde[133].

Ein solches Werk erhebt den Anspruch, das Inventar der Schöpfung zu sein und ein universelles Niveau zu erreichen, denn nichts ist dem Demiurgen entgangen.

---

129 Unten, S. 253.

130 J. F. Quack, Studien zur Lehre für Merikare, 78–79, 197.

131 Sp. 59–60.

132 Weihinschrift auf dem zweiten Pylon von Karnak: Urk. VIII, Nr. 142, S. 115; É. Drioton, Les dédicaces de Ptolémée Evergète II sur le deuxième pylône de Karnak, 122–123.

133 A. H. Gardiner, Ancient Egyptian Onomastica I, 1*–2*.

Deus otiosus oder Gott der Vorsehung?

Die Schöpfung ist nicht anthropozentrisch in dem Sinn, in dem man sie verstehen kann, wenn man den Ablauf der *Genesis* liest, denn sie ist nicht ins Werk gesetzt im Sinn eines stetigen Fortschritts, der seinen Höhepunkt in dem Augenblick der Erschaffung des Prototyps des Menschen und seiner Gefährtin hat. Das zeigen ganz deutlich die Kategorientafeln der Lebewesen, eingeteilt in Götter, Menschen, Tote, Verherrlichte, Tiere, jedoch in einer Ordnung, die nicht unbedingt die Götter vor den Menschen rangieren lässt. Sie alle sind aus den göttlichen Sekreten entstanden, und insoweit besitzen sie nach dem Muster des Demiurgen die Grundelemente, die sie lebendig machen: den *Ba*, aber auch das *heka*, die magische, das heißt übernatürliche Kraft. Doch die Menschen verfügen nur über einen Teil der letzteren; ferner sind sie, anders als die Götter, unwiderruflich den Wechselfällen der Zeit unterworfen. Sie haben zwar mit den Göttern einige Grundkomponenten gemeinsam, aber sie verfügen nur sehr partiell über deren Prärogativen, zumindest zu ihren Lebzeiten. In einem solchen Kontext könnte man annehmen, der Demiurg habe sich damit begnügt, die unterschiedlichen Kategorien von Lebewesen und Dingen zu erschaffen, ohne sich um ihre Zukunft zu kümmern. Das könnten die ältesten Kosmogoniefragmente aus den *Pyramidentexten* vermuten lassen, die lediglich den Augenblick der Schöpfung evozieren.

Indes scheint es seit den *Sargtexten*, dass der Schöpfer sich auch um die Zukunft seiner Geschöpfe kümmert, wie Kapitel 80 und sein Hymnus an das Leben zeigen; die Tiere und die Menschen finden ihre Nahrung auf Erden nach dem Willen Atums, den Schu, der sich recht eigentlich Leben nennt, verwirklicht. Im Kapitel 1130 ist es der Schöpfer selbst, der unmittelbar zugunsten der Menschen handelt:

> […] ich wiederhole für euch die guten Taten,
> die mein eigener Wille für euch vollbracht hat im Inneren der (Schlange) „Weltumringler“,
> um das Unrecht zum Schweigen zu bringen.
> Ich habe viererlei Vollendetes getan im Inneren des Horizont-Tores.
> Ich habe die vier Winde geschaffen,
> damit jedermann atmen kann in seinem Lebensraum.
> Das ist eines davon.
> Ich habe die große Flut geschaffen,
> damit der Arme wie der Reiche sich ihrer bemächtige.
> Das ist eines davon.
> Ich habe jedermann wie seinesgleichen geschaffen
> und nicht befohlen, dass sie Unrecht tun.
> Es ist (nur) ihr Wille [ihr Herz], der meinem Wort zuwiderhandelt.
> Das ist eines davon.
> Ich habe veranlasst, dass ihre Herzen den Westen (das Totenreich) nicht vergessen können,
> damit den Gaugöttern (Totenrichtern?) Opfer dargebracht werden.
> Das ist eines davon[134].

134 CT VII, 462b–464f; dt. nach: E. Hornung, Altägyptische Dichtung, 117; S. Bickel, La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire, 211–214.

Wir werden später sehen, dass dieser Text eine Art Theodizee ist, aber er lehrt uns auch folgendes: Wenn die Luft in Gestalt von vier Winden und die Überschwemmung als Ageb Ur existiert, so deshalb, um das Leben der Menschen möglich zu machen, wie sie auch sein mögen, ob stark oder schwach, denn der Demiurg hat sie alle gleich geschaffen. Was die Institution der Opfer angeht, so spiegelt sie den göttlichen Kult, dem das Leben auf Erden und im Jenseits untergeordnet ist. Aber der Demiurg ist nicht wirklich mitfühlend gegenüber den Geschöpfen. In der *Lehre für König Merikare* geht das Handeln des namenlos bleibenden Schöpfergottes dann viel weiter:

> Wohlversorgt sind die Menschen, das Vieh Gottes.
> Um ihretwillen hat er Himmel und Erde geschaffen
> und für sie den Gierigen des Wassers vertrieben.
> Er hat die Luft geschaffen, damit ihre Nasen leben können.
> Seine Abbilder sind sie, aus seinem Leibe gekommen.
> Er geht um ihretwillen am Himmel auf,
> für sie hat er die Pflanzen geschaffen,
> Vieh, Vögel und Fische, um sie zu ernähren.
> Er hat seine Widersacher getötet
> und (sogar) seine eigene Kinder verringert,
> weil sie planten, sich zu empören.
> Für sie schafft er das Licht
> und fährt (am Himmel), um sie zu sehen.
> Er hat sich eine Kapelle errichtet zu ihrem Schutz,
> und wenn sie nun weinen, so hört er.
> Er hat für sie Herrscher gebildet im Ei,
> Machthaber, den Rücken des Schwachen zu stützen.
> Er hat ihnen den Zauber (*heka*) geschaffen,
> Waffen, dem Schlag des Unheils zu wehren,
> über dem gewacht wird bei Tag und bei Nacht.
> Er hat die Aufrührer unter ihnen getötet,
> wie ein Mann seinen Sohn züchtigt dessen Bruder zuliebe.
> Gott kennt jeden Namen[135].

Dieser wirklich erstaunliche Text hat zahlreiche Kommentare angeregt. Zuallererst zum Abfassungsdatum der *Lehre für König Merikare*, die eines der frühesten literarischen Werke vom Ende der Ersten Zwischenzeit sein oder aber im Neuen Reich geschrieben sein könnte, in jener Zeit, aus der die Kopien des Textes stammen[136]. Der Inhalt dieses Teils der Lehre mochte in der Tat ungewöhnlich scheinen, vergleicht man ihn mit anderen weisheitlichen Texten. Die Menschen als „Vieh" des Schöpfers sind von ihm, der in ihrem Sinn gehandelt hat, versorgt worden; von ihrer eigenen Erschaffung ist im Text

135 H. Brunner, Die Weisheitsbücher der Ägypter, 153–154; J. F. Quack, Studien zur Lehre für Merikare, 195–198.

136 Vgl. die Diskussion über diesen Punkt bei: P. Vernus, Sagesses de l'Égypte pharaonique, 179–181; J. F. Quack, Studien zur Lehre für Merikare, 114–136.

nicht die Rede, denn dort geht es nur um die Beziehung zwischen dem Demiurgen und seinen Geschöpfen. Die Elemente des Kosmos, Himmel, Erde, Luft, Sonne, die Erzeugnisse der Erde, die Fauna, sind für sie bestimmt. Das Verhalten des Gottes im Falle einer Rebellion ist immer das gleiche, wer die Rebellen auch sein mögen. Er erhört die Menschen, er hat ihnen über alle natürlichen Mittel hinaus das übernatürliche Vermögen, das *heka*, gegeben. Dieser Gott, der um jedes Lebewesen, um jede Realität weiß, da er „jeden Namen kennt", hat seine Abbilder, *senen*, in den aus seinem Leib hervorgegangenen Menschen. Man darf diesen Ausdruck nicht missverstehen. Häufig wird vom Pharao oder sogar von einem einfachen Privatmann gesagt, er sei das Abbild dieses oder jenes Gottes; hier wird dieser Vergleich auf alle Menschen ausgedehnt, die im Zuge des Schöpfungsprozesses unmittelbar aus dem Leib des Gottes, aus den von ihm abgesonderten Körpersäften hervorgegangen sind[137]. Es ist vor allem ein eingreifender Gott, der beständig und nicht bloß im Augenblick der Erstellung des Kosmos und der Gestaltung der Erde interveniert. Er sieht die Menschen und hört sie, wenn sie weinen – eines der großen Themen der Hymnologie des Neuen Reichs: die Milde der Götter einschließlich des Demiurgen – damals häufig Amun – gegenüber den Geschöpfen, die sie anflehen. Bei Merikare wird das Thema angerissen, es geht dabei aber um den göttlichen Willen und nicht um die Bitten der Menschen. Die Datierung dieses Textes ist sehr schwierig, doch durch seinen Inhalt ist er signifikant für eine Entwicklung, die wir in den Texten des Neuen Reichs verfolgen können[138].

So hat im Amun-Hymnus des Papyrus Boulaq 17 der Gott die Lebewesen und ihr Lebensnotwendiges geplant, und das Ganze wird mit einer Fülle von Details wiedergegeben:

> (Amun), der die Kräuter erschuf und das Vieh leben macht,
> und die Fruchtbäume für die Menschen (*henmemet*),
> der geschaffen hat, wovon die Fische im Fluss leben
> und die Vögel, die den Himmel bevölkern.
> der Atem gibt dem, der im Ei ist,
> der das Junge der Schlange am Leben erhält,
> der geschaffen hat, wovon die Mücken leben,
> die Würmer und die Flöhe allzumal,
> der die Mäuse in ihren Löchern ernährt
> und die Vögel am Leben hält in jeglichem Baum[139].

Ähnliche Formulierungen schmücken die Hymnen des Neuen Reichs und finden sich auch im Tempel von Hibis:

---

137 Zu den Termini, die verwendet werden, um den Menschen als „Bild" Gottes zu bezeichnen, vgl. E. Hornung, Der Mensch als „Bild Gottes" in Ägypten, 123–156.

138 S. Bickel, La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire, 214–223; P. Vernus, La grande mutation idéologique du Nouvel Empire: une nouvelle théorie du pouvoir politique.

139 Papyrus Boulaq 17 (Kairo 58038), 6–3–6, 7.

Er hat die Menschen gebaut,
Klein- und Großvieh,
die Vögel, die Fische und alle Reptilien […]
Er gewährte ihnen den Lebensunterhalt in ihren Ländern
an Fruchtbäumen, hervorgegangen aus ihm.
Er hat die Beiden Länder getrennt
und ihnen Grenzen gezogen,
und sie ernähren sich von der Nahrung, die er gemacht,
und auch seine fremden Länder Phöniziens haben ihren Bedarf[140].

Die Thematik ist auch noch präsent in Esna, wo Chnum fürsorglich an den göttlichen und menschlichen Geschöpfen handelt:

Er hat die Menschen geformt und die Götter zur Welt gebracht,
er hat die Tiere geschaffen, große und kleine,
und Vögel und Fische und alles was kriecht.
Er ließ die Fische zappeln auf sein Geheiß
beim Sprung aus den Höhlen im Wasser des Nun,
um Menschen und Götter zu speisen zu seiner Zeit.
Er schuf die Pflanzen in den Feldern
und beglänzte die Ufer mit Blumen;
er ließ die Fruchtbäume Frucht tragen,
um Menschen und Göttern Nahrung zu spenden.
Er tat die Felsspalten auf im Schoß der Gebirge,
er ließ die Steinbrüche ausspeien, was sie enthielten[141].

Zwischen den ersten Belegen für das Handeln des Demiurgen in den *Pyramidentexten*, in denen kosmogonische Vorstellungen und Mytheme zum Ausdruck kommen, die bis ans Ende von Ägyptens Geschichte überdauern werden, und denen aus dem Mittleren Reich und noch mehr aus dem Neuen Reich und der Spätzeit hat offenkundig eine Entwicklung stattgefunden. Die Menschen haben zunächst versucht, den Ursprung der Welt zu erklären, einer Welt, die aus einem Zustand gestaltloser und recht eigentlich unaussprechlicher Präexistenz entstand, nämlich dem Nun, der weiter existiert, auch nachdem die Elemente des Kosmos an Ort und Stelle sind und die Erde nach den vom Schöpfer erlassenen Regeln geordnet ist. Der Schöpfer steht am Anfang auch aller anderen Götter, und die Differenzierung ist die Quelle des Lebens, das Schu, sein Sohn, auch Leben genannt, repräsentiert; seine Schwester Tefnut, Maat genannt, ist im Augenblick des „Ersten Mals" erschaffen worden. Der Demiurg ist es auch, der die gesamte Menschheit, die Tiere, die Flora und die soziale Organisation Ägyptens mit den Kulten, die den Göttern erwiesen werden müssen, gebildet hat. Ganz allmählich gewinnt die Idee Kontur, dass diese Schöpfung zugunsten der Menschen erfolgt ist, die vom Demiurgen beschützt, aber auch von ihm bestraft werden, wenn sie es verdienen.

140 N. de Garis Davies, Hibis III, Taf. 32, Sp. 15–18; D. Klotz, Adoration of the Ram, 149–152.
141 Esna III, Nr. 250, 14–16, S. 133; Esna V, S. 104. Vgl. auch Esna III, 394, 26–28, S. 375–376; Esna V, S. 206–207.

Eine solche Sicht des Verhältnisses zwischen dem Schöpfer und seinen Kreaturen bietet vielleicht eine befriedigendere Rechtfertigung für die Existenz der Menschen, da sie so größere Bedeutsamkeit inmitten der Schöpfung erlangen. Den Kosmos und sein Funktionieren mit der Existenz eines aus eigenem Willen handelnden Demiurgen zu erklären, genügt nicht. Die Menschen leben auf der Erde und fragen sich nach deren Funktionieren, nach ihrer Zukunft hienieden und im Jenseits. Die schlüssigste Antwort, die man letztlich in einer ganz anthropozentrischen Perspektive geben kann, ist dass der Schöpfer für die Menschen gehandelt hat, und nicht nur zu seinem eigenen Vergnügen tätig war, ohne sich um das Schicksal der Menschen zu kümmern.

Der Demiurg hat das Übel nicht geplant: die ägyptische Theodizee

Aus allen in diesem Kapitel herangezogenen Texten geht klar hervor, dass der Demiurg nicht nur den Kosmos und alle seine Elemente, die Lebewesen und besonders die Menschen geschaffen, sondern auch die Ordnung, die auf Erden herrschen soll, die soziale und religiöse Organisation des Landes Ägypten, gestiftet hat. Die Geburt von Schu und Tefnut ist die Entstehung von Leben und Maat, denn so lauten auch ihre Namen:

> Atum sprach: Dies ist meine lebendige Tochter Tefnut,
> sie wird bei ihrem Bruder Schu sein.
> Leben ist sein Name,
> Wahrheit ist ihr Name[142].

Was bedeutet, dass sich das Leben, das Schu den Geschöpfen eingeblasen, gemäß der Ordnung entwickeln soll, die der Schöpfer aufgestellt hat und die seine Tochter Tefnut Maat verkörpert. Im Kapitel 1130 hat er gehandelt, damit die Menschen den Kult, den sie den Göttern schulden, nicht vernachlässigen – die unverzichtbare Bedingung, wenn man sein Überleben jenseits des Todes sichern will[143]. Ganz ähnlich hat im Dokument memphitischer Theologie Ptah die Tempel der Götter geschaffen und ihr Opferwesen eingerichtet, was, auch wenn der Traktat es nicht explizit sagt, natürlich einschließt, dass der Kult von den Menschen versehen werden sollte[144]. Der Text aus der Ptolemäerzeit, der ein vergangenes goldenes Zeitalter beschwört, erklärt, dass Maat in jener Zeit vom Himmel auf die Erde herabgestiegen sei und dass die urzeitlichen Götter die Ordnung und die Gesetze geschaffen hätten, sodass es damals weder Hunger noch Übel gegeben habe[145]. Dasselbe Kapitel 1130 aus den *Sargtexten* zählt zu den vier guten Taten, die der Demiurg vollbracht habe, dass er alle Menschen gleich geschaffen, dass er ihnen nicht befohlen habe, Unrecht (*isfet*) zu tun, dass sie es aber entgegen seinen Geboten getan hätten. Es ist ein zentraler Text für das Problem des Bösen und seinen Platz in

142 CT II, 32b–e, § 80 (Zandee).
143 Oben, S. 253 f.
144 Oben, S. 252.
145 Oben, S. 238.

der Schöpfung. In den *Sargtexten* geht es für den Demiurgen nicht so sehr darum, seine Fürsorge für die Menschen, seine Geschöpfe, zu zeigen, sondern vielmehr darum, sich von den Übeltaten der Menschen und damit vom realen Bösen, der Antithese zu Maat, zu distanzieren. Da haben wir den Ausdruck der ägyptischen Theodizee, der sich in einer ganz ähnlichen Form in den ptolemäischen Texten findet: so etwa der Schöpfer Amun, „der die Pläne gefasst hat für das Kommende und keinerlei Unvollkommenes gebot“[146]. Obwohl also der Gott kein Übel und nichts Böses vorsieht, existiert das Böse, und die Menschen tun es. Genau das ruft der Anfang der folgenden, höchst aufschlussreichen Passage in Erinnerung:

> Ich wiederhole für euch die guten Taten,
> die mein eigener Wille vollbracht hat
> im Inneren der (Schlange) „Weltumringler“,
> um das Unrecht (*isfet*) zum Schweigen zu bringen[147].

Das Böse ist also in der Welt, außerhalb des Willens und gegen den Willen des Demiurgen; er kann nur eines: seine „guten Taten“ vollbringen, um das Böse nach Möglichkeit zu konterkarieren, indem er den Menschen die Mittel zu einem Leben und einem Verhalten nach der Norm, der Maat, schenkt – ohne großen Erfolg, könnten wir sagen, denn die Menschen unterwerfen sich keineswegs dem Willen des Schöpfers.

Wir werden später untersuchen, welche Bedeutung der Begriff der Freiheit in der ägyptischen Ethik hat[148]; einstweilen geht es nur darum, die Tatsache zu konstatieren, dass das Übel existiert – eine Feststellung, die auch der Demiurg selbst, der ja nicht der Urheber des Übels ist, treffen muss und die die Ägypter zu allen Zeiten getroffen haben. Die Passagen, die in den *Pyramidentexten* und später eine Zeit beschwören, in der die Unordnung nicht existierte, beziehen sich auf den Moment, der dem „Ersten Mal“ vorangeht, und bezeugen lediglich die Nichtexistenz dessen, was noch nicht in Erscheinung getreten ist: Der König ist geboren im Urwasser, „als die Unordnung noch nicht aufgetreten war“[149]; ganz ähnlich wird die Zeit evoziert, in der „der Zorn noch nicht entstanden war, / als der Lärm noch nicht entstanden war, / als die Lästerung noch nicht entstanden war, / als die Störung noch nicht entstanden war, / als das Horusauge noch nicht ausgestoßen war, / als die Hoden des Seth noch nicht abgeschnürt waren“[150]. Hier geht es ganz eindeutig um die frühesten Manifestationen des Bösen: Sie bestehen im Mord an Osiris und im Streit zwischen Horus und Seth.

Einzig der Text, der von dem Abstieg Maats auf die Erde spricht, verweist auf eine anderslautende Tradition, der zufolge die Ordnung herrschte, während ihr Widerpart nirgends zu finden war. Wir wissen aber nicht, welche Bedeutung er für die ägyptische Tradition hat, da er sehr spät datiert und ohne Vorgänger ist.

146 Weihinschrift auf dem Pylon II von Karnak: Urk. VIII, Nr. 142, S. 114.
147 Dt. nach: E. Hornung, Altägyptische Dichtung, 117. Auch oben, S. 253.
148 Unten, Kap. VI, S. 386–388.
149 Pyr., § 1040c.
150 Pyr., § 1463a–e; dt. nach: J. Assmann, Schöpfungsmythen, 167.

Da das Böse existiert, tun es die Menschen, wie wir in den *Sargtexten*, aber auch bei *Merikare* lesen, wo der Gott die Empörer erwähnt, die er bestrafen muss. Dieses Thema der Rebellion kommt im *Buch von der Himmelskuh* zur Sprache: Es ist die Revolte der Menschen gegen Re, der zu ihrer Vernichtung ansetzt, sie aber nicht zu Ende führt. Indem sie das Böse tun, werden die Menschen schuldig. Einige von ihnen erkennen das an, wie die Gebete individueller Frömmigkeit belegen, in denen ein Einzelner sich schuldig bekennt, schlecht gehandelt zu haben, und die Verzeihung seines Gottes erfleht[151]. Es ist jedoch nicht die Menschheit als ganze, die die Folgen dessen tragen muss, was andernorts als Ursünde bezeichnet wird.

Wenn der Demiurg das Böse nicht geschaffen hat, wenn die Menschen ursprünglich nicht dafür verantwortlich sind, wie lässt sich dann sein Vorhandensein erklären oder gar begründen? Dies ist eine Aporie, mit der sich die meisten Kulturen konfrontiert sehen, da sie die Grenzen der Macht des Demiurgen markiert, der eine Welt in Gang setzt, die sich als recht unvollkommen erweist. Tatsächlich legen sich denn auch einige wenige Texte von pessimistischer Grundstimmung mit dem Demiurgen an und werfen ihm seine Untätigkeit und Passivität angesichts der Übel vor, die die Einzelnen und die Gesellschaft befallen, wie wir im *Klagelied des Ipuwer* lesen. Darin wird der Demiurg kritisiert: „Schläft er etwa? Man sieht ja seine Macht nicht", und weiter: „Ist denn ein Hirte, wer das Sterben liebt?"[152].

Vielleicht ist die Erklärung der Ägypter, wenn auch nicht notwendig formalisiert und konzeptualisiert, in dem Zustand des Nun zu finden, der vor der Erstellung des Kosmos existierte, vor jenem Augenblick, in dem der Demiurg zum Bewusstsein seiner selbst gelangte und seinen Schöpferwillen vollstreckt hat. Der Nun, der auch nach dem Schöpfungsakt noch weiter besteht, birgt, so scheint es, in latentem Zustand sämtliche Möglichkeiten des Seins, die nicht notwendig alle aktualisiert werden, was die Ägypter mit der Wendung ausdrückten: „alles, was existiert und nicht existiert". Unter diesen Potentialitäten sind einige unheilvoll und werden im Augenblick der Schöpfung nicht vernichtet: das ist *isfet*, das Chaos[153], das sich unaufhörlich in der Welt manifestiert, unabhängig vom Willen des Demiurgen. Mit anderen Worten: Der Schöpfer, der nur positiv handelt, ist nicht imstande, sich der Existenz des *isfet* zu widersetzen. Dieses wiederum begegnet im Verhalten der Götter selbst, freilich auf ambivalente Weise. Seth ist dafür das Beispiel *par excellence*: Als Mörder seines Bruders, Urheber des ersten Verbrechens und ganz allgemein Verursacher von Wirren und Hybris, bleibt er doch auch der Beschützer der Sonnenbarke gegen die Gefahren ihrer nächtlichen Reise. Diese ständige Gefahr, zunächst kosmischer Art, wird metaphorisch repräsentiert durch Apophis, die Schlange des Unheils, die Tag für Tag die Fahrt der Sonnenbarke in Gefahr bringt. Ihre Entstehung stellt ein wie es scheint einzigartiger Text in der Kosmogonie von Esna dar, deren Protagonistin Neith ist:

---

151 Unten, Kap. VI, S. 474 f.

152 Admonitions XII, 5–6 und XII, 14: W. Helck, Die „Admonitions" Pap. Leiden I 344 recto, 54–55 und 57–58; dt. nach: E. Hornung, Altägyptische Dichtung, 91, 92.

153 Zu diesem Begriff vgl. S. J. Frandsen, On the Origin of Evil in Ancient Egypt; Ders., Le fruit défendu dans l'Égypte ancienne.

> Doch wiesen sie (die früheren Götter) einen Auswurf aus ihrem (Neiths) Munde zurück, den sie inmitten des Urgewässers erzeugt hatte: er verwandelte sich in eine Schlange von hundert Ellen Länge, die Apophis genannt wurde. Sein Herz fasste den Plan zum Aufruhr gegen Re, zusammen mit seinen aus seinem Auge hervorgegangenen Genossen[154].

In diesem Beispiel ist Apophis, das Symbol des Bösen, wie die Götter aus den Sekreten der Neith entstanden, aber das erklärt nicht, warum er, im Gegensatz zu dem kurz vor ihm geschaffenen Re, zum Verursacher von Wirren und zum Feind Res wird. Die Hierogrammaten von Esna sind weiter gegangen als ihre Vorläufer, indem sie Apophis eine göttliche Geburt verordneten, ohne freilich seinen unheilvollen Charakter begründen zu können, außer dass eben jedem positiven Element des Universums notwendig sein Gegenteil entspricht.

Höchstwahrscheinlich müssen wir in Richtung dieser Erklärung gehen. Unter den Möglichkeiten des Seins hat der Demiurg das entstehen lassen, was für Götter und Menschen gut und nützlich war, doch das Böse hat seine Anwesenheit demonstriert, ohne dass der Demiurg es endgültig hätte beseitigen können oder wollen. Von daher denn auch jener unaufhörliche Kampf. Wir haben darin eine Tatsachenfeststellung der Ägypter zu sehen. Es wäre unmöglich gewesen, die Existenz des Bösen zu verneinen. Aber wenn sie es nicht dem Demiurgen anlasten wollten, mussten sie einen anderen, nicht von seinem Willen abhängigen Grund dafür finden: Das Böse existiert virtuell vor der Schöpfung und entfaltet sich in ihr, sobald sie Gestalt angenommen hat[155]. Eine Tatsachenfeststellung also, aber auch eine Ohnmachtsfeststellung, und die fundamentale und bohrende Frage bleibt: Warum existiert das Böse? Die Ägypter haben diese Aporie auf verschiedene Weise entschärft. Re muss jede Nacht mit Apophis kämpfen, aber jeden Morgen geht er daraus als Sieger hervor. Die Menschen müssen sterben, aber sie haben die Chance, jenseits des Todes weiterzuleben.

Zeit und Ewigkeit

Der Begriff der Zeit[156] in seiner Verbindung mit dem Begriff des Kosmos hat bereits Erwähnung gefunden, als wir den Augenblick der Manifestation des Demiurgen im Nun und seine Tätigkeit untersucht haben. Hier denken wir nun Zeit und Ewigkeit zusammen, zwei Begriffe, die nicht getrennt werden dürfen und deren zweiten man als die Kehrseite des ersten, nämlich als die endlose Dauer im Gegensatz zum unaufhaltsamen Ablauf der Zeit, ansehen könnte.

Das Thema ist schwierig anzugehen und erweist sich in zahlreichen Werken als ein Stein des Anstoßes, und zwar aus verschiedenen Gründen. Das ägyptische Vokabular ist reich an Termini, die sich auf die Zeit beziehen, und oft genug ist es heikel, genau

154 Esna III, Nr. 206, 10–11, S. 32; Esna V, S. 265–266.

155 Gegen S. Bickel, La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire, 225, die im Bösen ein sekundäres Phänomen sieht, das sich nicht schon bei der Schöpfung manifestiert.

156 L. Kákosy, Zeit.

auszumachen, welche Begriffe von diesen Vokabeln jeweils transportiert werden, da ihre Kategorisierung nicht der unseren entspricht. Es kommt hinzu, dass die Kategorien der Zeit in den westlich-abendländischen Systemen ebenfalls nicht leicht zu fassen sind. Die bequeme Lösung bestand zuweilen darin zu sagen, der Wortschatz der Ägypter sei ungenau, der Begriff „Zeit“ nicht exakt gefasst gewesen, sie hätten unterschiedslos zwei verschiedenen Wörter für dieselbe Sache verwendet, und das gelte besonders für die Vokabeln *neheh* und *djet*, die mit der Ewigkeit in Verbindung stehen. Das ist ein recht herablassender Umgang mit dem Denken der Ägypter, denn in Wirklichkeit hat sie das Problem der Zeit sehr stark beschäftigt, hat es doch mit dem Funktionieren der Welt und noch mehr mit dem Leben der Menschen und seinem Ende zu tun.

Entstehung und Beherrschung der Zeit

Der präexistente Nun, dessen Nichtexistenz, die das reine Nichts wäre, man nicht denken kann, existierte vor Zeit und Raum. Da ändert das Auftreten der an das „Erste Mal“ gebundenen Zeit die Perspektive. Das „Erste Mal“ ist zwar nicht der absolute Ausgangspunkt einer Berechnung der kommenden Zeit, aber es ist der verbindliche Referenzpunkt, der paradigmatische Moment des Anfangs der Existenz, der sich unaufhörlich wiederholen und damit neu aktualisieren wird. Dennoch gibt es über diese Wiederholungsperioden hin Sequenzen der Zeit, die vom Demiurgen selbst geschaffen worden sind. Am Ende des *Buchs von der Himmelskuh* schafft Re, der sich für immer in den Himmel zurückzieht, die Jahre[157]. Das Thema findet sich breiter entwickelt wieder im Amun-Hymnus aus dem Papyrus Leiden I 350, Kapitel 20[158]. Viel später, in Esna, ist Neith diejenige, die die Einteilungen der Zeit schafft:

> Sie schuf den Augenblick,
> sie schuf die Stunden,
> sie schuf die Jahre,
> sie schuf die Monate,
> sie ließ entstehen die Überschwemmungszeit, den Winter und den Sommer[159].

Die Götter sind also Herren über die Zeit, und das geht besonders deutlich aus den Epitheta von Thot oder Chons als Mondgöttern hervor. Isis-Sothis ist die Herrin der „Eröffnung des Jahres“, das heißt des Neujahrstages, während Rempet-Nofret, das Schöne Jahr, ebendessen Personifikation ist. Die Monate können ebenfalls personifiziert werden, und wir begegnen ihnen in Prozession in den ptolemäischen Tempeln, wo sie die Gestalt der Göttin Ipet angenommen haben[160]; Gleiches gilt für die

157 E. Hornung, Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh, 26; zur Interpretation dieser Passage und ihren Übersetzungsproblemen siehe F. Servajean, Djet et Neheh, 47–49.
158 J. Zandee, De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350, Taf. II, 16–17.
159 Esna II, Nr. 163, 25, S. 282; Esna V, S. 291–292.
160 D. Mendel, Die Monatsgöttinnen in Tempeln und im privaten Kult.

„Chronokraten“-Götter, die die Friese auf den Wänden derselben Tempel einnehmen, begleitet von Kobras mit Löwenköpfen oder von menschengestaltigen und löwenköpfigen Göttinnen, die die 365 Tage des Jahres symbolisieren[161].

Lineare Kontinuität und Periodizität

Ist die Zeit erst einmal in Gang gesetzt, so entrollt sie sich auf zwei Ebenen, die einander unaufhörlich überlagern. Trotz der tief verwurzelten Vorstellung einer zyklischen Wiederkehr, einer *creatio continua*, kannten die Ägypter sehr wohl auch eine lineare Zeit, insbesondere die Lebenszeit der Einzelnen, die einen Anfang und ein Ende hat und unweigerlich von der Entwicklung über das Erlahmen bis ans Ende führt. Die Zeit des Lebens wird im Übrigen mit einer speziellen Vokabel bezeichnet, die sich aus der Wurzel *ahau*, „sich aufrecht halten“, herleitet. Die Zeit des jedermann zugeteilten Lebens ist fixiert von Geburt an und hängt von den Göttern ab: „Das Leben und der Tod sind in der Hand des Gottes X“, erinnern zahlreiche Texte, zumindest seit dem Neuen Reich. In dieser Epoche jedoch bitten die Privatleute in ihren Gebeten manchmal ihren persönlichen Gott, ihnen eine zusätzliche Zahl an Jahren zu gewähren.

Diese Lebenszeit ist auch die des Pharao, insofern er Mensch und damit todgeweiht ist, aber seine Funktion schleudert ihn in den Zyklus der Periodizität. Die Funktion des Königs hat in der Tat teil am Göttlichen, jeder Pharao ist nichts anderes als dessen zeitweilige Inkarnation auf dem Thron des Horus auf Erden. Deshalb beginnt die Zählung der Jahre bei jedem Regierungswechsel mit Null. Die Ankunft eines neuen Herrschers, seine Machtergreifung und seine Krönung sind eine Wiederholung des „Ersten Mals“, und dieses wird bestätigt anlässlich der Sedfeste, die es möglich machen, in ritualisierter Weise die legitime politische Ordnung zu verewigen[162]. Jede Regierung verlangt – ungeachtet der einzigartigen historischen Ereignisse, die eintreten, und der politischen und sozialen Veränderungen, die geschehen mögen –, dass die Zeitrechnung neu begonnen wird. Dennoch hatten die Ägypter erkannt, dass es eine zeitliche und geschichtliche Kontinuität von einer Regierung zur anderen gab, die manchmal von Brüchen gekennzeichnet war; das hat sie dazu veranlasst, in ihren Archiven Königslisten anzulegen, die die lineare Aufeinanderfolge der Regierungen dokumentieren[163]; gelegentlich haben sie dabei, wie etwa im Fall Echnatons, in dem Willen zu einer *damnatio memoriae* die historische Realität absichtlich entstellt. Wie der Pharao einen doppelten Status besitzt, der das einzelne, sterbliche Individuum mit der von ihm ausgeübten ewigen Funktion verbindet, so steht seine Regierung zugleich in der Kontinuität einer zyklischen Zeit und in der Abfolge der Geschichte. Doch diese letztere Vorstellung bleibt in den engen Grenzen der ägyptischen Welt; siegen soll die Rück-

161 J. Yoyotte, Une monumentale litanie de granit.
162 E. Hornung, Geschichte als Fest.
163 Zur ägyptischen Vorstellung von der Geschichtlichkeit siehe D. B. Redford, Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books, passim.

kehr zur Normalität nach Zeiten der Wirren und die Dauerhaftigkeit der pharaonischen Institution.

Der zyklische Gang, der eine Rolle in der Erhaltung der politischen und sozialen Struktur spielt, ist viel markanter auf der Ebene der kosmischen Elemente, die von allen beobachtet, wenn nicht sogar erklärt werden können. Es ist der Übergang vom Tag zur Nacht und umgekehrt, das Erscheinen und Verschwinden der Sonne. Die Hymnen an den Sonnengott in Gestalt des Re, Re-Harachte oder Amun-Re-Harachte belegen, wie wichtig das Phänomen ist. Der Gott gerät jede Nacht während seiner Fahrt in Gefahr und muss jeden Morgen neu bejubelt werden, damit seine Reise glücklich endet, während er täglich den Attacken des Apophis und seiner Mitverschwörer ausgesetzt ist:

> Die Kinder des Aufruhrs haben keine Kraft mehr,
> denn Re hat sich seiner Feinde bemächtigt.
> Die rebellisch waren in ihrem Herzen, sind gefallen im Gemetzel,
> und du lässt Nik (die unheilbringende Schlange) ausspeien, was sie verschlungen.
> Erhebe dich, Re, schwach ist der Rebell,
> Erhoben ist Re, gedemütigt der Rebell,
> Lebendig ist Re, tot der Rebell…[164].

Auch der Mondzyklus ist beobachtet und mythologisiert worden, und der Ritus der „Füllung des *udjat*-Auges" ermöglicht den regelmäßigen Ablauf dieses Zyklus. Ein Phänomen wie eine Mondfinsternis, das den normalen Zyklus des Erscheinens und Verschwindens des Himmelskörpers unterbricht, stellt für die Ägypter ein beunruhigendes Ereignis dar: Der Himmel habe den Mond verschlungen, sagen sie, auch wenn sie die Chance hatten, mehrere solche Ereignisse zu beobachten.

Der Durchlauf der Jahreszeiten und vor allem die Wiederkehr der Überschwemmung sind die prägenden Vorgänge eines Jahres; sie sind aber auch Augenblicke der Unsicherheit und der Gefahr. Das ägyptische Jahr zählt 360 Tage, aufgeteilt auf drei Jahreszeiten und zwölf Monate, zu denen man noch fünf Zusatztage hinzufügt, die Epagomenen, um in etwa auf die Größe des astronomischen Jahres zu kommen. Diese fünf Tage, die der Geburt von Osiris, Isis, Seth, Nephthys und Horus entsprechen, sind Inbegriff aller Gefahren, denn sie drängen sich zwischen ein Jahr, das endet, und ein anderes, das beginnen soll, und stehen somit für eine Phase des Bruchs im normalen Rhythmus. In genau diesem Moment kann sich die gefährliche Göttin Sachmet losreißen und ihre Boten ausschicken, damit sie die Menschen mit Unheil und tödlichen Krankheiten überziehen; das wiederum macht den Ritus zu ihrer Besänftigung notwendig[165].

Würde Sechmet nicht besänftigt, siegte Re nicht jede Nacht über Apophis, der dennoch immer präsent bleibt, so hinge über der Schöpfung die ständige Drohung,

164 Papyrus Berlin 3050, IV, 1–4: S. Sauneron, L'hymne au soleil levant des papyrus de Berlin 3050, 3056 und 3048, 68 und 86.

165 Ph. Germond, Sekhmet et la protection du monde; J.-C. Goyon, Le rituel du sḥtp Sḫmt au changement du cycle annuel.

dass die Erde ins Chaos, in Instabilität und Finsternis wie vor der Schöpfung zurückfiele, wie der Anfang von Papyrus Salt 825 treffend beschreibt:

> In Betrübnis (noch einmal) und in Klage (noch einmal). Man spricht dies während der Nacht, bevor der Tag sich zeigt (zweimal); eine Klage darüber ist im Himmel und eine Qual auf der Erde. Die Götter und Göttinnen, ihre Hände sind auf ihrem Haupt, die Erde reicht an den Himmel, die Sonne ist dunkel an ihrem Ort, aber sie tritt nicht hervor, der Mond verspätet sich unaufhörlich. Naunet (der untere Himmel) ist ganz und gar im Finstern, und der (obere) Himmel ist eingestürzt. Die Erde kippt um, der Fluss ist nicht mehr schiffbar. Süden, Norden, Westen und Osten sind in Unordnung. Man hört jedermann seufzen und weinen. Die *Bau* [...] bei ihren Höhlen, die Götter und Göttinnen, die Menschen, die Verherrlichten (*achu*), die Toten, kleines und großes Vieh, [...] weinen in Strömen [...][166].

Die Katastrophe ist ausgelöst worden durch den Mord an Osiris, von dem die vorausgehenden Seiten handeln, das nun folgende Ritual zur Wiedergeburt des Osiris ermöglicht die Neutralisierung dieser dramatischen Lage. Und auf genau diese Weise, freilich ohne bis zu dieser Extremsituation zu gehen, sind die Rituale sämtlich zur Erhaltung des Lebens und zur Besänftigung der Götter bestimmt.

Aus all diesen Beispielen erhellt, dass die Ägypter das Funktionieren der Welt als äußerst fragil und verletzlich betrachteten. Die Risiken sind nichts Außergewöhnliches, nicht auf eine Katastrophe beschränkt, sie sind alltäglich; ständig wird der Sonnengott von Rebellen belauert, die stets darauf aus sind, seinen Lauf endgültig zu stören. Die Gefahr, in der sich die Welt bewegt, droht immer. Es scheint, dass die Ägypter, zumindest in ihren religiösen Praktiken und Texten, wenn nicht sogar in ihrem Alltagsleben, durchweg die Bedrohung und deshalb auch die Notwendigkeit empfanden zu handeln, damit die Katastrophe nicht eintrat. Man sollte annehmen, die Menschen hätten doch, auch ohne Kenntnisse der Astrophysik, einfach aufgrund ihrer angehäuften Erfahrung, sicher sein können, dass die Sonne jeden Tag aufging; davon aber lassen ihre religiösen Texte rein gar nichts erkennen. Wie weit die psalmodierten Hymnen für die Götter von der Alltagsvorstellung vom Ablauf der Tage entfernt waren, können wir nicht sagen.

Es gibt eine Handvoll Dokumente über die Abfolge der Tage; sie sind bekannt unter dem Namen „Kalender der guten und schlechten Tage“[167]; der ägyptische Titel dieser Dokumente sagt noch nichts über die Eigenschaft der Tage, wohl aber etwas über die Vollständigkeit der Zeit bzw. der Ewigkeit: „Der Anfang ist *neheh*, das Ende ist *djet*“[168]. Tatsächlich ist der Text nach den Jahreszeiten, Monaten und Tagen des Jahres eingeteilt. Jedem Tag entspricht ein Eintrag, der mit „gut“ oder „schlecht“ beginnt, je nach dem Tag, mit dem ein mythologisches Ereignis in Verbindung gebracht wird, das auch anderweitig bekannten Festen entsprechen kann. Falls es sich um einen schlechten Tag handelt, wird häufig empfohlen, nichts zu tun, um kein Risiko einzugehen. Diese

166 Ph. Derchain, Le Papyrus Salt 825, 137 und 1*; F. R. Herbin, Les premières pages du papyrus Salt 825, 103 und 112 sowie Taf. VII.

167 C. Leitz, Tagewählerei.

168 Siehe unten, S. 266–268, zu diesen beiden Begriffen.

Dokumente, von denen wir nur eine sehr kleine Zahl aus dem Neuen Reich kennen, sind das Werk von gebildeten Leuten, die den religiösen Kalender ganz genau kannten und über die Göttermytheme im Bilde waren; das bedeutet aber nicht, dass die Almanache nicht auch mündlich in einem breiteren Publikum außerhalb von Tempeln und Lebenshäusern verbreitet wurden. Doch ob man die erlassenen Verbote bezüglich der Tage wirklich respektiert hat oder nicht, wissen wir – wieder einmal – nicht.

Ende der Welt, Ende der Zeit: eine apokalyptische Vision?

Das Bild vom Ende der geordneten Welt[169] wird am Anfang des Papyrus Salt als Konsequenz aus dem Mord an Osiris dargestellt. Wir finden es auch in einem politischen Kontext, wie der Prophezeiung des *Neferti*[170], wo der Demiurg gebeten wird, die Welt (neu) zu gründen, da ihr Gang schwer gestört sei. Genauso lässt sich das Ende der *Geschichte vom Schiffbrüchigen* als eine Beschreibung des Endes des Universums deuten[171]. Die Drohung mit dem Umsturz der Ordnung wird auch als Drohung, und selbst als Drohung gegen die Götter, in magischen Praktiken eingesetzt. Doch es gibt auch, wiewohl in der Dokumentation nur spärlich belegt, eine Vision vom Ende der Zeit, das der Demiurg selbst als bewusste Entscheidung zur Rückkehr in den Nun ankündigt. Im Buch von der *Himmelskuh* ist es eher eine Drohung, die der alternde, von den Ränken der Menschen ermüdete Re ausstößt, eine Drohung freilich, die nicht wahr gemacht wird. In den *Sargtexten* jedoch wird das Thema „Ende der Zeit" vom Allherrn, das heißt Atum, ziemlich explizit behandelt:

> Ich habe Millionen von Jahren zwischen mich und jenen Müdherzigen, den Sohn Gebs (Osiris), gelegt;
> dann werde ich (mit ihm) sitzen an einem einzigen Ort,
> und die Hügel werden zu Städten und umgekehrt,
> jede Burg wird die andere zerstören[172].

Am Ende also von Millionen Jahren, die der Verstorbene gelebt haben wird, während die Welt Chaos ist, werden allein Atum und Osiris übrig bleiben. Der Text, der im Kapitel 175 des *Totenbuchs* aufgegriffen wird, wird dort breiter entfaltet; wieder ist es Atum, der sich an den Verstorbenen wendet:

> Du wirst Millionen und Abermillionen (von Jahren) verbringen,
> eine lange Zeit von Millionen (Jahren).
> Ich aber werde alles, was ich geschaffen habe, zerstören.
> Diese Welt wird wieder in das Urgewässer [Nun] zurückkehren,

169 L. Kákosy, Schöpfung und Weltuntergang in der ägyptischen Religion; S. Schott, Altägyptische Vorstellungen vom Weltende.

170 W. Helck, Die Prophezeiung des Nfr.tj; G. Posener, Littérature et politique, 21–60.

171 J. Baines, Interpreting the Story of the Shipwrecked Sailor.

172 CT VII, 467e–468b, § 1130.

in die Urflut, wie bei ihrem Anbeginn.
(Nur) ich bin es, der übrig bleibt, zusammen mit Osiris,
nachdem ich mich wieder in eine andere Schlange verwandelt habe,
welche die Menschen nicht kennen und die Götter nicht sehen[173].

Dieser Text hat noch eine sehr späte Parallele im Opet-Tempel, allerdings in einem ganz anderen Kontext, denn es handelt sich um einen Hymnus an Osiris[174].

Diese wenigen Texte, die man als apokalyptisch bezeichnen könnte[175], drücken den von ihm nicht weiter begründeten Willen des Demiurgen aus, in den Nun zurückzukehren, sich in eine Schlange zu verwandeln und mit Osiris allein zu bleiben. Handelt es sich dabei um eine Drohung, die die Macht des Gottes bekräftigen soll, oder um eine Prophezeiung? Der Text lässt eine klare Antwort nicht zu. Genauso wenig wissen wir, wie es dem Verstorbenen nach den „Millionen und Abermillionen" von Jahren ergehen wird: Muss er dann verschwinden, ohne eine Art von Ewigkeit erleben zu dürfen? Diese Sicht vom Ende der Welt, welchen Zweck der Demiurg auch immer verfolgen mag, ist mitnichten die Verheißung einer kommenden besseren Welt, eines zukünftigen Paradieses, in dem die gerechtfertigten Verstorbenen ihren Triumph genießen. Eine solche Entropie, von der man nicht weiß, ob ihr ein neuer Zyklus folgen wird, scheint in der ägyptischen Vorstellung vom Ablauf der Zeit zwar nicht unvermeidlich, ist aber dennoch präsent als eine drohende Möglichkeit, gegen die man sich besser vorsehen sollte.

Zeit und Ewigkeit

Zum Schluss gelangen wir zu dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, einem Thema, das die meisten Fragen und Diskussionen in der Ägyptologie angestoßen hat, die weder abgeschlossen noch vollständig geklärt sind. Zahlreiche Ägyptologen haben über das Problem nachgedacht, unter ihnen Eberhard Otto[176], Wolfhart Westendorf[177], Erik Hornung[178], Jan Assmann[179], László Kákosy[180] und neuerdings Frédéric Servajean[181]. Dass es so schwierig ist, den Begriff von Ewigkeit in der ägyptischen Kultur zu verste-

173 É. Naville, Das aegyptische Todtenbuch I, Taf. XCVIII; dt. nach E. Hornung, Das Totenbuch der Ägypter, 367.

174 Opet I, 112; E. Otto, Zwei Paralleltexte zu TB 175, 251–255.

175 Vgl. E. Hornung, Verfall und Regeneration der Schöpfung; J. Assmann, Königsdogma und Heilserwartung.

176 E. Otto, Altägyptische Zeitvorstellungen und Zeitbegriffe; Ders., Zeitvorstellungen und Zeitrechnung im alten Orient.

177 E. Westendorf, Die Geburt der Zeit aus dem Raum; Ders., Raum und Zeit als Entsprechungen der beiden Ewigkeiten.

178 E. Hornung, Chaotische Bereiche in der geordneten Welt; Ders., Zeitliches Jenseits im alten Ägypten.

179 J. Assmann, Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten.

180 L. Kákosy, Einige Probleme des ägyptischen Zeitbegriffes.

181 F. Servajean, Djet et Neheh. Une histoire du temps égyptien, mit reichhaltiger Bibliographie und einer Analyse der verschiedenen bisher entwickelten Theorien.

hen, hat seinen Grund darin, dass zwei Termini zur Verwendung kommen, *djet* und *neheh*, die im Allgemeinen mit „Ewigkeit" übersetzt oder, wenn sie in ein und derselben Formel vereint sind, mit „auf ewig und immer" wiedergegeben werden. Man hat manchmal versucht, das Problem zu lösen, besser gesagt: es zu umgehen, indem man meinte, die beiden Termini könnten nahezu unterschiedslos füreinander verwendet werden. Dies ist eine recht unwahrscheinliche Möglichkeit, wenn man die Neigung der Ägypter zur Verbindung von Wörtern kennt, die gegensätzlich sind und zugleich einander ergänzen. Es ist also kaum anzunehmen, dass der Ausdruck *neheh djet* eine schlichte Redundanz ohne religiösen Hintergrund ist und dass man jede der beiden Vokabeln ohne spezielle Begründung auch für die andere gebrauchen kann.

Gestützt auf die in den beiden Wörtern verwendeten Determinative und auf bestimmte Schreibweisen der Ptolemäerzeit, hat man eine Hypothese erarbeitet, die nicht uninteressant ist. *Djet* ist durch das Zeichen für Erde determiniert, was eine räumliche Bedeutung der Ewigkeit evozieren würde. In manchen ptolemäischen Texten ist *djet* genauso geschrieben wie *duat*, nämlich in Form einer Schlange mit zurückgebogenem Schwanz, der eine Mumie oder die als Osiris zu lesende Hieroglyphe umschließt. Die *djet*-Ewigkeit wäre demnach mit der Unterwelt der Duat assoziiert, wo Osiris und die gerechtfertigten Verstorbenen ein Leben ohne räumliche und zeitliche Begrenzung schauen. Man denkt auch an die Figur des Uroboros, die Schlange, die sich in den Schwanz beißt und das Sonnenkind umschließen kann. *Neheh* ist determiniert durch die Sonnenscheibe, das Determinativ der zeitbezogenen Termini (Tag, Monat, Jahr, Jahreszeit). *Neheh* scheint eng mit dem Sonnenzyklus, mit dem periodischen Erscheinen und Verschwinden der Sonne verbunden. Ein komplexes Zeichen aus der Ptolemäerzeit dient ebenfalls dazu, es zu schreiben: der Horizont, an dem die Sonnenscheibe, einen Falken enthaltend, erscheint, das Bild von Re-Harachte. *Neheh* wäre so mit der ewigen, unaufhörlichen Wiederkehr der Sonne verbunden und beinhaltete eine Vorstellung des Zyklischen und Unabgeschlossenen, die insofern im Gegensatz zum kontinuierlichen Aspekt von *djet* stünde. Aber es ist weit mehr als ein Gegensatz, denn die Ägypter haben von der frühesten Zeit an und noch viel ausdrücklicher im Neuen Reich immer wieder eine theologische Annäherung zwischen Osiris und Re betrieben, was ja auf den ersten Blick unmöglich scheint. Doch auf dem Umweg über Res tägliche Reise in der Duat wird die Vereinigung der beiden Götter unaufhörlich Tag für Tag und immer wieder neu vollzogen; denn das Unterbleiben dieser Vereinigung würde die Rückkehr zum Zustand von vor dem „Ersten Mal" bedeuten. Dies wäre also die andere Form von Ewigkeit, die sich in einer zyklischen, nicht durchlaufenden, unabgeschlossenen Wiederkehr aktiv manifestierte. Mit anderen Worten ist dieser Sachverhalt im *Buch vom Durchwandeln Nehehs* ausgedrückt:

> Du vereinigst dich mit Gott Neheh, wann er aufgeht am Tage,
> mit Gott Djet, wann er eingeht in der Nacht[182].

182 F. R. Herbin, Le Livre de parcourir l'éternité, I, 14, S. 48 und 97; dt. nach: E. von Bergmann, Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit, 12.

Ein weiterer Ansatz neben dem ersten zeichnet sich bereits in den Sargtexten ab, da Schu und Tefnut nach ihrer Erzeugung Leben und Maat, aber auch *Neheh* und *Djet* genannt werden: „Schu ist *Neheh* und Tefnut ist *Djet*"[183]. Parallel zur Differenzierung zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen wird die Differenzierung zwischen dem Leben in seiner Bewegung und der Ordnung und Unwandelbarkeit und schließlich jene zwischen *Djet* und *Neheh* vollzogen. Ersteres entspräche also dem Männlichen in Bewegung, das Zweite dem unwandelbaren, bleibenden Weiblichen. Diese Aufteilung finden wir ikonographisch dargestellt auf einer Wand eines Schreins des Tutanchamun nach der Vignette der Himmelskuh im gleichnamigen Text. Beide Gottheiten sind dargestellt, den Rücken einander zukehrend und dem Himmel als Stützen dienend; die eine Gestalt, *Neheh*, ist männlich, die andere, *Djet*, weiblich, die Beischrift besagt: „Ich kenne den Namen dieser beiden großen Götter: Es ist *Neheh* und es ist *Djet*"[184].

Durch Analogie gelangen wir also zu folgender zweifacher Zuordnung: *Djet*, die raum-zeitliche Dauer, die Kontinuität, die Vollendung, die Erde, das Weibliche; *Neheh*, die zyklische Zeit, das Unvollendete, die mit dem Himmel verbundene solare Welt, das Männliche. Die einschlägigen Stellen, auf die sich die verschiedenen Autoren beziehen, scheinen recht gut zu dieser Einteilung zu passen, die dennoch Ausnahmen zulässt. Wenn wir näher betrachten, was die beiden Begriffe meinen, können wir sie in den Übersetzungen nicht wirklich differenzieren, und im Allgemeinen werden denn auch beide Termini mit „Ewigkeit" wiedergegeben. Frédéric Servajean, der die Analyse unlängst wieder aufgenommen und zahlreiche Vorkommen beider Vokabeln gesammelt hat, schlägt vor, in *neheh* den Begriff der Zeit zu sehen, gleich über welche Dauer sie sich erstreckt, während *djet* sich auf die Zeit der Götter beziehe und daher allein mit „Ewigkeit" zu übersetzen sei. Viele Fälle, die er untersucht hat, sind überzeugend; allerdings können wir das Ganze nicht so systematisch sehen, da eine nicht zu vernachlässigende Menge von Beispielen uneindeutig bleibt. Einige Ausdrücke scheinen aufschlussreich für das ägyptische Denken, auch wenn sie sich nur schwer adäquat wiedergeben lassen: so der Titel des Kalenders der guten und schlechten Tage, „der Anfang ist *neheh*, das Ende ist *djet*"; der Ausdruck „*neheh* durchwandeln" als Titel eines späten Funeralbuchs oder, samt mehreren Varianten, „*nehe* und *djet* durchwandeln"[185] als Epitheton mehrerer Gottheiten. Die Zeit reicht von *neheh* zu *djet*, vom Verlauf zum Unveränderlichen; beides ist ohne Ende und hat zweifelsohne Teil an dem, was wir Ewigkeit nennen.

183 CT II, 28d, § 80; vgl. auch II, 23c, § 78 (Zandee).

184 A. Piankoff, The Shrines of Tut-Ankh-Amon, 142, Abb. 47; vgl. F. Servajean, Djet et Neheh, 59–60.

185 LGG VI, 234c–235b.

V. Kapitel

Die Götterverehrung
Tempel, Kulte und Feste, Offizianten

Die Götter manifestieren sich auf Erden in der Erscheinungsform ihrer vielfältigen Ikonen, die im Wesentlichen in Gestalt von Statuen und Reliefs in den Tempeln zugegen sind. Diese Ikonen sind mehr als Abbilder des jeweiligen Gottes, sie sind Bestandteil seines Seins, in dem sein nichtmaterieller *Ba* sich inkarniert. Die Götter sind weit entfernt und verborgen, aber sie sind auch zugänglich über ihre Bilder, die in den Tempeln, ihren Wohnungen und Kultstätten, verwahrt werden. Wir wollen zunächst untersuchen, was die Tempel der Götter für die Ägypter darstellen, welche Rolle und Funktion man ihnen zugeschrieben hat, und uns dann mit der Beziehung zwischen den Menschen und den Göttern im Rahmen der Tempel befassen, indem wir die Gebäude selbst samt ihrem Dekor, die dort vollzogenen Kulte und die mit dem Kultdienst betrauten Menschen betrachten.

Die Entwicklung der Tempel

Das Problem der Quellen

Eindeutig ist, dass die ägyptischen Tempel stets das „Haus" gewesen sind, in dem der Gott residiert: er oder seine Statue, oder besser gesagt seine Statuen. Der Gebrauch des gängigen *Terminus hut-netjer*, wörtlich „Haus [Burg] des Gottes"[1], ist seit dem Alten Reich der Beleg dafür. Nach einer in anderen Bereichen, besonders im Umgang mit Texten, bewährten Methode kann man unter Wahrung entsprechender methodischer Umsicht versuchen, aus jüngeren Dokumenten Informationen zu ziehen, die auch für weiter zurückliegende Zeiten gültig sind. Was die den Göttern gewidmeten Bauten angeht, erweist sich die Aufgabe freilich als sehr viel schwieriger und riskanter. Denn noch bevor wir die Göttergebäude besichtigt haben, ist schon klar, dass die Unterschiede zwischen den ältesten erhaltenen Bauten und den jüngsten ganz erheblich sind. Die Tempel sind zwar ihrer Grundfunktion nach der Ort, an dem die Götter in ihren Bildern auf Erden wohnen, aber diese Orte haben beträchtliche Veränderungen durchgemacht, die den Vergleich eines Tempels aus dem Alten Reich mit einem anderen aus der Ptolemäerzeit oder auch nur aus dem Neuen Reich erschweren. Dass die Prinzipien der ägyptischen Religion dauerhaft waren, hat bedeutende Entwicklungen keineswegs verhindert; insbesondere auf dem Gebiet des Tempelbaus kam es im Lauf der Zeit nicht nur zu einer Vermehrung, sondern auch zu komplexeren Formen. Daher ist es frucht-

1 P. Spencer, The Egyptian Temple, 42–64.

los und irrig, ein Idealmodell von Tempel, wie man es, ausgehend von Beispielen aus dem Neuen Reich und späteren Perioden, rekonstruieren kann, auf alle Epochen der Geschichte Ägyptens zu projizieren.

Wir müssen auch zugeben, dass oft die Quellen fehlen, die uns eine Beschreibung der Tempel an diesem Ort oder zu jener Zeit erlauben. Dieser Tatbestand erklärt sich aus mehreren Gründen. Der offensichtlichste liegt in dem Zerstörungsgrad der Monumente, von denen nur ein kleiner Prozentsatz überlebt hat. Diese Zerstörungen sind oft nach der Antike erfolgt, sie hängen mit der Ankunft des Christentums und dann des Islam, mit der Umnutzung der alten Monumente in Steinbrüche für die neuen Städte der byzantinischen oder arabischen Zeit oder für die Fabriken des 19. Jahrhunderts zusammen: Tempel, die zum Zeitpunkt des Feldzugs nach Ägypten noch gut erhalten waren, sind bald darauf verschwunden, wie etwa das Mammisi von Armant oder auch der Tempel von Elkab[2]; sie dienten in der Khedivenzeit zum Bau der Zuckerfabriken von Oberägypten. Die Tells des Nildeltas von Memphis bis zur Mittelmeerküste wurden von Leuten auf der Suche nach *sebbach* (Trümmerschutt) als Dünger für ihre Ackerböden abgetragen, so wurden auch Monumente zerstört, die hätten überleben können. Dazu können wir, besonders für den Norden, die Unbilden des Klimas hinzufügen, die Erdbeben, die Subsidenz des Mittelmeerraums, die die unlängst wiederentdeckte Stadt Thonis-Herakleion ertränkte[3]. All dessen ungeachtet haben die Ägypter selbst regelmäßig Denkmäler zerstört oder vielmehr einem Zweitgebrauch zugeführt, und zahlreiche archäologische Stätten zeigen, dass Bauten im Lauf der Jahrhunderte unablässig verändert worden sind, oft unter Wiederverwendung derselben Materialien. Wenn es gesicherte Fälle von Zerstörungen gegeben hat, mit denen man ganz bewusst ein Monument verschwinden lassen wollte, wie in der Post-Amarna-Zeit, als man die Talatate (Steinblöcke) der Bauten von Amenhotep IV. beim neunten Pylon des Amun-Tempels von Karnak als Füllmaterial benutzte, so ist dies die Ausnahme. Dass man aus nicht mehr benutzten Gebäuden sorgfältig Blöcke herausbrach, war eine geläufige Praxis, die ganz utilitaristische Gründe hatte. So hatte man an Ort und Stelle Material zur Verfügung, was sparsamer und schneller war. Man erhielt aber den Dekor und die Inschriften der Blöcke, die man dann häufig für die Fundamente oder zur Verstärkung der Mauern einsetzte. Dies war zudem eine symbolische Art, das ehrwürdige Alter des jeweiligen Baus zu bestätigen. Für die Archäologen und die Historiker aber wird es dadurch schwieriger, ja unmöglich, die verschiedenen Zustände eines Tempels, von dem ja oft nur einzelne Blöcke übrig sind, wenn auch nur hypothetisch zu rekonstruieren. Wir müssen daraus zudem ableiten, dass die Ägypter kein starres Bild von den Tempeln ihrer Götter hatten, sondern sie im Gegenteil immer weiter entwickelten, je nach den Veränderungen in der Theologie und in Abhängigkeit von der Macht des Klerus und der Pharaonen. Man kann sich ohne weiteres vorstellen, dass der Amun-Bezirk in Karnak eine ewige Baustelle war, was seine kultische Nutzung aber keineswegs verhinderte.

2 Description de l'Égypte, Antiquités I, Paris 1809, Taf. 66.
3 J. Yoyotte, An Extraordinary Pair of Twins.

Unsere Schwierigkeit, Quellen zu finden, die es erlauben, die Entwicklung der Tempel nachzuvollziehen, liegt freilich nicht nur in den zu allen Zeiten angerichteten Zerstörungen. Und wenn wir viel weniger Spuren von Göttertempeln für das Alte Reich als für das Neue Reich besitzen, dürfen wir uns doch nicht damit zufriedengeben, dies allein mit dem höheren Alter der ersteren zu erklären. Die Analyse des dokumentarischen Materials zeigt, dass es an einer Vielzahl von archäologischen Stätten, die erhaltene Monumente aus dem Alten Reich aufweisen, kaum Spuren von Göttertempeln gibt, weil diese Gebäude noch nicht jene Monumentalität erreicht hatten, zu der sie sich später aufschwingen sollten und die schon die Grabbauten auszeichnete. Faktisch lässt sich die allmähliche Entwicklung der für den Götterkult bestimmten Tempel am Faden der Geschichte vom Alten Reich bis zur ptolemäischen und römischen Zeit verfolgen.

Vor dem Alten Reich

Es birgt ein besonderes Risiko, wenn man versucht, die Kultorte der archaischen Zeit der ersten Dynastien zu beschreiben. Wenn die Ausgrabungen an einigen Stellen, die bereits eine gewisse Bedeutsamkeit hatten, eine Reihe von Spuren zutage fördern konnten, handelt es sich im Wesentlichen um – königliche oder nicht königliche – Gräber, um Umfriedungen und um Konstruktionen, deren Funktion sich nur schwerlich bestimmen lässt: so etwa in Hierakonpolis (Elkab), während Nechen am anderen Nilufer weniger wichtig war, in Abydos mit seinen Gräbern der Pharaonen der ersten Dynastien oder auch in Buto. Die Architektur dieser Zeit war noch in Rohziegeln errichtet, und die sogenannten „Votivdepots“ mit zeitgenössischen Objekten, die in Hierakonpolis oder Abydos gefunden wurden, sind vermutlich später angelegt worden. Es ist zudem sehr wahrscheinlich, dass die für einen Götterkult vorgesehenen Gebäude damals recht klein waren, was ja auch noch für das Alte Reich zutrifft. Eine Reihe von Darstellungen zeigt leichte Konstruktionen, die religiös genutzt wurden, wie ihr Überleben in der späteren Ikonographie und im Wortschatz belegt. So scheinen das *Per-nu* und das *Per-wer* im Norden bzw. im Süden, in Buto bzw. Hierakonpolis ursprünglich bescheidene, aus vergänglichem Material – Holz, Schilf- und Rohrmatten, Lehm – errichtete Baulichkeiten zu sein. In der ersten großen Steinarchitektur, der Grabanlage des Djoser in Saqqara, sind sie in Stein verwandelt worden und dienten im Hof des Sedfestes als Scheinkapellen. Ihre Bezeichnung hält sich über die Epochen hin, sodass zwei der Kapelleanbauten am Naos des Tempels in Dendara *Per-nu* und *Per-wer* genannt werden. Wir kennen auch Darstellungen eines ursprünglichen Heiligtums der Neith, vor dem ähnliche Schäfte/Hauptstriche stehen wie jener, der dazu dient, das Wort *netjer* und das Symbol der Neith, zwei über einem Schild gekreuzte Pfeile, zu schreiben[4]. Genauso geht das Heiligtum des Min, eine Rundhütte mit spitz zulaufendem Dach, auf die älteste Zeit zurück und wird in allen Epochen fast durchweg mit dem Gott in sei-

4 J. Baines, in: U. Verhoeven/E. Graefe (Hrsg.), Religion und Philosophie im alten Ägypten, 31–40.

nen Darstellungen verbunden[5]. Ferner hat es Zelte zur Unterbringung der Götterbilder gegeben, deren Modell man auf Töpferware an prädynastischen Ausgrabungsstätten gefunden hat; dabei könnte es sich um die Vorläufer der Naoi handeln, die später, tragbar oder ortsfest, aus Stein oder Holz hergestellt wurden. Man kann sie auch in Verbindung mit dem Ausdruck „Gotteszelt", *seh-netjer*, bringen, dessen Herr Anubis ist. Damals muss es provisorische Einrichtungen für die Ausübung eines Kultes vor einer Gottheit gegeben haben; diesen Kult können wir zwar nicht beschreiben, er beinhaltete aber nach Auskunft des Palermosteins Opfergaben[6]. Diese Bauten, die eher Hütten gleichen, müssen mit Umfriedungen geschützt worden sein, die man damals errichtete, waren aber nicht vom Funeralbereich getrennt. Wiederum sind es die Annalen des Palermosteins, die wertvolle Angaben machen, auch wenn diese auf eine Handvoll Götter beschränkt sind, wie Apis, Horus, Sokaris, Nechbet, die sich bei den Festen in der Regierungszeit der Könige der ersten Dynastien manifestieren.

Die ersten Orte des Götterkults sind zwar im Wesentlichen nicht erhalten und uns unbekannt, bemerkenswerterweise haben sie aber in der späteren Ikonographie und im Vokabular als eine unauslöschliche Spur der frühesten kultischen Manifestationen Ägyptens überlebt.

Das Alte Reich

Mit der Errichtung der Anlage des Djoser stehen wir vor einem Wendepunkt in der ägyptischen Architektur, denn zum ersten Mal werden die riesigen Ziegelbauten von Abydos mit ihren zackenornamentierten Umfassungsmauern in Stein übertragen. Das imposante Ensemble umfasst die Stufenpyramide samt ihren Funeralgemächern und den weiten, zur Feier des Sedfestes bestimmten Hof mit den bereits erwähnten Kapellen. Es handelt sich also um eine zugleich königliche und funerale Architektur. Und noch lange Zeit wird der Haustein diesem Bautentyp vorbehalten bleiben, während die stets wenig zahlreichen Göttertempel den Rohziegel als Material verwenden und Haustein nur begrenzt für besonders wichtige Architekturteile einsetzen. Natürlich gab es auch Fälle von massiverer Verwendung von Stein. Das früheste Beispiel ist der genau nördlich von Chephrens Taltempel und vor dem Sphinx in Giza erbaute sogenannte Tempel des Sphinx[7]. Sehr bald schon war er am Ende des Alten Reichs unter dem Sand verschwunden und ist in der Antike nie wieder freigelegt worden – spätere Nutzungsebenen lagen oberhalb seines Scheitels –, und so ist er relativ gut erhalten. Man stellt fest, dass er aufgrund seiner Größe und Bauweise dem Taltempel Chephrens stilistisch sehr nahesteht und als Teil von Chephrens Ensemble gebaut ist. Mit seinem oben offenen Hof hatte er vermutlich solare Funktion; allerdings können wir nicht sagen, dass es

5 A. McFarlane, The God Min to the End of the Old Kingdom.
6 T. A. H. Wilkinson, Royal Annals of Ancient Egypt; oben, I. Kapitel, S. 51–62.
7 H. Ricke, Der Harmachistempel des Chefren in Giseh; S. Schott, Ägyptische Quellen zum Plan des Sphinxtempels, 47–79; C. Zivie-Coche, Sphinx, Das Rätsel des Kolosses von Giza, 51–55.

eine Beziehung zu dem Großen Sphinx gab, der genau hinter dem Tempel aus seinem Steinbruch hervortrat und den Pharao am Fuß der Aufstiegsrampe zur Pyramide darstellte. Der Bau eines nicht Begräbniszwecken dienenden Tempels aus Stein von dieser Größe in der 4. Dynastie lässt sich aus seiner Umgebung erklären. In der Tat haben zunächst Cheops und dann Chephren ihre gigantischen Grabanlagen als Ensembles konzipiert, in denen jedes Architekturteil seine Rolle im Verbund mit den anderen zu spielen hatte[8]. Es wäre unvorstellbar gewesen, neben dem Taltempel ein Ziegelgebäude zu errichten. Anzumerken ist allerdings, dass Mykerinos seinen unteren Tempel nicht vollenden konnte und dieser erst von seinen Nachfolgern in Rohziegeln fertiggestellt wurde[9] – ein Beweis, dass dieses Material selbst noch in einem Königsgrabbau verwendet werden konnte.

Etwas später entwickelten die Herrscher der 5. Dynastie den Sonnenkult des Re. Zwischen Giza und Saqqara, in Abu Gurob, errichtete Pharao Niuserre einen Re geweihten Tempel[10]. Sein oben offener Hof barg einen *benben*, einen solitären Obelisken, nach dem Vorbild des Obelisken in Heliopolis. Der Tempel war nach dem Muster der Grabanlagen durch eine Rampe mit einem monumentalen Eingang im Tal verbunden. Ein Raum, zu dem man durch einen Korridor gelangt, trägt den Namen „Weltkammer“, und zwar aufgrund der dort gefundenen Reste seines Dekors; er zeigt Personen, die die Jahreszeiten, andere, die die Gaue symbolisieren, ferner Darstellungen der Feldarbeit, der Fauna; es ist der älteste Kulttempel mit einem so vielfältigen Dekor, der sich sowohl auf den Zyklus der Jahreszeiten als auch auf die administrative Organisation der Epoche bezieht. Ein anderes Gebäude von ähnlichem Typ war etwas früher von Userkaf an dem weiter südlich gelegenen Standort Abusir errichtet worden[11]. In beiden Fällen können wir wieder vermuten, dass die Nähe der Königsgrabanlagen zur Errichtung dieser bedeutenden, dem Sonnengott geweihten Monumente aus Stein geführt hat. Von den Tempeln in Memphis und Heliopolis, beides wichtige Städte infolge ihrer politischen, administrativen und religiösen Rolle, ist praktisch nichts übrig außer einzelnen, verstreuten Blöcken aus der ältesten Zeit, wiewohl es Bauten aus Stein gegeben hat. Die Reste eines großen Tempels der Göttin Bastet aus der Regierungszeit Pepis I. sind in Bubastis zutage gekommen[12]. Relativ gut erhalten im Augenblick seiner Entdeckung, war er von einer Umfassungsmauer aus Rohziegeln eingeschlossen. Das Gebäude selbst hatte Ziegelmauern, während die Türen, Türpfosten und Türstürze und die acht quadratischen Pfeiler aus Kalkstein waren. Wir sehen dort unter anderem auch eine Darstellung der Bastet von Bubastis, deren Pendant Hathor von Dendara ist. Der Tempel, der „Haus des *Ka* des Pepi“ hieß, verband wahrscheinlich den Kult der Bastet mit dem des von Bastet geliebten Pharaos; auch noch ein weiteres „Haus des *Ka* des Pepi“ ist in der Nähe entdeckt worden.

8 M. A. Lehner, The Development of the Giza Necropolis.
9 G. A. Reisner, Mycerinus. The Temples of the Third Pyramid at Giza, 39–49.
10 F. W. von Bissing, Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathures).
11 H. Ricke, Das Sonnenheiligtum des Königs Userkaf.
12 L. Habachi, Tell Basta, 11–43.

An anderen archäologischen Stätten haben minutiöse Ausgrabungen die Existenz von in Teilen erhaltenen Göttertempeln aus Rohziegeln nachweisen können. Die auf der Insel Elephantine durchgeführten Arbeiten haben den frühesten Zustand des Satet-Tempels zutage gebracht; der Tempel ist, ungeachtet seiner sukzessiv erfolgten Erweiterungen, unter jüngeren Schichten erhalten geblieben[13]. Man hat dort ein Votivdepot gefunden, das zahlreiche Stücke enthielt, darunter eine Fayenceplakette, die an ein Sedfest Pepis I. erinnert. Doch keine einzige unter den Menschen- oder Tierdarstellungen evoziert Satet oder Chnum, denen sie später zugeordnet werden. Auch in Hierakonpolis[14] sind Überreste aus dem Alten Reich mit einem Depot von älteren Objekten innerhalb der Umwallung ans Licht gekommen. Dass es im Alten Reich in Koptos einen Min-Tempel gab, konnte durch Petries Funde aufgewiesen werden, wir dürfen aber annehmen, dass die Kolossalstatuen des Gottes, die aus den ersten Dynastien datieren, auch weiter verehrt wurden[15]. In Medamud haben die zwischen Mittlerem Reich und Ptolemäerzeit erfolgten Veränderungen des Month-Tempels das Bild der ältesten Schichten ziemlich stark verwischt; in ihnen lagen die Standorte alter Hügel, deren Interpretation problematisch bleibt[16]. Chontamenti herrschte im Alten Reich noch über die Nekropolen von Abydos; in einem dicht bebauten Bereich wurden die Überreste eines Tempels in Ziegelbauweise, wahrscheinlich mit einigen Architekturteilen aus Stein, freigelegt[17]. Aber da, wo man ein Votivdepot gefunden hat, fehlen die für den Kult eines Totengottes charakteristischen Elemente. Im Delta ist Buto, ägyptisch Pe und Dep, ein Ort, der laut den Texten auf die älteste Zeit zurückgeht; bestätigt wird dies durch die jüngsten Grabungen, die die Existenz einer Schicht aus dem Alten Reich nachgewiesen haben[18]. Tell Ibrahim Awad im Osten des Deltas zeigt ebenfalls eine Überlagerung von Schichten; dabei ist der Tempel aus dem Mittleren Reich in größerem Maßstab über dem Tempel des Alten Reichs errichtet worden[19]. Die Schicht in Ziegelbauweise aus dem Alten Reich ist, wie an den anderen beschriebenen Grabungsstätten, charakterisiert durch das Vorhandensein eines Depots von kleinen Objekten, darunter zahlreichen Tierfiguren, die wir wohl als Votivgaben zu qualifizieren haben. Die Homogenität des an den verschiedenen Kultstätten vom Süden bis in den Norden Ägyptens gefundenen Materials ist bemerkenswert und deutet auf eine Vereinheitlichung in den religiösen Praktiken hin; deren Untersuchung erweist sich jedoch als sehr schwierig, sie scheinen deutlich verschieden von dem, was später in den „klassischen" Tempeln (deren früheste Beispiele allerdings schon im Alten Reich in Abu Gurob oder in Bubastis auftreten) Brauch sein wird. Eine erschöpfende Untersuchung der anderen

13 G. Dreyer, Der Tempel der Satet, 11–36.
14 B. Adams, Ancient Hierakonpolis; Dies., Ancient Nekhen. Garstang in the City of Hierakonpolis; G. Dreyer, Der Tempel der Satet, 37–46.
15 B. J. Kemp, Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization, 128–131.
16 C. Robichon/A. Varille, Description du temple primitif de Médamoud, 13–20; B. J. Kemp, Ancient Egypt, 131–134.
17 W. M. F. Petrie, Abydos II, Taf. 50–53; B. J. Kemp, Ancient Egypt, 124–126.
18 Vgl. F. Leclère, Les villes de Basse Égypte au 1[er] millénaire av. J.-C., 197–232.
19 D. Eigner, A Temple of the Early Middle Kingdom at Tell Ibrahim Awad.

Grabungsorte würde zeigen, dass man an vielen Stellen die Spuren von Kultbauten aus dem Alten Reich gefunden hat, wie etwa in Athribis, Sais oder Mendes, dass es jedoch nicht möglich ist, ihre Organisation und ihr Funktionieren zu beschreiben.

Die Götterkulte und folglich die Existenz von Orten, an denen sie sich abspielen konnten, auch wenn sie uns unbekannt bleiben, werden durch einen anderen Typ von Dokumenten bezeugt. Die Titulaturen der in den Nekropolen von Memphis, Giza oder Saqqara oder in Gaunekropolen, insbesondere el-Berscheh in Mittelägypten und Kubbet el-Hawa in Assuan, bestatteten Beamten enthalten neben ihren Hof- oder Verwaltungstiteln Titel von Priestern verschiedener Gottheiten: Hochgestellte Persönlichkeiten von Memphis tragen den Titel eines Hohenpriesters des Ptah[20]; eine ziemlich große Zahl von Frauen sind Priesterinnen der Hathor oder der Neith. In Heliopolis findet sich von der 1. Dynastie an das Amt des „Ersten der Seher“[21]. In den Friedhöfen des Unu-Gaus (15. *sepat*) tragen die Gouverneure den Titel „Erster der Fünf“, die Bezeichnung für das Oberhaupt der Priester des Thot in Chemenu/Aschmunein. Priester anderer Götter sind durch die Dokumentation des Alten Reichs belegt: Die älteste Priesterschaft, bekannt als die der Isis, geht auf das Ende des Alten Reichs zurück; die des Banebdjedet von Mendes ist ebenfalls für diese Zeit bezeugt. Natürlich berechtigt allein die Nennung eines Priestertitels im Zusammenhang mit dem Namen einer Persönlichkeit am Hofe oder eines Beamten in einer Provinz nicht dazu, Schlüsse auf die Tätigkeit des betreffenden Mannes oder der in Frage kommenden Frau zu ziehen. Waren sie tatsächlich Kultdiener oder hatten sie ein mit dem Besitz des Tempels verbundenes Amt? Die Frage muss offenbleiben, das ist aber auch in viel jüngeren Dokumenten nicht anders.

Die Annalen des Palermosteins, die mit Aha unter der 1. Dynastie beginnen, gehen bis zur Mitte der 5. Dynastie und zur Regierung des Neferirkare weiter[22]; sie bezeugen die Existenz eines Tempels, der Domänen besaß, was eine organisierte wirtschaftliche Tätigkeit im Rahmen des Verwaltungssystems des Landes belegt. Ein ähnliches Dokument ist für die 6. Dynastie hinzuzufügen[23]. Eine viel jüngere, in Abydos abgebildete Liste führt die im Alten Reich in der Region von Memphis verehrten Götter auf[24]. Aus Dendara schließlich, dessen Geschichte sehr alt ist, hat man die Erinnerung an dieselbe in den Inschriften des ptolemäischen Tempels bewahrt; sie berichten, der Tempel sei im Neuen Reich unter Thutmosis III. wiederhergestellt worden; dieser Pharao habe eigenhändig das Archiv aus der Zeit des Cheops zu Rate gezogen (einem anderen Text zufolge war es das Archiv aus der Zeit der Diener des Horus, das heißt jener mythischen Herrscher, die vor den ersten Pharaonen regierten). Mag sein, dass hier ein Topos verwendet wird, der das ehrwürdige Alter des Tempels bekräftigen soll, andererseits

20 C. Maystre, Les grands prêtres de Ptah de Memphis.

21 M. Moursi, Die Hohenpriester des Sonnengottes von der Frühzeit Ägyptens bis zum Ende des Neuen Reiches.

22 T. A. H. Wilkinson, Royal Annals of Ancient Egypt.

23 M. Baud/V. Dobrev, De nouvelles annales de l’Ancien Empire égyptien; Dies., Le verso des annales de la VI[e] dynastie.

24 J. Baines, An Abydos List of Gods and an Old Kingdom Use of Texts.

aber ist im Temenos des Tempels eine Statue von Pepi I. gefunden worden[25], die eine einstige Nutzung bezeugt, welche wiederum durch andere lokale Dokumente bestätigt wird[26].

Aufs Ganze gesehen ist diese Übersicht zwar nicht erschöpfend, aber es zeichnen sich doch einige markante Züge ab, dank deren wir ermessen können, was die Göttertempel im Alten Reich waren. Die wichtigsten, aus Stein gebauten profitierten zweifellos von der Nähe der königlichen Grabanlagen, und der Pharao spielt dort die Rolle, die er später beibehalten wird: Er ist der Protagonist der Götter, wie ein Türsturz am Tempel Pepis I. in Bubastis zeigt. Andere Tempel haben an zahlreichen Grabungsstätten sowohl im Niltal als auch im Delta manchmal recht bedeutende Spuren hinterlassen. Sie sind zum Teil zerstört oder zumindest durch spätere Überbauungen verdeckt. Dennoch sind sie zu sehen – als bescheidene Gebäude von kleinen Abmessungen, gebaut aus Rohziegeln, hin und wieder mit Architekturteilen aus Stein. In Anbetracht des Materialbefunds lässt sich oft nur schwer ausmachen, ob diese Gebäude derselben Gottheit geweiht waren, die später an derselben Stelle in nachträglich rekonstruierten Tempeln verehrt worden ist. Man findet im Wesentlichen Votivdepots, deren kultische Verwendung wir nicht kennen. Dennoch deuten Texte wie die Annalen des Palermosteins darauf hin, dass Feste mit der Ausfahrt des Gottes und einer Prozession organisiert wurden und dass die Tempel über Domänen verfügten. Was ein Hiatus zwischen den textlichen Informationen und dem archäologischen Befund zu sein scheint, rückt vielleicht einen Fakt ins Licht, den wir einräumen müssen: Der Götterkult wurde in einer ganz anderen Form vollzogen, als sie uns von der späteren Dokumentation her vertraut ist. Zudem ist erwiesen, dass der königliche Funeralkult während dieser ganzen Zeit gegenüber den Götterkulten, die sich erst ganz allmählich von jenem lösten, weit überwog.

Das Mittlere Reich

Mit der Konsolidierung der Macht der Pharaonen nach der Ersten Zwischenzeit erleben wir ein Wachstum und eine Entwicklung der Göttertempel, insbesondere aufgrund der Politik der Herrscher der 11. und 12. Dynastie in der Region von Theben, aber auch in anderen Teilen des Landes. In Medinet Madi (Narmuthis) besteht der unter Amenemhet III. und IV. erbaute, der Renenutet und dem Sobek geweihte Tempel noch heute[27]. Das Steingebäude ist von bescheidenen Dimensionen (größte Breite ca. zehn Meter) und weist einen Wanddekor auf; es umfasst ein Peristyl mit zwei Papyrusbündelsäulen, das sich auf das Sanktuar mit drei zur Aufnahme von Statuen bestimmten Nischen öffnet. Dieser Kern blieb erhalten, als man den Tempel unter der 19. Dynastie,

25 F. Daumas, Dendara et le temple d'Hathor, 1–4; Ders., Le trône d'une statuette de Pépi I[er] trouvé à Dendara; Derechef Pépi I[er] à Dendara.

26 H. G. Fischer, Dendera in the Third Millennium B.C. down to the Theban Domination of Upper Egypt.

27 R. Naumann, Der Tempel des Mittleren Reiches in Medīnet Mādi.

in der Dritten Zwischenzeit und schließlich in der Ptolemäerzeit mehrfach vergrößerte. Nicht weit von dort, nördlich des Karun-Sees, ähnelt der Tempel von Qasr el-Sagha dem ebenerwähnten durch seinen Konstruktionstyp; er besteht aus einem ungleichmäßigen Viereck mit sieben Nischen, weist aber weder Dekor noch Inschriften auf, und wir wissen nicht, welchen Gottheiten er geweiht war[28]. Dass diese beiden Tempel in der Gegend des Fajjum zu finden sind, erklärt sich durch das Interesse, das ihnen die Herrscher der 12. Dynastie entgegenbrachten, die sich in el-Lahun, Dahschur und Lischt bestatten ließen. Unter den Tempeln, die im Delta gebaut wurden, besteht heute noch der von Ezbet Rushdi in Tell el-Daba, errichtet unter Amenemhet I., mit einem Hof, einem Hypostylsaal mit sechs Säulen und einem Sanktuar mit drei Nischen[29]. In der Zweiten Zwischenzeit wurde Auaris zur Hauptstadt der Hyksos, mit denen nahöstliche Einflüsse in die Konstruktion der Gebäude gelangten[30]. Noch weitere Stätten des Deltas sahen im Mittleren Reich eine Belegung, aber davon ist praktisch nichts übrig. Begeben wir uns zur Halbinsel Sinai, so entdecken wir in Serabit el-Chadim den Tempel der Hathor, der Herrin des Türkis, und seine aufrecht stehenden Stelen; erbaut wurde er im Lauf des Mittleren Reichs, einer Zeit, in der die Expeditionen zu den Minen zunahmen[31].

Am anderen Ende des Landes erfuhr der Tempel der Satet in Elephantine einen stetigen Ausbau. Außerdem wurde einer Persönlichkeit, nämlich Heqaib, dem Gouverneur der Region, der „divinisiert“ worden war, eine Kapelle geweiht; sie hat zahlreiche Objekte geliefert, darunter die zum Transport der Statue des „Heiligen“ bei Prozessionsfesten bestimmten tragbaren Naoi[32].

Der Amun-Tempel in Karnak erlebte in dieser Zeit seine stärkste Entwicklung. Der Gott, der bis zur 12. Dynastie eine rein lokale Bedeutung hatte, verfügte vermutlich über ein kleines Heiligtum in der Art derer, die wir oben beschrieben haben, von dem aber keine Spur geblieben ist. Mit Sesostris I. beginnt der Tempel eine überragende Rolle zu spielen. Was man den „Hof des Mittleren Reiches“ nennt, ist leider sehr bald von den Kalkbrennern verwüstet worden und stellt sich nun gewissermaßen als Negativ des verschwundenen Tempels dar. Eine systematische Untersuchung der Architekturfragmente, die dank Sesostris I. und seiner Nachfolger überlebt haben, erlaubt immerhin gewisse Schlussfolgerungen[33]: Der Tempel muss wesentliche Elemente besessen haben, die man in den Gebäuden des Neuen Reiches findet: einen Hof, ein Barkensanktuar, einen Festsaal und einen Naos. Der Tempel hat sich bis zur Regierung von Thutmosis I. einer gewissen Stabilität erfreut; dieser Pharao unternahm umfangreiche Wiederherstellungs- und Erweiterungsarbeiten, die auch unter seinen Nachfolgern fort-

---

28 D. und D. Arnold, Der Tempel Qasr el-Sagha.

29 L. Habachi, Khatâʿna-Qantir: Importance; Sh. Adams, Report on the Excavations of the Department of Antiquities; M. Bietak, „Götterwohnung und Menschenwohnung“.

30 M. Bietak, Avaris, the Capital of the Hyksos.

31 D. Valbelle/C. Bonnet, Le sanctuaire d’Hathor maîtresse de la turquoise.

32 L. Habachi, The Sanctuary of Heqaib; D. Franke, Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine; C. von Pilgrim, Zur Entwicklung der Verehrungsstätten des Heqaib in Elephantine.

33 L. Gabolde, Le „grand château d’Amon“ de Sésostris Ier à Karnak.

geführt wurden. Sesostris I. hat ebenfalls ein Barkensanktuar aus Kalkstein anfertigen lassen, das unter dem Namen „Weiße Kapelle“ („Chapelle Blanche“) bekannt ist – ein kleines Monument von höchst harmonischen Dimensionen, dessen Überdachung von 16 Pfeilern getragen wird. Sein gravierter Dekor ist gleichfalls von hoher Qualität und stellt die älteste bekannte geographische Prozession oder besser gesagt die älteste vollständige Liste der Gaue mit ihren meteorologischen Daten dar. Dieses Gebäude war vollständig abgetragen und zur Auffüllung des dritten Pylons wiederverwendet worden; da dies mit großer Sorgfalt geschehen war, konnte Henri Chevrier dem Ganzen seine ursprüngliche Gestalt fast vollständig zurückgeben[34]. Einzig sein ursprünglicher Standort bleibt unbekannt. In der Nähe von Theben machten die Month-Tempel von Medamud[35], Et-Tod[36], und Armant (der am meisten unter Zerstörungen gelitten hat[37]) unter der 11. und 12. Dynastie ebenfalls eine entscheidende Entwicklung durch; ihre Reliefs zeugen wie das der Weißen Kapelle von einem bemerkenswerten Können der Bildhauer und Graveure. In Et-Tod hat Amenemhet II. einen üppigen Schatz deponiert[38]. Es ist freilich nicht immer leicht, den Plan der Gebäude aus dieser Epoche zu erkennen, da sie durch die im Lauf der Neuen Reiches sowie der Ptolemäer- und Römerzeit hinzugekommenen Anbauten erheblich verändert worden sind.

Im Mittleren Reich war der Osiris-Kult in Abydos fest installiert, wo er den früher dort beheimateten Kult des Chontamenti verdrängt hat. Der Name des letzteren, der über den Westen zu wachen hatte, wird dann zu einem bloßen Epitheton des Osiris. Parallel zum Übergang von einem Kult für den lokalen Totengott zum Kult des Osiris, der schon „nationale“ Bedeutung angenommen hat, wird der Tempel am Ende der 11. Dynastie und unter Sesostris I. neu gebaut, wahrscheinlich noch zum großen Teil aus Ziegeln mit Architekturteilen aus Stein. Die im Neuen Reich unternommene Umstrukturierung hat von diesem Gebäude nichts übrig gelassen[39].

Die Tempel der Götter machen im Mittleren Reich unstreitig eine Entwicklung durch[40]. Eine Reihe von ihnen wird nun ganz aus Stein gebaut, nach einem Plan, dem wir später in großen Zügen wiederbegegnen: Er sieht einen Übergang von einem offenen Raum, dem Hof, zu einer Säulenhalle und darauf zum eigentlichen Sanktuar mit Nischen oder Kapellen zur Aufnahme der Götterbilder vor. Wir können zudem feststellen, dass die Ägypter sich keineswegs starr an einen einzigen Plan hielten, sondern ihn an ihre kultischen Bedürfnisse anpassten, so etwa bei den sieben Kapellen von Qasr el-Sagha. Dennoch darf die besagte Entwicklung eine wichtige Tatsache nicht verdecken. Die Göttertempel bleiben in ihrer Mehrheit noch durchaus bescheiden. Barry Kemp

34 P. Lacau/H. Chevrier, Une chapelle de Sésostris I[er] à Karnak.
35 F. Bisson de la Roque, Rapport sur les fouilles de Médamoud (1925), (1930).
36 Ebd. (1934 bis 1936).
37 R. Mond/O. H. Myers, Temples of Armant.
38 F. Bisson de la Roque/G. Contenau/F. Chapouthier, Le trésor de Tôd.
39 B. J. Kemp, Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization, 124–126; Ders., The Osiris Temple at Abydos.
40 M. Bietak, Kleine ägyptische Tempel und Wohnhäuser des späten Mittleren Reiches.

hat gezeigt[41], dass der Vergleich der Dimensionen der Göttertempel mit den Ausmaßen der Kapellen der Gaugouverneure, die häufig Grabkapellen sind, zum Nachteil der ersteren ausfiel. Es könnte sein – und dafür sind Heqaib und Isi in Edfu vorzügliche Beispiele –, dass der Kult offizieller Persönlichkeiten, die eine wichtige Rolle in ihrer Region gespielt hatten, als wichtiger galt denn die Verehrung der Götter selbst. In diese Richtung geht auch die Untersuchung, die Harco Willems dem religiösen und soziokulturellen Kontext gewidmet hat, in dem die Verwendung der *Sargtexte* steht[42]. Das heißt letztlich, dass die Funeralkulte lange Zeit Vorrang vor den Kulten hatten, die sich einzig an eine Gottheit richteten. So lässt sich verstehen, dass die Ägypter in der 3. und vor allem in der 4. Dynastie, als sie den Umgang mit dem Stein – hauptsächlich Kalkstein und Granit – sowohl im Zuschneiden als auch in der Bewegung großer Massen perfekt beherrschten, sich dennoch, mit einigen Ausnahmen, damit zufriedengaben, ihren Göttern kleine, zumeist aus Ziegeln errichtete Tempel zu bauen. Auch die Götterrituale sind aus Bestattungspraktiken entstanden, die auf einen anderen Empfänger als den Verstorbenen übertragen wurden: so etwa das Mundöffnungsritual, das an Götterstatuen vollzogen wird, um sie genauso zu beseelen, wie man den Toten reanimieren muss. Man hat ferner festgestellt, dass die Kosmogoniemytheme in Begräbnistexte eingefügt sind, und zwar sowohl in die *Pyramiden-* als auch in die *Sargtexte*; der Osisris-Mythos selbst hat einen Bezug zu Tod und Wiedergeburt, während Horus als das Paradigma des Pharao erscheint, aber auch für jeden Mann steht, der berufen ist, durch den Vollzug des Begräbniskults für seinen Vater in dessen Nachfolge einzutreten. Die Grabtempel und die Kulte, die in ihnen ausgeübt wurden, waren also der Archetyp der Tempel und der Götterkulte, die sich später eigenständiger entwickelten, ohne sich freilich jemals ganz von ihrem Ursprung zu lösen.

Das Neue Reich

Von der 18. zur 20. Dynastie, bis zur Regierung Ramses' III., erlebten zahlreiche Tempel eine gewaltige Erweiterung, was mit der Expansion der Pharaonenmacht zusammenhängt, die nach der Rückeroberung ihres Territoriums und dem Sieg über die Hyksos auch die Reiche des Nahen Ostens ihre militärische Schlagkraft spüren ließ und sich solide wirtschaftliche Mittel verschaffte, wozu noch ein Bevölkerungszustrom infolge der siegreichen Kriege hinzukam. Der Klerus, insbesondere der des Amun, erhielt seinen Teil von der Beute und einen wachsenden Grundbesitz; so konnte sich zu manchen Zeitpunkten eine Art Gegenmacht zur pharaonischen Macht bilden. Dies war zweifellos einer der Gründe für die Krise in der Epoche Echnatons und führte am Ende der 20. Dynastie zur Machtergreifung durch die Priesterkönige von Theben. Aber gerade dieser ganze angehäufte Reichtum war es, der den Bau von Monumenten von einzigartigen Dimensionen ermöglichte. Die Region Theben, in der die Herrscher ihre

41 How Religious were the Ancient Egyptians?
42 Les textes des sarcophages et la démocratie, 127–128.

politische Hauptstadt errichtet hatten und wo sie sich begraben ließen, war die erste Nutznießerin mit einer Ansammlung von ungewöhnlich großen Tempeln. Die Thebais ist auch die Gegend Ägyptens, in der diese Bauten am besten erhalten sind.

Die anderen Landesteile wurden darüber aber nicht vernachlässigt. Die Tempel in den zwei alten großen Städten des Nordens, Memphis[43], das eine wirtschaftlich und militärisch wichtige Stadt blieb, und Heliopolis[44], der alten religiösen Metropole, wurden aufwendig repariert, vergrößert und verschönert, auch wenn wir heute nur mehr wenig davon *in situ* vorfinden. Gleiches gilt auch für viele Städte im Delta, die mit bedeutenden, heute bis auf ihre Grundmauern zerstörten Tempeln beschenkt wurden. Die Entwicklung des systematisch im ganze Lande organisierten Amun-Kults führte zur Errichtung zahlreicher Tempel[45], wie etwa in Tell el-Balamun im Gau Sema-Behedet, gegründet in der 18. Dynastie[46], und anderer, wohl weniger bedeutender. Die Tempel von Pi-Ramesse, einer Kreation von Ramses II. im Ostdelta, in der Nähe des einstigen Auaris, nahmen einen weiten Raum ein, dessen Pracht die Zeitgenossen rühmen[47]. Die aktuellen Ausgrabungen machen es möglich, allmählich das Ausmaß der Anlagen dieser unter den Feldern verschwundenen Stadt zu erahnen. Das Niltal füllte sich auch mit zahlreichen Gebäuden, die wir nicht alle angeben oder beschreiben können. Abydos, die heilige Stadt des Osiris, wurde unter Sethos I. und Ramses II. um mehrere Tempel bereichert. Neben den im Freien erbauten Tempeln finden sich in dieser Zeit noch andere architektonische Lösungen, die man bereits für die Gräber verwendet hat: die der Felsentempel, die man in die Flanke des Gebel grub, die dann als Fassade diente. Vom Heiligtum der Göttin Pachet im Speos Artemidos (Mittelägypten)[48] über die unterirdischen Tempel des Gebel es-Silsileh[49] unweit von Kom Ombo bis zu den Tempeln von Unternubien, insbesondere Wadi es-Sebua[50], und vor allem zu den beiden Tempeln von Abu Simbel[51] war das Niltal übersät von diesen Heiligtümern, die Licht nur durch ihr Eingangstor erhielten. Weiter südlich, in Obernubien, ließ Amenhotep III. zwischen dem zweiten und dem dritten Katarakt in Soleb einen riesigen Tempel aus Sandstein errichten; er war für den königlichen Kult bestimmt und weist Darstellungen einiger Episoden des Sedfestes auf[52]. Schon diese schlichte Aufzählung zeigt, dass die Tempel keineswegs einem einheitlichen Plan folgten, sondern sich durch große Vielfalt auszeichneten, die nicht zuletzt durch eine Anpassung an die

43 R. Anthes u. a., Mit Rahineh 1955; Ders., Mit Rahineh 1956.

44 D. Raue, Heliopolis und das Haus des Re.

45 I. Guermeur, Les cultes d'Amon hors de Thèbes, 541–556.

46 A. J. Spencer, Excavations at Tell el-Balamun 1995–1998; Ders., Excavations at Tell el-Balamun 1999–2001.

47 Papyrus Anastasi II und IV: A. H. Gardiner, Late Egyptian Miscellanies, 12–13, 40–41; R. A. Caminos, Late Egyptian Miscellanies, 37–40, 153–155.

48 J.-L. Chappaz, Recherches au Spéos Artémidos.

49 A.-C. Thiem, Speos von Gebel es-Silsileh.

50 H. Gauthier, Le temple de Ouadi es-Sebouâ.

51 C. Desroches-Noblecourt/C. Kuentz, Le petit temple d'Abou Simbel; Verschiedene, Le grand temple d'Abou Simbel.

52 M. Schiff-Giorgini/C. Robichon/J. Leclant/N. Beaux, Soleb III–V, Le temple.

Örtlichkeiten und an die kultischen Bedürfnisse bedingt war. Manche Elemente finden sich zwar in allen Tempeln – so das Sanktuar mit einer oder mehreren vorgelagerten Hypostylsälen, häufig eine Barkensanktuarhalle –, man kann aber schwerlich von einem Musterplan sprechen. Und dies umso weniger, als die meisten Tempel nicht auf ein Mal nach einem vorher festgelegten Plan gebaut wurden, sondern im Lauf der Zeit Erweiterungen und Veränderungen erlebten, die die Struktur des Ganzen manchmal nur mehr schwer erkennen lassen. Einzig in Gebäuden, die nach ihrer in einem Zuge erfolgten Erbauung nur wenige Modifikationen mitgemacht haben, können wir sehen, wie sich ein gewisser archetypischer Plan abzeichnet, dem wir dann in späteren Epochen, allerdings mit neuen Zutaten, wiederbegegnen. Der Tempel von Ramses III. in Medinet Habu oder auch der Chons-Tempel in Karnak sind schöne Beispiele dafür. Neben diesen imposanten Tempeln hat es immer auch Kapellen von lokaler Bedeutung gegeben, die nach wie vor aus Rohziegeln[53] mit einzelnen Architekturteilen aus Stein erbaut wurden, wie übrigens auch manche Gebäude von größerem Umfang, etwa der Grabtempel von Amenhotep, dem Sohn des Hapu, auf dem Westufer von Theben[54]. Sie haben zumeist den Unbilden der Zeit nicht so gut widerstanden; in der Moderne waren sie nicht immer Gegenstand sorgsamer Beachtung durch die Ausgräber, und wir kennen sie kaum. Beispiel dafür sind die verschiedenen Kapellen, die dem Harmachis, einem von dem Großen Sphinx in Giza verkörperten Sonnengott, geweiht waren und im Lauf der 18. und 19. Dynastie gebaut worden sind[55]. Wir haben also zweifellos ein etwas verfälschtes Bild von der Landschaft der Städte und Dörfer Ägyptens, die wahrscheinlich alle eine Kapelle besaßen, die, mochte sie auch klein sein, dem in der jeweiligen Ortschaft verehrten Gott geweiht war. Daher lassen sich ziemlich viele in sehr unterschiedlichen Dokumenten – Listen von Ortsnamen oder Titel eines Priesters – erwähnte Tempel nicht in eine Karte eintragen, da sie keiner realen Größe im Gelände mehr entsprechen.

Die Region von Theben erlaubt uns einen recht guten Einblick in die Entwicklung der Tempel im Lauf des Neuen Reichs. Die bemerkenswerteste Anlage ist die von Karnak mit ihren drei von Umwallungen umschlossenen Bezirken, die entsprechend den sukzessiven Erweiterungen der Gebäude immer größer geworden sind: Der Bezirk des Amun-Re[56] umfasst den Tempel des Gottes und birgt zahlreiche weitere, verschiedenen „eingeladenen" Gottheiten geweihte Sanktuarien, im Norden den Tempel des Month-Re[57] und im Süden den der Mut[58], der Paredra Amuns. Die Tempel von Amun-Re und Mut waren durch einen von Sphingen gesäumten Dromos verbunden, von dem ein weiterer Zweig in Richtung des Tempels von Luxor abging, den die Prozession des Got-

53 A. J. Spencer, Brick Architecture in Ancient Egypt, 64–70.
54 C. Robichon/A. Varille, Le temple du scribe royal Amenhotep fils de Hapou.
55 C. Zivie-Coche, Giza au deuxième millénaire, 259–282.
56 P. Barguet, Le temple d'Amon-Re à Karnak.
57 A. Varille, Karnak I; L. A. Christophe, Karnak-Nord (1945–1949) III; P. Barguet/J. Leclant, Karnak-Nord (1949–1951) IV.
58 M. Benson/J.A. Gourlay, The Temple of Mut in Asher.

tes beim Opetfest benutzte[59]. Der Tempel des Amun-Re, Ipet-sut genannt, ist an einer West-Ost-Achse ausgerichtet, die im Westen auf eine Schiffslände zulief. Diese Achse wird skandiert von sechs Pylonen (I–VI); der erste, jüngste und westlichste datiert aus der 30. Dynastie, während der sechste auf die ersten großen Umgestaltungen durch Thutmosis I. zurückgeht. Der gigantische Hypostylsaal zwischen dem zweiten und dem dritten Pylon ist das Werk Sethos' I. Eine zweite Achse, in Nord-Süd-Richtung, von vier weiteren Pylonen (VII–X) gegliedert, ermöglicht die Vereinigung mit dem zum Mut-Tempel führenden Dromos. Die monumentalen Pylonen haben häufig zur Auffüllung ihres Mauerwerks Stücke erhalten, die zuvor abgerissenen Gebäuden, zum Beispiel der Chapelle Blanche, entnommen worden waren. Auf die nämliche Weise wurde der neunte Pylon mit kleinen Blöcken, den Talataten, aufgefüllt; sie hatten zum Bau eines Aton-Tempels im Osten des Bezirks des Amun-Re gedient, der nach der Amarna-Epoche nicht mehr erhalten wurde. Die Blöcke aus anderen Gebäuden wurden ebenfalls verstreut auf dem Grabungsgelände gefunden, so etwa die Quarzitblöcke der Chapelle Rouge[60] der Hatschepsut, deren Szenen in kleinem Maßstab im Wesentlichen die von noch kurzen Formeln begleiteten Kultakte wiedergeben.

Die aus dem Mittleren Reich datierende zentrale Zone mit einem Barkenreposorium und dem Sanktuar blieb erhalten, wurde aber verändert und neue Umfassungsmauern kamen hinzu. Thutmosis III. griff umgestaltend ein, als er hinter dem Sanktuar ein freistehendes Gebäude errichten ließ, das Ach-menu[61]; es umfasst einen Hypostylsaal, der sich auf zwei Sanktuarien im Norden und im Süden öffnet, von denen das eine Re und dem Sonnenkult und das andere Sokaris geweiht ist; das Ensemble sollte dem Vollzug des Rituals zur Erneuerung der königlichen Macht dienen. Noch weiter östlich bauten Hatschepsut und Thutmosis III. einen Tempel, der genau nach Osten zeigte und mit seinem in der Achse des Tempels aufgestellten einzigen Obelisken zum Sonnenkult bestimmt war. Unter Ramses II. erneuert, wird der Tempel auch zu einem Ort, an dem Amun-Re „die Gebete erhört", die mitleidvolle Form des dynastischen Gottes[62]. Das Ensemble der Gebäude stellte eine engere Verbindung als früher zum Kult des Amun-Re her, der als dynastischer Gott und Erhalter der königlichen Macht herausgestellt wurde; die letztere wurde dem Pharao durch den Gott selbst übertragen, der nach den Prinzipien der im Tempel der Hatschepsut in Deir el-Bahari oder im Tempel von Luxor für Amenhotep III. dargestellten Theogamie sein Vater ist. Der Sohngott Chons wurde in einem Tempel verehrt[63], der in der Südwestecke der Einfriedung aus der 30. Dynastie in der Nähe eines anderen, der Opet geweihten Gebäudes lag. Der erhaltene Zustand datiert zwar aus der Ptolemäerzeit, die an seinem Zugang ausge-

59 Unten, S. **xxx.**

60 P. Lacau/H. Chevrier/M.-A. Bonhême/M. Gitton, Une chapelle d'Hatchepsout à Karnak; F. Burgos/N. Grimal u. a., La chapelle Rouge.

61 J.-F. Pecoil u. a., L'Akh-menou de Thoutmosis III à Karnak; J.-F. Carlotti, L'Akh-menou de Thoutmosis III à Karnak.

62 P. Barguet, Le temple d'Amon-Re à Karnak, 219–242, 299–306.

63 The Epigraphic Survey, The Temple of Khonsu 1: Scenes of King Herihor in the Court; The Temple of Khonsu 2: Scenes and Inscriptions in the Court and the First Hypostyle Hall.

führten Grabungen beweisen jedoch, dass es bereits vor der 18. Dynastie ein Gebäude gab. Auch Ptah war seit dem Neuen Reich im Bezirk des Amun-Re untergebracht; sein Tempel wurde dann bis zur Ptolemäerzeit regelmäßig vergrößert. Die Kultorte des Osiris sind im Temenos des Amun-Re gut belegt: eine Reihe von kleinen Kapellen, im Wesentlichen in der Nordostecke, datiert aus der Dritten Zwischenzeit und aus der 25. Dynastie; dazu kommen noch die Osiris-Katakomben aus der Saiten– und Ptolemäerzeit[64]. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, dass Osiris weit früher hier heimisch geworden ist. Südlich der Mittelpartie des Amun-Tempels wurde der heilige See ausgehoben, dessen Wasser mit dem Gewässer des Nun in Beziehung stand; er wurde von den Priestern zur rituellen Reinigung benutzt. Im Bezirk der Mut wurde der Tempel aus dem Neuen Reich mehrfach umgestaltet. Er war umgeben von einem großen halbkreisförmigen See, dem Ischeru, an dessen Rand eine Reihe von Sachmet-Statuen stand[65]. Im Norden besaß Month-Re einen Tempel, der bis zur Ptolemäerzeit ebenfalls mehrmals umgebaut wurde und einen Propylon erhielt, einen monumentalen Torbau, der Zugang zum Temenos bot und mit rituellen Szenen dekoriert war[66], ganz so, wie zur selben Zeit auch der Propylon des Chons-Tempels aussah[67]. Das zeigt: Obwohl Month nach dem Mittleren Reich gegenüber Amun an Einfluss verloren hat, fand er zumindest in der Ptolemäerzeit eine Position, die ihn dem Amun-Re gleichstellte. Die Erweiterungen, die seine drei anderen Tempel in der Region – Medamud, Et-Tod und Armant – im selben Zeitraum erfuhren, bestätigen diese neu erwachte Bedeutung und die neuen theologischen Entwicklungen.

Amun-Re besaß einen weiteren Tempel etwa drei Kilometer südlich von Karnak, Ipet-reset, der sich in der modernen Stadt Luxor erhebt[68]. Er ist zum größten Teil von Amenhotep III. erbaut und umfasste damals das Ensemble der Hallen in der Zone des Sanktuars, den Hypostylsaal, den Peristylhof, die Säulenhalle; Ramses II. hat einen zweiten Peristylhof hinzugefügt, in den man durch einen riesigen Pylon gelangt. Dieser Tempel, in dem eine Amun-Statue aufbewahrt wurde, nahm auch die Götterstatuen auf, die am Opetfest in Prozession von Karnak heranzogen; das Fest selbst wurde unter Tutanchamun auf den Wänden der Säulenhalle dargestellt[69].

Auf dem anderen Nilufer beobachten wir von der 18. bis zur 20. Dynastie ein Blütezeit von Tempeln, die einem Pharao und Amun, mit dem ersterer eng assoziiert ist, gemeinsam geweiht sind. Es sind Bauten, die unter der Bezeichnung „Millionenjahrhaus“ bekannt sind und deren Funktion, anders als man lange gemeint hat[70], nicht strikt funeral ist. Der Pharao wird dort unter seinem göttlichen Aspekt verehrt, damit

64 L. Coulon/F. Leclère/S. Marchand, „Catacombes“ osiriennes de Ptolémée IV à Karnak.

65 J. Yoyotte, Une monumentale litanie de granit.

66 S. Aufrère, Le propylône d'Amon-Re-Montou à Karnak-Nord.

67 P. Clère, La porte d'Evergète à Karnak II.

68 L. Bell, The New Kingdom „Divine“ Temple, in: B. Shafer (Hrsg.), Temples of Ancient Egypt, 127–184.

69 Unten, S. 333.

70 G. Haeny, New Kingdom „Mortuary Temples“ and „Mansions of Millions of Years“, in: B. Shafer (Hrsg.), Temples of Ancient Egypt, 86–126; M. Ullmann, König für die Ewigkeit. Die Häuser der Millionen von Jahren.

er sich einer unbegrenzten Lebensdauer erfreuen möge – genau wie die in diesen Tempeln anwesenden Götter, hauptsächlich aber Amun, der diese Bauten durch seinen Besuch beim Talfest auszeichnete[71]. Der halb in den Fels gegrabene Tempel der Hatschepsut in Deir el-Bahari[72], der am Vorbild Mentuhoteps I. orientiert war, hat sich mit seinen ansteigenden Terrassen, seinem unterirdischen Sanktuar und den Hathor, Anubis und dem Sonnenkult geweihten Kapellen entwickelt. Manche Heiligtümer sind völlig verschwunden, so wie der Tempel Amenhoteps II. in Kom el-Heitan[73], der heute auf dem Gelände durch die Memnon-Kolosse angedeutet wird. Andere sind besser erhalten, so etwa der Bau Sethos' I. in Gurna[74] oder der Ramses' II., bekannt unter dem Namen Ramesseum[75]; letzteres hat neben dem Tempel einen Großteil der Ziegelbauten bewahren können, die als Lagerhäuser für sämtliche von der Institution eingenommenen Produkte dienten. Am imposantesten ist der Tempel Ramses' III. in Medinet Habu[76] mit seinem Eingang in Form eines *migdol*, eines den Vorbildern nahöstlicher Architektur entlehnten Typs von Festungstor, das dem ersten Pylon vorgelagert ist, mit der Reihe der Höfe und Hypostyle und dem Herzstück des Tempels mit seinem Sanktuar und den zahlreichen es flankierenden Kapellen, von denen jede eine genaue kultische Bestimmung hatte. Für den König wurde ein Palast errichtet, der direkt mit dem ersten Hof verbunden war, der frühere kleine Umgangstempel dagegen, ein von Thutmosis III. erbautes Barkensanktuar, war in die Umwallung des Ramessidentempels einbezogen worden. Dieses kleine Gebäude wird in der Dritten Zwischenzeit (Pinudjem I.) und in der römischen Zeit (Antoninus Pius) in den Genuss von Reparatur- und umfangreichen Umgestaltungsmaßnahmen kommen[77].

Das Prinzip des Millionenjahrhauses findet sich ebenfalls in dem prachtvollen, von Sethos I. in Abydos errichteten Bau sowie in dem bescheideneren Gebäude Ramses' II. in derselben Stadt. Der Tempel des Sethos[78] weist einen gänzlich ungewohnten Grundriss auf: Er hat die Form eines rechten Winkels; die Kapellen des Sanktuars sind sieben an der Zahl und dem Pharao selbst, Ptah, Re-Harachte, Amun-Re, Osiris, Isis und Horus geweiht, anders gesagt: den drei großen Göttern des Ramessidenpantheons und der Osiris-Triade. Seine andere Hauptbesonderheit ist ein unterirdisches, unter dem Namen Osireieon bekanntes Kenotaph[79], zu dem man über eine lange, abwärts führende Rampe gelangt. Es besteht aus einer zentralen, von mächtigen Pfeilern gestützten Halle mit Nischen und einer künstlichen, von einem mit Wasser gefüllten Graben umgebenen Insel im Zentrum, sowie zwei seitlichen Hallen. Hier finden wir das das berühmte Deckenbild der von Schu gestützten Nut und der Liste

71 Unten, S. 321.
72 É. Naville, The temple of Deir el Bahari.
73 R. Stadelmann/H. Sourouzian, Der Totentempel Amenophis' III. in Theben.
74 J. Osing, Der Tempel Sethos' I. in Gurna.
75 J.-C. Goyon u. a., Le Ramesseum.
76 The Epigraphic Survey, Medinet Habu I–IX.
77 U. Hölscher, The Excavation of Medinet Habu 2.
78 A. M. Calverley, The Temple of King Sethos I at Abydos.
79 H. Frankfort, The cenotaph of Seti I at Abydos, 2 Bde.

der Dekane[80]. Die Insel stellt das Grab des Osiris und die fiktive Grabstätte des Pharao dar; das Ganze lag unter einem mit Bäumen bewachsenen Hügel, entsprechend der klassischen Darstellung des Gottesgrabs; man betrachte dazu das schöne Beispiel im Bau des Königs Taharqa am heiligen See in Karnak[81].

Untrennbar mit der Architektur verbunden ist der Dekor, den die Wände all dieser Monumente tragen, ein Dekor, dessen Stil sich vom Klassizismus Amenhoteps I. über die vollkommene Anmut unter Amenhotep III. bis zu dem raschen, scharfen Strich der ramessidischen Reliefs entwickelt. Gerade in diese Zeit werden die Tempel viel intensiver dekoriert als früher, das belegt die Wichtigkeit, die man den Bildern und Texten, die es im Stein zu verewigen galt, hat geben wollen – nicht freilich, um die Rituale abzuspiegeln, die sich in den Tempeln vollzogen, sondern um den dargestellten Riten eine performative Bedeutung zu geben. So ist die Steinmauer, die das Herzstück des Amun-Tempels umgibt, mit rituellen Szenen bedeckt[82], nicht anders als die Säulen und Wände des großen Hypostylsaals. Aber auch andere Textsorten finden Platz in den religiösen Gebäuden: Festkalender wie in Medinet Habu[83]; Darstellungen von Prozessionsfesten wie dem Opetfest im Tempel von Luxor. Die Jagd auf wilde Stiere ist im Tempel Sethos' I. in Abydos ebenso abgebildet wie auf dem Pylon des Tempels von Medinet Habu; es sind waidmännische Szenen mit einer starken symbolischen Konnotation, da es darum geht, das wilde Tier, das die Feinde repräsentiert, zu erlegen. Eine weitere Form der Verewigung manifestiert sich in den Königslisten, welche die Möglichkeit eröffnen, die – auch aus anderen Typen von Archiven bekannten – Ahnenkönige zu ehren. Die Ahnenliste aus dem Achmenu[84] in Karnak und die Liste aus Abydos[85] belegen es. Außerdem werden in dieser Zeit, die häufige Kriege erlebte – Eroberungskriege unter der 18. Dynastie und eher Verteidigungskriege in der Folgezeit, vor allem unter der 20. Dynastie –, auf den Wänden der Gebäude Kampfszenen dargestellt, begleitet vom Bericht über die Ereignisse: So können wir in Karnak in den „Annaleninschriften"[86] das Zeugnis von den Eroberungen Thutmosis' III. in Asien lesen., auf einer Wand des Hypostylsaals einen Feldzug Sethos' I. verfolgen[87], der ihn vom Ostrand des Deltas bis nach Giza führte, oder in Medinet Habu die Unternehmungen Ramses' III. gegen die Seevölker nachvollziehen[88], nicht zu vergessen die berühmte Schlacht von Qadesch, in der Ramses II. gegen die Hethiter focht und die wir mehrfach wiederholt sowohl in Luxor wie auch in Abu Simbel finden[89]. In all diesen Fällen handelt es sich offensichtlich weniger um ein historiographisches Bemühen,

80 Ebd., Bd. 2, Taf. 81.
81 R. A. Parker/J. Leclant/J.-C. Goyon, The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak, Taf. 25.
82 W. Helck, Die Ritualszenen auf der Umfassungsmauer Ramses' II. in Karnak.
83 The Epigraphic Survey, Medinet Habu III: The Calendar, the „Slaughterhouse", and Minor Records of Ramses III.
84 D. B. Redford, Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books, p. 29–36.
85 Ebd., 18–20.
86 Urk. IV, 645–756.
87 W. J. Murnane, The Road to Kadesh.
88 The Epigraphic Survey, Medinet Habu I, Earlier Historical Records of Ramses III.
89 KRI II, 2,1–147, 16; KRITA II, 2–26.

auch wenn dieses durchaus vorhanden ist und den modernen Historikern damit erhebliche Dienste erweist, als vielmehr darum, mitten im Tempel die Macht des Pharao zu bestätigen, der die Feinde Ägyptens schlägt und so die Ordnung garantiert. Ebendadurch handelt er als Stellvertreter der Götter, der er ist, und zu ihren Gunsten, da er die Ordnung der Welt aufrechterhält. Mit dieser engen Beziehung zwischen dem Pharao und den Göttern hängt auch das Thema der Theogamie und der Königsgeburt zusammen, jener Geburt, die erstmals von Hatschepsut auf einer Terrasse ihres Tempels in Deir el-Bahari und danach von Amenhotep III. in einer Halle des Tempels von Luxor dargestellt worden ist. Ganz ähnlich bringt man bestimmte außergewöhnliche Ereignisse auf den Wänden von Gotteshäusern gewiss zu dem Zweck ins Bild, sie in Erinnerung zu halten, vor allem aber, um sie dem Gott zu widmen, der über die Örtlichkeiten herrscht. So illustrieren die Mauern des „botanischen Gartens", einer kleinen Halle im Achmenu, die exotischen Produkte, Flora und Fauna, die Thutmosis' III. Armee aus dem Land Retjenu und aus dem Gottesland (Punt) mitgebracht hatte[90]. Dies war auch der Zweck der Expedition nach Punt[91] mit seinen Schätzen an Myrrhe und Weihrauch, Gold, Straußen und anderen Tieren, die die Königin dem Amun darbrachte. In ihrer großen Mannigfaltigkeit haben diese Texte und die sie begleitenden Bilder nicht eigentlich einen theologischen oder kulturellen Auftrag, aber sie tragen doch gemeinsam zur Beständigkeit der kosmischen Ordnung bei, die durch die irdische Ordnung unter der Autorität der Pharaonen garantiert wird. In diesem Sinn finden sie ihren Platz, der nicht nur nebensächlich, sondern wesentlich ist, in diesen Tempeln, in denen die Beziehung zwischen dem König und den Göttern so eng ist. Daher werden wir auch in einer etwas späteren Zeit noch Texte dieses Typs finden, so etwa die Erzählung von den Kriegen Scheschonqs I. gegen das Königreich Juda und von der Einnahme Jerusalems im ersten Hof des Amun-Tempels[92]. Doch danach mehren sich die politischen Schattenseiten Ägyptens, diese Art von Szenen kann nicht mehr zum Bestandteil des Dekors werden, der Kampf gegen die Feinde wird nur mehr auf der mythischen Ebene in Erscheinung treten, wie in Edfu im Kampf von Horus und Seth und im Sieg des ersteren. Die Veränderungen des Dekorprogramms, die in den ptolemäischen Bauten deutlich sichtbar werden, sind somit an die politischen Veränderungen gebunden, die nicht nur in dem immer noch göttlichen Status der Pharaonen, sondern auch in ihrer tatsächlichen Rolle in Ägypten eintreten. Der ikonographische und textuelle Inhalt der Tempel wurde auf die durch Mytheme oder mythologische Erzählungen gestützte Theologie zurückgenommen, wobei die rituellen Szenen immer einen wichtigen, durch diese theologischen Beiträge angereicherten Platz behaupten konnten. Auch noch andere Gründe als die politischen Veränderungen haben eine Rolle in diesem Wandel gespielt; auf sie werden wir später eingehen.

90 N. Beaux, Le Cabinet de Curiosités de Thoutmosis III.

91 É. Naville, The Temple of Deir el Bahari III, Taf. 69–81.

92 The Epigraphic Survey, Reliefs and Inscriptions at Karnak III: The Bubastite Portal.

Die Tempel des ersten Jahrtausends und ihre Entwicklung bis zu Alexanders Eroberung

Es war eine Periode der Veränderungen im Bau der Tempel[93], bedingt durch die politischen Schwierigkeiten oder die wirtschaftlichen Restriktionen, die zuweilen große Bauten verhinderten oder, ganz im Gegenteil, die Schaffung neuer religiöser Ensembles wie jenes in Tanis anregten. Doch diese Veränderungen gingen auch mit theologischen Transformationen einher, deren auffallendste das Aufkommen der Osiris- und Isis-Kulte und der Kindgötter ist. Jetzt ist auch die Zeit, in der Tempel die Oasen der westlichen Wüste bevölkern, wiewohl deren Besiedlung weit früher erfolgte. Es ist nicht leicht, ein wirklichkeitsgerechtes Bild von der religiösen Landschaft dieser Epoche zu entwerfen, da zahlreiche Stätten im Delta, die in der Dritten Zwischenzeit oder in der Saitenzeit und unter den letzten indigenen Dynastien eine beträchtliche Expansion erlebten, schwere Zerstörungen erlitten haben. Einige große Innovationen treten zutage, zuallererst die Anlage von Königsgräbern im Temenos des Hauptgottes selbst[94]. Dieser Brauch trat in Tanis bei den Pharaonengräbern der 21. und 22. Dynastie auf, danach in Medinet Habu, wo man die Grabkapellen der Gottesgemahlinnen in der Umfriedung des Tempels errichtete, in Sais in der 26. und in Mendes in der 29. Dynastie. Dieses neue System, das sich hauptsächlich im Delta entwickelte, hing sehr wahrscheinlich mit den geographischen Besonderheiten dieser Region zusammen, wo man in der Nähe keine Wüste fand und Gräber auf den Tells anlegen musste, die aus dem Ackerland ragten und auch Tempel und urbane Bezirke trugen. In den Tempeln treten bauliche Besonderheiten auf, so etwa die Säulenkioske der Kuschitenzeit vor den Pylonen oder den Tempeltoren, die sich auch noch in der Ptolemäerzeit finden. Auf dem Dach des Amun-Tempels von Hibis in der Oase Charga werden zur Perserzeit Kapellen installiert, eine Einrichtung, die ebenfalls in den ptolemäischen Tempeln noch in Funktion sein wird. Eine andere Neuerung besteht in kleinen Gebäuden im Temenos der Tempel, den mit der Gottesgeburt verknüpften Mammisis. In ihnen stellt man die Theogamie dar, die an die Stelle der Hochzeit der Herrscher des Neuen Reichs tritt[95].

Um die Wende zum ersten Jahrtausend betrieben die Priester von Theben die Ausschmückung der Monumente von Karnak wie im Chons-Tempel oder initiierten Restaurierungsarbeiten wie etwa im kleinen Tempel von Medinet Habu. Das wichtigste Ereignis ist die Schaffung einer neuen Hauptstadt im Nordosten des Deltas am Pelusischen Nilarm, Tanis, ägyptisch Djanet, auf Geheiß des Smendes und vor allem seines Nachfolgers Psusennes I. Die Stadt und ihre Tempel werden auf einem weitläufigen Tell errichtet; dorthin bringt man unter Ramses II. auch einen Großteil der beweglichen

93 D. Arnold, Temples of the Last Pharaohs; C. Zivie-Coche, Late Period Temples, http://escholarship.org/uc/item/30k472wh.

94 R. Stadelmann, Das Grab im Tempelhof: Der Typus des Königsgrabes in der Spätzeit; J. F. Quack, Das Grab am Tempeldromos: Neue Deutungen zu einem spätzeitlichen Grabtyp.

95 F. Daumas, Les mammisis des temples égyptiens; oben, II. Kapitel, S. 75.

Monumente aus Pi-Ramesse. Die Stadt war von Anfang an als Replik von Karnak, als das Theben des Nordens geplant, mit dem Temenos Amuns, „des Herrn der Throne Beider Länder“, dem Temenos der Mut, der später das Chons-Kind beigesellt wird, und im äußersten Süden des Geländes einem Tempel des Amenemope als Äquivalent des Tempels von Luxor[96]. Im Temenos Amuns, den eine gewaltige Umfriedung aus Rohziegeln umgibt, wurde ebenfalls gleich zu Anfang ein Chons-Tempel errichtet und später, in der 30. Dynastie, vollständig rekonstruiert. Die Bauten der Herrscher der 21. Dynastie sind außerhalb von Tanis nur selten zu finden: ein kleiner Isis-Tempel in Giza[97] und eine Kapelle im Namen Siamuns[98] in Saqqara, erbaut auf Anregung eines Privatmanns. Unter der 22. Dynastie errichtete Scheschonq I. in el-Hiba einen Tempel zu Ehren von Amun-Re; auf ihn gehen auch das Portal der Bubastiden und die Säulenhalle des Hofs am zweiten Pylon zurück. Dort wurden unter der Regierung von Takelot II. die Annalen Osorkons eingemeißelt[99]. Osorkon II. war einer der größten Bauherren dieser Zeit in Unter- wie Oberägypten. In Tanis hat er den Amun-Tempel ganz erheblich erweitert, der zweite und der dritte Pylon des Tempels werden ihm zugeschrieben; er brachte ramessidische Säulen an die Stätte, ließ sie mit seinen Kartuschen gravieren und dabei den Name Seth auslöschen. In Bubastis ließ er ein monumentales Tor errichten[100], das mit Szenen vom Sedfest geschmückt war und andernorts unbekannte Eigenheiten aufwies. Scheschonq III. fügte der Umwallung des Amun-Tempels in Tanis ein monumentales Eingangstor hinzu, das bis zum Ende seiner Geschichte bestehen blieb, während Scheschonq V. irgendwo auf dem Gelände ein Jubiläumsdenkmal errichten ließ, das in der Folgezeit abgerissen wurde und durch einige bei der Anlage des heiligen Sees in der 30. Dynastie wiederverwendete Blöcke bekannt ist. Aus der Zeit der libyschen Anarchie (23.–24. Dynastie) haben nur sehr wenige Kultgebäude überlebt, obwohl die religiöse Aktivität durch verschiedene Kategorien von Dokumenten belegt ist, darunter Weihstelen, die zur damaligen Zeit zahlreich waren[101]. Aber die unaufhörlichen politischen Kämpfe und die wechselnden Bündnisse der lokalen Fürsten im Norden gegen die äußeren Feinde, die Assyrer, waren dem Bau neuer Tempel so wenig günstig wie der Erhaltung oder Restaurierung der alten.

Dieses Interesse am Restaurieren manifestiert sich deutlich in den Werken der Herrscher der 25. Dynastie nach der Eroberung des Landes durch Pianchi. Ihre Tätigkeit entfaltete sich im Wesentlichen in Theben mit dem Bau einer Kolonnade im ersten Hof und der Errichtung von Kiosken vor den Tempeleingängen in Karnak, in der Domäne des Month-Re, und in Medinet Habu. Das Taharqa zugeschriebene Gebäude

96 Ph. Brissaud, Les principaux résultats des fouilles récentes à Tanis (1987–1997.

97 C. Zivie-Coche, Giza au premier millénaire, 45–79.

98 I. Guermeur, Les cultes d’Amon hors de Thèbes, 32–44.

99 R. A. Caminos, The Chronicle of Prince Osorkon.

100 É. Naville, The festival-hall of Osorkon II. in the great temple of Bubastis (1887–1889); C. Tietze (Hrsg.), Rekonstruktion und Restaurierung in Tell Basta.

101 Unten, S. 325.

am See[102], das zum Teil unter der Erde liegt und dessen Oberbau heute verschwunden ist, hatte seinen Platz zwischen dem Amun-Tempel und dem heiligen See. Es ist theologisch von hohem Interesse aufgrund der Texte der *Litanei des Re*, des Hymnus an die zehn *Ba* Amuns, der Darstellung des osirianischen Hügels von Djemet und der engen Verbindung zwischen Amun-Re und Osiris. Memphis profitierte auch von den Bemühungen der kuschitischen Pharaonen. Davon zeugen der Schabakastein und eine Stele, die von der baulichen und funktionellen Wiederherstellung eines Amun-Tempels unter Taharqa berichtet[103]. Bauvorhaben wurden ebenfalls verwirklicht in Nubien in Tabo, Kawa, Sanam, und die Gebäude am Fuß des heiligen Berges Gebel Barkal wurden rekonstruiert und den Gestalten des lokalen Amun geweiht. Die Epoche ist durch einen auch noch unter der 26. Dynastie weiterlebenden Stil charakterisiert; dessen Kennzeichen sind die Suche nach Vorbildern in weit zurückliegender Zeit, im Alten und Mittleren Reich, und ein archaisierender Geschmack.

Die 26., die Saitendynastie ist eine Zeit der Aktivität, was mit einer gewissen Stabilität der Pharaonenmacht zusammenhängt, während Theben unter der Herrschaft der Gottesgemahlinnen steht, die ihrerseits mit dem Ende dieser Dynastie auslaufen wird. Zahlreiche Tempel sind in den Städten des Deltas wiederaufgebaut worden, an erster Stelle Sais, aber auch Buto, Sema-Behedet, Tanis, Imet (Tell Nebesche/Tell Faraun), Pithom (Tell el-Maschuta). In der Mehrzahl dieser Stätten sind die Oberbauten zerstört worden, und nur mehr die Fundamente erlauben noch eine genauere Bestimmung des Bauplans. In Mendes findet man eines der monumentalsten Zeugnisse aus dieser Zeit mit dem gigantischen Monolithen im Namen des Amasis, der auf einer Plattform steht und das ganze Gelände beherrscht. Er ist in Wirklichkeit als einziger von vieren erhalten geblieben, die sich in einem offenen Hof des Banebdjedet-Tempels erhoben und Schu, Geb, Re und Osiris gewidmet waren, den vier *Ba* des Gottes Banebdjedet[104]. Diese monumentalen Ausstattungsstücke wurden von dieser Epoche an bis zur 30. Dynastie in den Tempeln besonders geschätzt. Als Monolithe aus Granit oder Grauwacke tragen sie jetzt einen reichen Dekor mit zahlreichen Darstellungen von Gottheiten neben dem Gott des Tempels und liefern somit auch inhaltliche theologische Aussagen zu den abgebildeten Göttern[105].

Mit besonderem Schwung ging man an den Bau von Tempeln in den Oasen der westlichen Wüste: In Aghurmi in der Oase Siwa wird unter der Regierung von Amasis ein Tempel für den wahrscheinlich mit einem lokalen Widdergott identifizierten thebanischen Amun errichtet[106]. In der Oase Baharija sind in Aïn Muftella ebenfalls Kapellen mit einem fein ausgearbeiteten Dekor erhalten[107].

102 R. A. Parker/J. Leclant/J.-C. Goyon, The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak; K. M. Cooney, The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake.
103 D. Meeks, Une fondation memphite de Taharqa (Stèle du Caire JE 36861).
104 C. Lilyquist Soghor, Mendes 1965 and 1966, II: Inscriptions from Tell el Rubʿa.
105 G. Roeder, Naos.
106 K. Kuhlmann, Das Ammoneion: Archäologie, Geschichte und Kultpraxis des Orakels von Siwa.
107 F. Labrique, Le catalogue divin de ᶜAyn al-Mouftella: jeux de miroir autour de „celui qui est dans ce temple".

Die Perser waren während ihrer ersten Herrschaft über Ägypten (27. Dynastie) keineswegs die Verwüster und Plünderer der Tempel, als die sie die Griechen aus antipersischem Affront hinzustellen beliebten. Nildelta und Niltal weisen zwar wenige in ihrem Auftrag errichtete Bauten auf, abgesehen von den Stelen, die man beim Erdaushub für den Suezkanal fand[108], aber in der Oase Charga führte Dareios I. den Bau und die Ausschmückung des Tempels für Amun, den Herrn von Hibis, fort, der in der Saitenzeit begonnen worden war und in der Ptolemäerzeit seinen Abschluss fand[109]. Auch wenn der mehr oder weniger klassische Plan der Tempel, wie er im Neuen Reich aufgekommen war, in diesem Gebäude eingehalten wird, weist der Bau doch einige Besonderheiten auf, die einen Übergang zu den späteren Tempeln markieren, wie etwa die Anlage von Kapellen auf dem Tempeldach. Der Dekor mehrerer seiner Säle ist ungewöhnlich und nimmt mit seiner Reichhaltigkeit vorweg, was wir später in den ptolemäischen Tempeln finden. Die Wände des Hypostylsaals werden als Oberfläche eines gewaltigen Papyrus aufgefasst, auf dem eine Reihe von Hymnen an Amun niedergeschrieben ist, von denen manche in Teilen durch Vorläufer aus dem Neuen Reich bekannt sind[110]. Dies ist ein klarer Hinweis auf die Existenz und die Benutzung von Archiven in den Lebenshäusern, in denen die Hierogrammaten das Material für das Programm zu neuen Tempeln fanden. Der zentrale Saal zeigt einen Dekor, der in keinem anderen ägyptischen Monument seinesgleichen hat. Seine Wände sind vom Boden bis zur Decke in neun Register eingeteilt, die ca. 700 Götterdarstellungen zeigen[111]. Am Anfang eines jeden Registers schreitet der Pharao zu einem rituellen Opfer vor den Göttern. Die Register sind in Zonen von ungleicher Größe eingeteilt, die jeweils einem ägyptischen Gau, einem *sepat*, entsprechen, dessen verschiedene Gottheiten dargestellt sind, von denen wiederum einige nirgendwo sonst belegt sind. Zum großen Teil werden sie von einer Legende begleitet, ohne die sie nur schwer zu identifizieren wären. Insgesamt entsteht so ein beeindruckendes Bild von den Kulten im Ägypten jener Zeit. Außerdem ist in jedem dieser *sepat* eine Osirisgestalt abgebildet, was deutlich macht, welch beherrschende Stellung der Kult des Gottes einnahm, von dem jeder Gau eine Reliquie zu besitzen sich rühmte.

Wenige Spuren sind von der kurzlebigen 28. und 29. Dynastie erhalten. Außer verstreuten Blöcken an verschiedenen Grabungsstätten kennen wir die von Achoris erbaute Kapelle vor dem Tempel von Karnak sowie die Restaurierungen, die er in dem kleinen Tempel von Medinet Habu ausführen ließ[112]. Der Sarkophag des Nepherites, der im 19. Jahrhundert im Temenos von Mendes gefunden wurde, wird noch an Ort und Stelle aufbewahrt, während die Grabkammer zerstört worden ist[113].

Die 30. Dynastie ist gekennzeichnet von einer intensiven Bautätigkeit im ganzen Land; bereits bestehende Tempel werden repariert, Gebäude, die dann in der Ptolemä-

108 G. Posener, La première domination perse en Égypte. Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques.
109 N. de Garis Davies, Hibis III.
110 Ebd., Taf. 31–33; D. Klotz, Adoration of the Ram: Five hymns to Amun-Re from Hibis Temple.
111 N. de Garis Davies, Hibis III, Taf. 2–6; E. Cruz Uribe, Hibis Temple project I.
112 C. Traunecker, La chapelle d'Achôris à Karnak.
113 D. B. Redford, Excavations at Mendes I: The Royal Necropolis.

erzeit zur vollen Entfaltung kommen, wie etwa das Iseum von Behbeit el-Hagar[114] oder der Isis-Tempel in Philae, dessen Anfänge auf die 25. Dynastie zurückgehen[115], werden begonnnen oder weitergebaut. Neue massive Umwallungen aus Rohziegeln werden rund um die Tempel errichtet; sie sollen die Gebäude vor Überfällen schützen, deren Beute sie immer wieder werden; manche von ihnen bestehen heute noch, so besonders in Karnak oder in Tanis; andere wurden in Tell Balamun oder in Mendes gebaut. Der Chnum-Tempel in Elephantine ist mit der ältesten *wabet* (Reinigungskapelle) ausgestattet, einem oben offenen Hof im Zentrum des Tempels mit einem angrenzenden Raum; das Ganze diente den Feierlichkeiten zum Neuen Jahr[116]. In Dendara und Philae werden unter der Regierung der beiden Nektanebos die ersten Mammisis errichtet. Im Delta ist man genauso eifrig tätig wie im Niltal. Eine Stele von Nektanebos I. berichtet detailliert von allen in Hermupolis/Aschmunein durchgeführten Bauarbeiten[117]. Tanis erlebt wichtige bauliche Veränderungen: Wiederherstellung des Chons-Tempels und des benachbarten heiligen Sees, Errichtung eines ersten Tempels für Horus von Mesen, der später, in der Ptolemäerzeit, neugebaut wird, Reparatur des Amun-Tempels. In Saft el-Henna/Per-Sopdu, dessen Sopdu-Tempel heute in Ruinen liegt, wird eine imposante Reihe von Naoi aufgestellt: Einer von ihnen enthält Hunderte von Götterdarstellungen[118], der sogenannte Naos Ismailia zeigt in Reliefs die Drangsale Gebs und seinen Kampf mit seinem Vater Schu[119], der Naos der Dekaden ist heute, in mehrere Fragmente zerbrochen, weit verstreut[120]. In Naukratis liefert eine Stele Nektanebos' I. genaue Informationen über die Zollabfertigung von Produkten, die über See anlangten, und über den Steuernachlass, den der Neith-Tempel von Sais genoss. Die Stele besitzt ein Doppel, das unlängst aus der Bucht von Abukir geborgen wurde und in der Küstenstadt Thonis-Herakleion gestanden hatte[121].

Die Gesamtheit der Dokumente aus diesen sieben Jahrhunderten des ersten Jahrtausends zeigt, trotz der verheerenden Zerstörungen, die stattfanden, und der Probleme, die das Land heimsuchten, ein echtes Bemühen sowohl von Seiten der indigenen Pharaonen als auch seitens der fremden Herrscher, ob Kuschiten oder Perser, die Tempel instand zu halten (eine Ausnahme bildet lediglich die zweite Perserherrschaft). Mehr noch: Es werden zahlreiche neue Bauten errichte; ihre Baupläne werden an die jeweils vorgefundenen kultischen Bedürfnisse angepasst, und ihr Dekor ist alles andere als verknöchert, er integriert vielmehr neue religiöse Gegebenheiten. Betrachtet man die zweieinhalb Jahrtausende, die wir auszuwerten versuchten, so kann man die ungeheure Entwicklung ermessen, die von den Kultkapellen aus verderblichen Materi-

114 C. Favard-Meeks, Le temple de Behbeit el-Hagara: Essai de reconstitution et d'interprétation, 449–451.
115 Unten, S. 294–297.
116 F. Coppens, The Wabet: Tradition and Innovation in Temples of the Ptolemaic and Roman Period.
117 G. Roeder, Zwei hieroglyphische Inschriften aus Hermopolis (Ober-Ägypten).
118 É. Naville, The Shrine of Saft el-Henneh and the Land of Goshen (1885).
119 G. Goyon, Les travaux de Chou et les tribulations de Geb d'après le naos 2248 d'Ismailia, 1–42.
120 A.-S. von Bomhard, The Naos of the Decades.
121 Oben, III. Kapitel, S. 185.

alien unter den ersten Dynastien zu den für die Ewigkeit gedachten Bauten des Neuen Reichs und des ersten Jahrtausends führt, und die immer größere Komplexität des Architektur- und Dekorprogramms einschätzen, das schließlich mit den Tempeln pharaonischen Typs von der Ptolemäer- und Römerzeit bis zum Erlöschen der ägyptischen Kultur ausläuft.

Die religiöse Landschaft in der Ptolemäer- und Römerzeit

Tatsächlich bedeutet Alexanders Eroberung so wenig wie die römische Besetzung dreihundert Jahre später das Ende dieser Kultur. Das Besondere des Zeitraums auf religiösem Gebiet liegt darin, dass Tempel vom traditionellen Typ gleichzeitig mit Tempeln und Kapellen griechischen Stils bestanden; zu dieser Koexistenz und manchmal sogar Nachbarschaft konnte es an einigen Orten im Fajjum oder in einer Stadt wie Hermupolis kommen, wo sich ganz in der Nähe des Thot-Tempels ein Tempel im griechischen Stil erhob. Wir werden also die beiden Kategorien von Denkmälern getrennt untersuchen, die architektonisch nicht viel gemeinsam hatten, abgesehen von einigen wenigen Fällen, in denen Tempel einen gemischten Dekor aufwiesen, wie das Mammisi des Gottes Tutu in Kellis in der Oase Dachla, das zur Zeit ausgegraben wird[122]. Der Mischstil ist häufiger in den Gräbern zu finden, so etwa im Grab des Petosiris, in den Gräbern von Dachla oder auch in den Nekropolen von Alexandria[123].

Die Tempel im Pharaonenstil

Ein Unterschied zwischen den Tempeln der früheren Epochen und denen der Ptolemäerzeit ist der Tatsache geschuldet, dass mehrere von ihnen von Anfang an als ein Ganzes konzipiert wurden, das keine oder nur wenige Veränderungen erleben sollte, selbst wenn die Bauarbeiten eine relativ lange Zeit beanspruchten. Von daher ergibt sich eine bessere Lesbarkeit des Konzepts, das am Beginn der Planung stand. In Edfu oder in Dendara stoßen wir nicht auf die Verzahnung der im Lauf der Zeit aneinandergefügten Bestandteile, die wir besonders in Karnak antreffen. Das hat jedoch keinesfalls Monotonie und Wiederholung von einem Tempel zum anderen zur Folge; jeder hat vielmehr seine Besonderheit: so etwa der doppelachsige Tempel von Kom Ombo, in dem zwei Gottheiten gemeinsam verehrt werden, oder die Osiris-Kapellen auf dem Dach des Tempels von Dendara und die dem Tempel von Philae vorgelagerte Kolonnade. In zahlreichen Gebäuden von geringen Abmessungen vereinfacht man, wie schon in den früheren Epochen, den Bauplan; man lässt die überflüssig erscheinenden Partien weg, bewahrt aber die für den geregelten Betrieb erforderlichen Elemente. Ein hervorragendes Beispiel aus der Römerzeit ist der Tempel der Isis und des Month in Deir esch-

122 O. E. Kaper, La religion égyptienne dans l'oasis de Dakhla.
123 Unten, VII. Kapitel, S. 519.

Schelwit am thebanischen Westufer des Nils[124]. Unvollendet geblieben und nur teilweise mit Dekor versehen, besitzt er einen Naos, in dem die Kultstatuen auf die Dauer oder zeitweilig aufgestellt werden sollten, denn er diente als Reposorium für die Prozession des Month bei den Osiris-Festen am 26. Choiak; hinzu kommen ein Pronaos und ein Geheimgang, an dem mehrere Säle liegen, darunter eine oben offene *wabet* und ihr kleines Nebengemach. Im Äußeren zeigt der Tempel in der Gebäudeachse eine Scheintürstele, die als „Kontratempel" dient, und sein Hof war umgeben von einer Umfassungsmauer aus Rohziegeln mit einem imposanten Propylon. Damit waren alle notwendigen Elemente für einen geordneten Ablauf des Kults vorhanden.

Eine Grundcharakteristik der ptolemäischen und römischen Tempel ist die Allgegenwart eines im Stil der Figuren, in der Reichhaltigkeit ihres Zierrats und im Ausmaß der Texte geradezu überbordenden Dekors; die Texte sind in den Überresten der unter den beiden ersten Ptolemäern errichteten Gebäude noch nicht sehr entwickelt, sie stehen vielmehr denen aus der 30. Dynastie noch ziemlich nahe. Doch seit Ptolemaios III. sind die Formeln, die die Titel der Opfer begleiten, die Erläuterungen zu den Göttern, die Textkolonnen, die eine rituelle Szene beidseitig einrahmen, auf den Propylonen der Tempel des Chons und des Month-Re in Karnak ungleich ausführlicher als das, was früher anzutreffen war. So begegnen wir auch im Tempel von Edfu langen, fortlaufenden Texten, in Edfu „Monographien" zur Bestimmung des Tempels und in Esna zahllosen Hymnen auf den Säulen[125]. Was ist der Sinn dieser Entwicklung? Wie lässt sie sich erklären? Hat man die Gesamtheit der theologischen, mythologischen und liturgischen Befunde, die sich auf vergänglichem Papyrus verwahrt fanden, in den Stein übertragen und so aus dem Tempel das ideale Buch machen wollen[126]? Nicht ganz, denn die Inschriften der Bibliothek von Edfu, die aufgrund ihrer Größe nur eine kleine Zahl von Schriftrollen fassen konnte, begnügen sich damit, die Titel von Büchern aufzuführen, ohne deren Inhalt wiederzugeben. Im Übrigen ist die Papyrusproduktion in dieser Zeit keineswegs erlahmt, im Gegenteil: In Tebtunis ist sehr spät in römischer Zeit ein riesiges Archiv entstanden, welches das mythologische Wissen, die Daten der sakralen Geographie, die Astronomie usw. vereinte. Es ging aber auch nicht darum, die Tempel zur Referenz oder zur Gedächtnisstütze für die Priester zu machen, die immer über Papyrus verfügten, von dem sie die Texte ablasen, wenn sie einen ganz bestimmten Ritus ausführten oder eine Liturgie vollzogen. Außerdem lässt sich ja leicht feststellen, dass zahlreiche oben an den Wänden in einer Höhe von 12 Metern über dem Boden eingravierte Inschriften nicht lesbar waren und dass sie in der Konzeption des Tempels auch gar nicht dazu gedacht waren, gelesen zu werden. Es scheint, dass da ein Wille waltete, ein ganzes Ensemble in Stein zu bannen – nämlich Darstellungen von Riten, die nach den Prinzipien der Grammatik des Tempels komplex organisiert waren[127], von Hymnen zum Lobe des Gottes des Tempels und von Mythen, die sich

124 C. Zivie-Coche/M. Azim/P. Deleuze/J.-C. Golvin, Le temple de Deir Chelouit IV, Étude architecturale.

125 A. Gutbub, Les textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo.

126 Zur Gleichsetzung von Tempel und Buch siehe J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, 177–185.

127 Unten, S. 316–323.

zum Teil auf den Ursprung der Welt bezogen – und damit den Tempel zu einer autonomen Größe zu machen, die allein durch die in guter ägyptischer Denktradition diesen Bildern und Texten zugeschriebene Performativität würde funktionieren können. Das hat freilich niemals bedeutet, dass man den realen Kult aufgegeben hätte; um sich davon zu überzeugen, muss man nur die Empfehlungen an die Priester[128] lesen, die in mehreren Tempeln eingraviert sind und sich an Menschen wenden, die den Tempel Tag für Tag in Gang hielten. Wozu also dieses Bemühen? Hatten die Ägypter jener Zeit vielleicht ein Bewusstsein von der Fragilität ihrer Kultur angesichts all des Neuen, was durch die Griechen ins Land kam? Das könnte man vermuten; dann wäre also die Übertragung auf den Stein eine Weise gewesen, wie sie ihr Wissen in jenen geistigen Festungen, die ihre Tempel waren, in Sicherheit brachten. Aber Geschichte kann man nicht umgekehrt schreiben. Die Priester lebten in der Gegenwart und projizierten sich nicht selbst in die Zeit einer Apokalypse, wie sie der *(Pseudo-)Asklepios* beschreibt. Diese Überfülle der in den Stein gegrabenen Texte war das Werk einer sehr kleinen Zahl von Einzelnen, von Hierogrammaten und Gelehrten; sie lebten nicht abgeschnitten von der sie umgebenden Welt, aber sie besaßen ein Wissen, das nur einem sehr engen Kreis von Ägyptern zugänglich war, und sei es nur infolge der nahezu durchgängigen Unfähigkeit, die Hieroglyphenschrift zu lesen. Man kann sich also vorstellen, dass dieses begrenzte Milieu von Intellektuellen, die ihre theologischen Kenntnisse bewahrten und verfeinerten, ebendiese in den für den traditionellen Vollzug des Götterkults erbauten Monumenten auf die Dauer gesichert sehen wollte[129]. Dies hat zu einer Sakralisierung der Hieroglyphenschrift geführt, die in jener Zeit durch eine zunehmende Komplexität sowie eine Vervielfachung der Zeichen und ihrer Bedeutungen gekennzeichnet ist, die gleichwohl auf den Prinzipien des Hieroglyphensystems beruht, wie es von Anfang an konzipiert worden war. Das wiederum erlaubt auf dem Weg über die Bilder, die die Hieroglyphen ja auch sind, deren Signifikat direkt zu evozieren und hinter dem Text einen Metatext zu etablieren, der das Wesen der Götter und die mit ihnen verbundenen Mytheme evoziert. Man muss jede Inschrift gleichzeitig betrachten und lesen, wenn man ihre ganze Bedeutung erfassen will. Mehr noch: Der Text trägt in sich die Realität dessen, was er evoziert, ob er nun gelesen wird oder nicht, da Adäquation zwischen Signifikant und Signifikat herrscht.

Ein einzigartiger Tempel: der Isis-Tempel in Philae

Die Bauten auf der Insel Philae in der Nähe von Assuan gehen wahrscheinlich auf die 26. Dynastie zurück, aber das einzige erhaltene Gebäude, das älter ist als die Ptolemäerzeit, stammt von Nektanebos I. In der Tat ist der Isis-Tempel zum größten Teil in dieser Zeit erbaut worden. Er ist besonders repräsentativ für das Fortleben der religiösen Traditionen im eroberten Ägypten und bietet eines der beeindruckendsten Bilder jener

128 Unten, S. 353.
129 Esna VIII, 47–50.

Welt im Kleinen, die ein großes ägyptisches Heiligtum darstellt[130]. Die Region um den ersten Katarakt hatte seit Langem eine beträchtliche religiöse und strategische Bedeutung. In Elephantine, das lange die Kapitale des ersten oberägyptischen *sepat* war, befand sich der Tempel des Chnum, des Herrn des Katarakts, und auf der benachbarten Insel Bigeh lag eines der berühmtesten Gräber des Osiris. Dass Ptolemaios II. und seine Nachfolger diesen Ort wählten, um dort ein besonders prächtigen Monument zu errichten, hat sicher nicht nur mit ihrer Religionspolitik zu tun – der Absicht nämlich, den heiligen Ort schlechthin für den Isis-Kult zu machen –, sondern spiegelt auch den Willen, die Südgrenze Ägyptens und den Verkehr mit Nubien zu kontrollieren. Wir wissen, dass die Nubier diesen Tempel besucht haben; an seinem Eingang gab es ein kleines Sanktuar ihres (mehr oder weniger an Schu-Onuris und Osiris angeglichenen) Gottes Arsnuphis und eine Kapelle des Sonnengottes Mandulis, dessen Hauptkultstätte der nubische Tempel von Kalabscha war. Eines der Indizien für die Bedeutsamkeit des Ortes in den Augen der Herrscher ist die Tatsache, dass auf den Wänden des Mammisis in Hieroglyphen und demotischen Schriftzeichen die beiden sogenannten Dekrete Philae I und Philae II aufgeschrieben waren; das letztere erinnert an den Sieg Ptolemaios' V. über die „südlichen Rebellen" und an seine Wiedereroberung der Thebais im Jahr 186 v. Chr. nach zwanzigjähriger Sezession[131].

Im Unterschied zu den anderen Tempeln aus derselben Zeit hat der von Philae seine Schiffslände behalten; sie ist ein wichtiges Element der Sakralarchitektur, denn die Götterstatuen gingen zu Schiff auf den Nil, um ihre „Reisen" von einem Heiligtum zu einem anderen zu unternehmen. Zwei große, unter Augustus und Tiberius errichtete Portiken mit Kolonnaden waren den zahlreichen Besuchern zugänglich, die die Spuren ihrer Anwesenheit auf den Wänden und Säulen hinterließen. Die Achse des eigentlichen Tempels ist gegenüber dem Hof und gegenüber den Portiken zweifach verschoben. Ein erster, monumentaler Pylon, vor dem einst zwei (heute in England befindliche) Obelisken standen, ermöglicht den Zugang zum Hof, an dessen Längsseite sich das unter Ptolemaios VIII. erbaute und unter Tiberius vollendete Mammisi erhebt. Der zweite Pylon öffnet sich auf den eigentlichen Tempel, der lediglich mit einigen Unterschieden die wesentlichen Bestandteile der Tempel dieser Zeit enthält: den Hypostylsaal, die Opferhalle, die *wabet* für das Ritual der „Vereinigung mit der Sonnenscheibe", das Allerheiligste, flankiert von zwei Kapellen. Zum Ganzen gehört wie in Dendara eine Krypta, in der die Kultobjekte abgestellt werden mussten, und eine Kapelle auf dem Dach für die osirianischen Zeremonien. Der Dekor ist ganz traditionell: Unaufhörlich wiederholt er Kultszenen, die den König in Gegenwart der Göttin und ihrer *synnaoi*-Götter zeigen. Der Dekor des Mammisi evoziert wie anderswo das Ritual um die Geburt des jungen Gottes, hier Harpokrates, den Chnum auf der Töpferscheibe modelliert und seine Mutter Isis stillt. Weniger konventionell zeigt ihn der Dekor der Rück-

130 E. Vassilika, Ptolemaic Philae. Der Tempel lag ursprünglich auf einer Insel südlich von Assuan; nachdem diese durch das Wasser des Staudamms überflutet worden war, hat man den Tempel 1980 auf der Insel Agilkia rekonstruiert und mit einem Deich umgeben.

131 Zu diesen Ereignissen siehe A.-E. Veïsse, Les „révoltes indigènes", 11–14. Das Dekret Philae I wurde anlässlich der Inthronisation eines neuen Apis im Jahr 185 v. Chr. erlassen.

wand des Mammisi in der Gestalt eines Falken inmitten eines Papyrushains, der an die Sümpfe von Chemmis erinnern mag, in denen ihn seine Mutter geboren haben soll.

Der Temenos von Philae umfasste außerhalb des Isis-Tempels eine ganze Reihe von Bauten. Eine (in Ruinen liegende) Kapelle des nubischen Gottes Mandulis erhob sich hinter der östlichen Kolonnade, desgleichen ein kleiner Tempel des Imhotep-Asklepios, den Ptolemaios V., seine Frau Kleopatra und ihr Sohn gestiftet hatten, vielleicht zum Dank für die Geburt des letzteren, der ihnen nach siebenjähriger Ehe doch noch geschenkt worden war[132]. Ein kleiner Hathor-Tempel, dekoriert mit Bildern von Bes und musizierenden Affen, ist unter Ptolemaios VI. und Ptolemaios VIII. östlich des Haupttempels erbaut worden. Ganz in der Nähe befindet sich der „Kiosk", ein Reposorium mit Prozessionsbarke, dessen Bau traditionellerweise in die Trajanszeit datiert wird, vielleicht aber auf die augusteische Epoche zurückgeht. Westlich vom Haupttempel stand ein kleiner, heute in Ruinen liegender Tempel, der unter Claudius zu Ehren des Harendotes, des „Horus, Rächers seines Vaters", errichtet worden war. Das dort ganz in der Nähe gelegene „Hadrianstor", das direkt auf das Westufer der Insel geht, weist Reliefs von einzigartigem Charakter auf; sie zeigen die „Rettung" des Leichnams des Osiris auf dem Rücken eines Krokodils und den Genius des Nils, der das Hochwasser ausspendet, in einer Grotte. Weiter nördlich finden sich verschiedene spätzeitliche Monumente, die Überreste eines kleinen augusteischen Tempels und ein unter Diokletian erbautes monumentales Tor.

Die Popularität des Heiligtums wird von sehr vielen, ehr unterschiedlichen Besuchern bezeugt; sie haben in der Ptolemäer- und Römerzeit in Form von Inschriften und Graffiti die Spuren ihres Aufenthalts hinterlassen, besonders in der Westkolonnade und an der Außenfassade des ersten Pylons. Es gab hohe Beamte unter ihnen, die wahrscheinlich in der Region auf Inspektionsreise waren:

> Ich, Ptolemaios, Sohn des Herakleides, *epistrategos* der Thebais, bin gekommen und habe die große Göttin Isis angebetet, im Jahr 11 des Caesars, am … Hathyr.
> Ich, Theomnestos, Sohn des Ptolemaios, *strategos* von Philae, bin hergekommen und habe Isis mit den zehntausend Namen wie auch die Götter, die im Abaton sind, angebetet, und ich habe die Anbetung für meine Inspektoren Apollonios und Dionysios aus dem Demos Epiphaneios und für ihre Kinder und ihre Frauen und für all die Unseren vollzogen, im fünften Jahr des Imperators Caesar Domitianus Augustus.
> Anbetung, vollzogen von Eutychos, Sohn des Eutychos, kaiserlicher Zolleinnehmer aus Syene, und von seinem Sohn Eutychianos, auch Theodotos genannt, und von allen seinen Anverwandten, vor Isis, der Herrscherin Philaes und des Abatons, und vor allen im selben Tempel angebeteten Göttern[133].

132 D. Wildung, Egyptian Saints, 70–72. Imhotep stand in der Spätzeit in dem Ruf, „demjenigen einen Sohn zu schenken, der keinen hat"; F. Dunand, La guérison dans les temples, 20.

133 É. Bernand, Les Inscriptions grecques de Philae II, Nr. 135 (20 v. Chr.), 162 (85/6 n. Chr.), 171 (Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr.).

Viele von diesen Pilgern sind ganz gewöhnliche Leute, die oft aus der Region stammen, und nun bitten sie Isis um ihren Schutz und ihre Gunst; einer der Texte spricht sie an als „Isis, die die Ernten schenkt".

Die Graffiti spiegeln die Alltagssorgen der Gläubigen wider. Die Texte des Tempels und des Mammisi hingegen zeugen von einer theologischen Arbeit des Klerus von Philae, aus der eine in dieser Zeit beträchtliche Erweiterung der der Isis zugeschriebenen Macht resultiert. Ihre Zugehörigkeit zum Kreis der urzeitlichen Götter wird hervorgehoben, ihre Eigenschaft als Göttergattin und -mutter, ihre Rolle als Beschützerin und Beleberin nicht nur gegenüber Osiris, sondern für die ganze Menschheit gepriesen; sie ist es, „die die Beiden Länder mit ihren Strahlen erleuchtet und allen Menschen das Licht sendet". Ihre Macht ist universal, denn sie ist „Herrscherin über die ganze Weite der Erde", Ägypten aber steht ganz besonders unter ihrem Schutz, denn sie „vereinigt Ober- und Unterägypten" – so der Ausdruck *par excellence* für die königliche Funktion, die der Pharao nur „auf ihren Befehl und gemäß ihren Weisungen" ausüben kann. Allerdings ist nicht auszuschließen, dass sich andere Göttinnen, wie etwa Hathor, in jener Zeit einer vergleichbaren Erweiterung ihrer Fähigkeiten und Funktionen erfreuten.

Philae ist der letzte der ägyptischen Tempel, die noch eine kultische Aktivität besaßen, auch nachdem das siegreiche Christentum die „heidnischen" Kulte längst beseitigt hatte. Laut einem mit der römischen Macht geschlossenen Vertrag hatten die Stämme der Blemmyer und der Nobaden im Jahr 453 Vollmacht erhalten, sich dort zu versammeln und sogar die Statue der Isis „auszuleihen". Erst 535–537 wird der auf Befehl von Kaiser Justinian geschlossene Tempel unter dem Patronat des Märtyrers Stephanus „christianisiert". Im Hypostyl wird ein kleiner, von einer Mauernische überragter Altar aufgestellt, an vielen Wänden wird der Dekor mit Kreuzen zugedeckt, dies vor allem rund um die Tore, und einem dieser Kreuze ist die triumphierende Inschrift beigegeben: „Das Kreuz hat gesiegt, es ist immer siegreich". Im Nordteil der Insel sind noch die Überreste einer koptischen Kirche sichtbar.

In Philae finden sich die letzte hieroglyphische Inschrift aus dem Jahr 394 n. Chr. und das letzte demotische Graffito, datierend von 450 n. Chr. Man kann diesen Tempel durchaus als die letzte Zuflucht der traditionellen ägyptischen Kultur betrachten.

Die lokalen Tempel

Wenn von den Pharaonentempeln der Ptolemäer- und Römerzeit die Rede ist, denkt man vor allem an die großen, vollständig oder nicht ganz so gut erhaltenen Bauten wie Philae, Kom Ombo, Esna, Edfu und Dendara. Mit ihrer Größe, dem Reichtum und der Komplexität ihres Dekors, der heute für vier von ihnen vollständig publiziert ist[134], bieten sie eine Fülle von Informationen und veritable theologische Summen. Auch aus diesen Gründen haben sie seit Langem die Aufmerksamkeit der Ägyptologen auf sich gezogen und zahlreiche Untersuchungen angeregt, die wir hier unmöglich alle zitieren

134 Vgl. die Editionen der Texte im Literaturverzeichnis.

können. Doch diese wenigen Monumente dürfen die reale Gestalt der religiösen Landschaft während dieser letzten sieben Jahrhunderte nicht verdecken, in denen sich die ägyptische Kultur auch weiter mit großer Vitalität entfaltet hat. Wir können nämlich mehr als hundert Tempel im ganzen Land ausmachen, ob im Niltal, im Delta oder in den Oasen der Libyschen Wüste[135]. Manche von ihnen sind in erbärmlichem Zustand, wie etwa der Isis-Tempel in Behbeit el-Hagar[136], der sich in ein gigantisches Geröllfeld von Blöcken aus Granit und Basalt verwandelt hat; andere sind nur durch einige zufällig erhaltene und heute in einem Museum aufbewahrte Blöcke bekannt, so zum Beispiel die Teile aus Scharuna[137]. Noch andere wurden von Reisenden des 19. Jahrhunderts gesichtet und, nach dem Vorbild der Bauten von Esna-Nord und Contralatopolis[138], in großen Zügen beschrieben oder rasch kopiert, wie das Mammisi von Armant[139], bevor sie zu industriellen Zwecken zerstört wurden. Einige sind aber noch heute relativ gut erhalten: die Month-Tempel in Medamud[140] und in Et-Tod[141], die Tempel des Min und der Repit in Athribis Wannina[142], der Isis in Assuan[143], der Isis und des Month-Re in Deir esch-Schelwit[144]. Sie werden oft als sekundäre Tempel qualifiziert[145] und haben die Epigraphiker lange Zeit nicht sonderlich interessiert, da diese sich zuweilen durch die schlechte Qualität der Gravur an Gebäuden wie denen von el-Qalᶜa[146] oder Schenhur[147] abschrecken ließen. Ganz allmählich ist die Edition ihrer Inschriften dann doch verwirklicht worden, und ein großer Teil dieser ungerechterweise vernachlässigten Monumente ist nunmehr publiziert. Die Untersuchung dieser Texte erweist sich als höchst ergiebig für die Erstellung eines differenzierten Bildes der ägyptischen Theologie, die sich ja nicht auf den Inhalt von fünf großen Tempeln reduzieren lässt, so reich diese auch sein mögen. Nehmen wir als Beispiel die Region um Theben; die Tempel des Month-Re, zu denen die noch wenig bekannten ptolemäischen und römischen Inschriften von Medinet Habu, vom Thot-Tempel in Qasr el-Agus und von Deir esch-Schelwit kommen, ermöglichen uns das Verständnis für die damals vollzogene Annäherung zwischen Month und Amun und für die Rolle, die Isis und Thot in den Theologien von Theben-West übernahmen. Die Inschriften am Opet-Tempel geben Auskunft über die thebanische Osiris-Theologie, die ihre eigene Tradition besitzt. Die Überreste des Tempels von Koptos[148] werfen ein Licht auf die Annä-

135 N. Sauneron, Temples ptolémaïques et romains d'Égypte, 3–37.
136 C. Favard-Meeks, Le temple de Behbeit el-Hagara.
137 B. Bothmer, Ptolemaic Reliefs II; Ders., Ptolemaic Reliefs III.
138 S. Sauneron, Esna I, Quatre campagnes à Esna, 28–31.
139 K. R. Lepsius, Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien, Abtheilung 4, 1–11.
140 F. Bisson de la Roque, Rapport sur les fouilles de Médamoud (1925); Ders., Rapport sur les fouilles de Médamoud (1930).
141 J.-C. Grenier/C. Thiers, Tôd. Les inscriptions du temple ptolémaïque et romain.
142 C. Leitz/D. Mendel/Yahya El-Masry, Athribis II. Der Tempel Ptolemaios' XII.
143 E. Bresciani, Assuan. Il tempio tolemaico di Isi; S. Pernigotti, I blocchi decorati e iscritti.
144 C. Zivie-Coche, Le temple de Deir Chelouit.
145 Ph. Derchain, Les temples secondaires des époques ptolémaïque et romaine.
146 L. Pantalacci/C. Traunecker, Le temple d'El-Qalᶜa.
147 H. Willems/F. Coppens/M. de Meyer/P. Dils, The Temple of Shanhûr I.
148 C. Traunecker, Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb.

herungen zwischen den Kulten von Theben und Koptos. Die systematische Untersuchung dieser Texte und ihr Vergleich erschließen uns Phänomene der Interkulturalität und folglich des intellektuellen Austauschs zwischen religiösen Zentren und Lebenshäusern, in denen die Hierogrammaten ihre Quellen fanden und von bestehenden Modellen aus neue Verbindungen erarbeiteten, das Ergebnis komplexer „Basteleien", die dafür sorgten, dass Traditionen verschiedenen Ursprungs gut miteinander harmonierten, wofür die Kosmogonie von Esna ein sehr schönes Beispiel ist.

Zwischen einem großen Heiligtum wie Edfu oder Philae und einem Tempel in einem Dorf oder selbst in einer großen Stadt besteht natürlich ein beträchtlicher Unterschied: Man kommt gewissermaßen von der Kathedrale zur Pfarrkirche… Mehrere gut erhaltene Monumente aus der Ptolemäer- und Römerzeit in den Oasen der westlichen Wüste vermitteln uns einen guten Eindruck von dem, was ein Tempel von mittlerer Bedeutung in einer kleinen Provinzstadt sein konnte. Einer von ihnen ist der Amun-Tempel von Deir el-Hagar in Amheida, der wichtigsten Stadt im Westteil der Oase Dachla[149]. Erbaut und dekoriert zwischen der Regierungszeit Neros und der Herrschaft Domitians, zeigt er die Hauptelemente eines traditionellen Tempels aus dem Niltal. Man gelangt über einen von Sphingen gesäumten Dromos in einen weiten Hof mit Portikus, an dem sich mehrere Gebäude erheben: Vorratshäuser, Priesterwohnungen, vielleicht auch Werkstätten für die Herstellung der zum Kult benötigten Gegenstände; das Ganze ist von einer großen Umwallung aus Rohziegeln eingefasst. Der Tempel selbst ist in dem örtlichen Sandstein erbaut; ein Pronaos, ein Hypostyl, sodann ein Saal für die Opfer gewähren Zugang zum Sanktuar, in dem sich noch immer der Sockel befindet, der den Tabernakel mit der Kultstatue trug. Zwei seitliche Kapellen könnten den mitverehrten Göttern, den *synnaoi*, insbesondere Thot, der im Dekor des Tempels auffallend präsent ist, geweiht gewesen sein oder aber als Sakristeien gedient haben. Basreliefs von hoher Qualität an den Außenwänden des Eingangs, an den Wänden des Pronaos und des Sanktuars bilden die Imperatoren ab: Pharaonen bei der Darbringung der Opfer für die Götter des vorrangig der thebanischen Trias – Amun, Mut und Chons – geweihten Tempels. Gemalte Graffiti, die an der stuckierten Wand der Umfassungsmauer in der Nähe eines Tors entdeckt wurden, sind die Zeugnisse der Gläubigen, die den Tempel aufsuchten, um zu seinen Göttern zu beten.

Ein anderes Beispiel für einen Tempel in einer Kleinstadt, der in etwa, wenn auch in verkleinertem Maßstab, dem traditionellen Schema entspricht, ist das Heiligtum von Dusch (in der Oase Charga); es wurde in der Epoche der Flavier zu Ehren von Osiris und Isis erbaut, und seine Ausschmückung ist unter Hadrian vollendet worden[150]. Dusch, das antike Kysis, war eine große Provinzortschaft, das Zentrum einer reichen landwirtschaftlichen Region[151]. Das Gebäude zeigt die meisten Bestandteile eines tradi-

149 A. J. Mills, Deir el-Haggar, in: C. A. Hope/A. J. Mills (Hrsg.), Dakhkeh Oasis Project, 1999, 25–26. Die Auswertung der hochwichtigen Stätte Amheida ist neuerdings von einem Team der New York University unter der Leitung von R. S. Bagnall wieder aufgenommen worden.

150 P. Dils, Der Tempel von Dusch.

151 B. Bousquet, Tell Douch et sa région; M. Reddé u. a., Kysis. Fouilles de l'IFAO à Douch, oasis de Kharga (1985–1990).

tionellen Tempels mit Pylon, erstem und zweitem offenem Hof, Hypostylsaal, kleinem Gewölbesaal (Saal für die Opfer?) als Zugang zum ebenfalls gewölbten Sanktuar mit zwei seitlichen Kapellen (oder Sakristeien). Vom Hypostyl aus gelangt man aufs Dach des Tempels. Der Dekor ist recht gepflegt, allerdings unvollständig; im Hypostyl und in den Gewölbesälen sind nur die Türpfosten mit Basreliefs geschmückt. Dagegen weist die Außenmauer der Tempelrückseite einen monumentalen Dekor von schöner Qualität auf; er zeigt den Imperator Trajan, wie er den Göttern des Tempels Opfergaben darbringt. In einer Zeit, als der Tempel wahrscheinlich seiner Bestimmung entzogen war (4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung), wurde der Raum zwischen dieser Mauer und der Umfassungsmauer aus Ziegeln in eine Art oben offene Kapelle mit stuckierten und bemalten Wänden umgewandelt; es ist denkbar, dass es sich dabei um eine dem Serapis geweihte Orakelkapelle handelte[152].

In derselben Oasa Charga ist der in der Ptolemäerzeit erbaute und unter Antoninus Pius restaurierte Tempel von Qasr Ain ez-Zaijan nach einem völlig anderen Plan angelegt. Der Tempel, ein kleines Steingebäude, umfasst nicht mehr als zwei geschlossene Räume, deren Decke aus Steinfliesen besteht; in dem kleineren Gelass, dem eigentlichen Sanktuar, barg eine schlichte, in die Rückwand eingetiefte Nische die Kultstatue; sie muss durch einen Vorhang oder eine hölzerne Tafel verdeckt gewesen sein. Die Wände beider Säle weisen keine Spuren von Dekor auf, aber die Türen, die ein Gesims mit Hohlkehle und geflügelter Sonnenscheibe überragt, sind auf Türpfosten und Türsturz in traditioneller Art dekoriert: Basreliefs zeigen den Pharao, der den Göttern des Tempels das Opfer darbringt. Den Zugang ermöglicht ein langer Dromos innerhalb einer weiten Umwallung aus Rohziegeln, die eine Reihe von ebenfalls aus Ziegeln aufgeführten Gebäuden einschließt: Lagerhäuser, Wohnungen, aber auch Öfen und einen Brunnen; man konnte also offenbar in der Umwallung notfalls relativ autark leben. Doch die sehr bescheidenen Dimensionen des Gebäudes zeigen, dass es einer kleinen dörflichen Gemeinde gehörte, den Einwohnern von Tschonemyris, die in einer griechischen Weihinschrift auf dem Türsturz der ersten Tür an seine Wiederherstellung erinnert haben. Dort erfahren wir, dass der Tempel dem „Amenebis" geweiht ist, was wohl bedeutet, dass er von dem großen Amun-Tempel in Hibis, dem Hauptort der Oase, abhing; dieser stammt aus der Perserzeit und ist, sowohl was seine Dimensionen als auch seinen Dekor angeht, von wahrhaft hauptstädtischen Ausmaßen[153].

Ein weiteres Beispiel für diese „Dorftempel", deren Betrieb bescheiden und deren Personal beschränkt gewesen sein muss, ist der Tempel von Qasr el-Megysba in der Oase Baharija; er ist ganz zu Anfang der griechischen Eroberung Amun geweiht worden[154]. Dieses sehr kleine Steingebäude in einer Umwallung aus Rohziegeln umfasst nur zwei hintereinander liegende Räume. Aber es ist, außer der Alexanderkapelle in Luxor, der einzige Tempel Ägyptens, in dem man – an der Zentralwand des Raums, der als Sanktuar gedient haben muss – das Bild Alexanders sehen kann, wie er im Begriff

152 F. Dunand, Miracles et guérisons en Égypte tardive.

153 Oben, S. 290.

154 A. Fakhry, The Oases of Egypt, II, Bahariyah and Farafra, 99–102.

ist, Amun und den anderen Göttern des Tempels zu opfern, und wo man auch auf seine (heute fast völlig ausgelöschte) Kartusche stößt.

Es ist offensichtlich, dass der Bau der Tempel nicht nur von ausgearbeiteten, komplexen priesterlichen Traditionen abhing, sondern vom Bestand der lokalen Mittel, der einen Rückgriff auf einen stark vereinfachten Plan nahelegen konnte. Ansonsten hat man in der Ptolemäer- und in der Römerzeit durchaus auch ganz spezielle Schemata verwendet, die anscheinend eher mit kulturellen Bedürfnissen als mit finanziellen Zwängen zu tun hatten. Dies ist der Fall bei mehreren Tempeln des Fajjum[155]. In Karanis besteht der Südtempel, der unter Nero den beiden Krokodilgöttern Petesuchos und Pnepheros geweiht wurde, aus einer Flucht von drei Sälen; ihr dritter, das Sanktuar, wird zum Teil eingenommen von einer Art Podium, auf dem wohl die Kultstatuen standen[156]; Nischen in den Seitenwänden des zweiten Saals dürften die Tragen und die Krokodilsmumien aufgenommen haben, die man an Festtagen in Prozession umhertrug[157]. Häuser und Lagerräume füllen wie üblich den Raum um den Tempel innerhalb der Umwallung aus Rohziegeln aus; unter Vespasian wurde dem Ensemble ein wahrscheinlich für rituelle Bankette gedachter „Speisesaal" (*deipneterion*) angefügt, danach kam noch ein Hof mit Portikus vor dem Eingang zum Tempel hinzu. Der Nordtempel von Karanis, von dem wir nicht wissen, welchem Gott er geweiht war, weist denselben Plan und dieselbe, wirklich ungewöhnliche Besonderheit auf: ein großes Podium im Sanktuar. Andere Tempel des Fajjum zeigen ebenfalls ungewöhnliche Anlagen: In Dionysias und in Narmuthis enthält das Sanktuar drei Nischen für die Bilder der Götter des Tempels, möglicherweise in Gestalt von mumifizierten Krokodilen; in Narmuthis ist der ptolemäische Tempel bizarr mit der Rückwand eines früheren, unter Amenemhet II. erbauten Tempels verklammert. In Tebtunis dagegen scheint der dem Krokodilgott Soknebtynis geweihte Tempel von relativ kleinen Dimensionen einem ziemlich traditionellen Plan zu entsprechen[158]. Vor dem eigentlichen Tempel – von dem kaum mehr als die Fundamente und einige Blöcke übrig sind – lagen zwei Pylone, deren erster in die Umwallung aus Rohziegeln eingelassen war, sowie eine Vorhalle mit reliefgeschmückten Wänden, in die man über einen langen, von Altären und Kiosken gesäumten Dromos gelangte. Zahlreiche Gebäude, Häuser, Werkstätten und sogar „Speisesäle", die für die Festbankette (*deipneteria*) genutzt wurden, drängten sich um den Dromos. Eine „adossierte Kapelle" scheint gegen die rückwärtige Mauer des Tempels gebaut worden zu sein – eine Anordnung, die aus Narmuthis bekannt ist und wahrscheinlich auch in Dusch bestand.

---

155 Vgl. eine hilfreiche Klarstellung zu den Tempeln in: R. S. Bagnall/D. W. Rathbone, Egypt from Alexander to the Copts, 131–154.

156 Eine in das Podium eingefügte Höhlung könnte als Depot für Kultgegenstände benutzt worden sein; eine andere, nicht verifizierbare Hypothese meint, sie habe möglicherweise einem Priester bei Orakelsitzungen als Versteck gedient.

157 Diese Anordnung bestand auch in Theadelphia im Tempel des Krokodils Pnepheros, das heute nach Überführung in das Museum von Alexandria dort zu sehen ist.

158 V. Rondot, Tebtynis II. Le temple de Socnebtynis et son dromos.

Unser Bild vom ägyptischen Tempel ist vielleicht durch jene großen monumentalen Anlagen verformt, die bis in unsere Tage überlebt haben. In Wirklichkeit bestand die große Mehrheit der Tempel im hellenistischen und römischen Ägypten wie auch in den früheren Epochen aus kleinen örtlichen Heiligtümern, versehen mit einem wenig zahlreichen Klerus und einer wahrscheinlich begrenzten Klientel. Man muss sich die ägyptische *chora* wirklich so vorstellen: bedeckt von diesen bescheidenen Gebäuden, die gleichwohl, wie Libanius im 4. Jahrhundert n. Chr. schreibt „die Seele der Landschaft" waren. Ein Zeitgenosse des Libanius, Rufinus von Aquileia, spricht ebenfalls von zahllosen Heiligtümern, die „in allen Städten Ägyptens, an den befestigten Plätzen, in den Dörfern, im ganzen ländlichen Gebiet, entlang den Ufern des Flusses und selbst in der Wüste" zu finden waren[159]. Das Mosaik von Preneste, ausgeführt von höchstwahrscheinlich ägyptischen Künstlern des 2. Jahrhunderts v. Chr., liefert ein gutes Bild vom halb überschwemmten Niltal, in dem die traditionellen Heiligtümer sozusagen Seite an Seite mit Tempeln griechischen Typs und kleinen Kiosken und Kapellen liegen[160]. Von diesen letzteren müssen viele Privatheiligtümer gewesen sein, deren Verweser gleichzeitig ihr Eigentümer war. So ist etwa gegen Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. im Dorfe Athenas Kome (im Fajjum) eine Frau, die als *isionomos*[161] bezeichnet wird, die Eigentümerin eines kleinen Isis-Heiligtums[162]; zur selben Zeit ist in einem anderen Dorf des Fajjum, Arsinoe vom Deich, ein *isionomos* zusammen mit seiner Frau Eigentümer des kleinen Isieion, in dem er, seiner Aussage nach, die Kultakte vollzieht[163]. In der Kaiserzeit überwachte die Staatsmacht die Tempel sehr viel strenger, aber trotzdem existierten die privaten Heiligtümer weiter; so lässt Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. Aline, die Gemahlin des *strategos* von Apollinopolis, eine Kultstätte, *topos*, zu Ehren der Dioskuren errichten, die dann offensichtlich ihrem persönlichen Gebrauch dient[164].

Die griechischen Papyri bringen viele interessante Informationen über die Tempel und ihre Verbreitung in der *chora*. Wir erfahren so, dass im 3. Jahrhundert v. Chr. die Ortschaft Philadelphia im Fajjum (eine ptolemäische Gründung, wie ja schon ihr Name sagt) nicht weniger als ein Dutzend Tempel besitzt. Sie sind griechischen oder hellenisierten Göttern geweiht, wie Serapis, den Dioskuren, den Göttern von Samothrake, Demeter und auch der vergöttlichten Königin Arsinoe Philadelphe; es gibt aber ebenfalls ganz ägyptische Götter: Isis, die Nilpferdgöttin Thoëris, Poremanres, das heißt den vergöttlichten König Amenemhet III., der für die Erschließung des Fajjum im Mittleren Reich verantwortlich war. Ein als Hermaion bezeichneter Tempel könnte Hermes oder seinem ägyptischen Äquivalent Thot geweiht gewesen sein. Dies ist nicht der ein-

159 Rufinus, Historia Ecclesiastica, II, 28; dt. aus: J. P. Migne, Patrologia Latina, Bd. 21, Sp. 536.

160 P. G. P. Meyboom, The Nile Mosaic of Palestrina.

161 Der Terminus bezeichnet eine Person, die dem Isis-Kult anhängt; ihre Funktionen scheinen in einigen Fällen eher administrativ, sie konnten aber religiös sein; F. Dunand, Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée I, 175–177.

162 Vgl. Papyrus Magdola 9: O. Guéraud, Requêtes et plaintes adressées au roi d'Égypte au IIIe siècle avant J.C., S. 15, Nr. 6.

163 O. Guéraud, Enteuxeis, S. 193, Nr. 80.

164 Papyrus Giss. 20.

zige Fall: Eine weitere Ortschaft von mittlerer Bedeutung aus dem Fajjum, Theadelphia, hat im 1. Jahrhundert v. Chr. sieben Heiligtümer, von denen vier das Privileg des Asylrechts besitzen, was auf eine gewisse Wichtigkeit hindeutet[165]; sie sind im Einzelnen zwei Gestalten der Isis, dem Herakles und dem Krokodilgott Pnepheros geweiht. Kerkeosiris, ebenfalls im Fajjum gelegen, verfügt im 2. Jahrhundert v. Chr. bei einer Bevölkerung von etwa 1500 Menschen über 15 Tempel; davon sind 13 den ägyptischen Göttern geweiht[166]. Oxyrhynchos, ein Ort von größerer Bedeutung, besitzt in der Kaiserzeit eine Reihe von Tempeln: Heiligtümer der örtlichen Hauptgottheit Thoëris, die mehr oder weniger mit Athene identifiziert wird, von Isis, Apollon, Demeter, Kore, Hera, Zeus, Nemesis. Der Dionysos-Tempel liegt nah beim großen Thoëris-Tempel[167]. Allerdings wird das Zeugnis der Texte nicht durch die Archäologie bestätigt, und viele von diesen Tempeln haben keinerlei Spur hinterlassen.

Die großen Heiligtümer wie Dendara, Edfu oder Philae spielten eine überragende Rolle im religiösen Leben[168]; als Zentren einer intensiven theologischen und kultischen Aktivität zogen sie zahlreiche Besucher an, und ihre Ausstrahlung ging offensichtlich über die Grenzen ihrer Region hinaus. Die lokalen Tempel hatten natürlich weder die bauliche Qualität noch das Prestige der großen Heiligtümer, aber sie spielten eine wesentliche Rolle im Leben der Dörfer, da sie Zentren nicht nur religiöser, sondern auch wirtschaftlicher Aktivitäten waren.

Die Tempel griechischen Typs

Die in Ägypten errichteten Tempel griechischen Typs, ob sie nun zu Ehren griechischer oder zu Ehren ägyptischer Götter gebaut waren, haben kaum Spuren hinterlassen. Wir wissen, dass es in Naukratis schon vor der Eroberung mehrere davon gab. Einer der am besten (oder am wenigsten schlecht) erhaltenen, der Tempel der Aphrodite, war ein Gebäude von bescheidener Größe aus Rohziegeln innerhalb eines kleinen Temenos; er bestand aus einer Flucht von zwei Sälen mit einem Altar für die Opfer vor dem Eingang. Andere jedoch müssen von besserer Qualität gewesen sein, denn man hat dort bauliche Spuren in schönem Sandstein, insbesondere Bruchstücke von ionischen Säulen, und in Marmor gefunden.

In den meisten Fällen ist es die papyrologische Dokumentation, die uns darüber unterrichtet, dass es in den Städten und Dörfern des Niltals Tempel zu Ehren griechischer Götter gab, von denen wir wohl annehmen dürfen, dass sie vom griechischen Typ waren[169]. Zumeist hat sich auf dem Gelände selbst keine Spur von ihnen erhalten. Wir brauchen wohl nicht eigens zu erwähnen, dass es sich oft um recht bescheidene Bauten aus Rohziegeln handelte, die natürlich viel weniger haltbar waren als die steinernen Tempel. Könnte es sein, dass sie unter dem Aufstieg einer neuen Religion beson-

165 F. Dunand, Droit d'asile et refuge dans les temples en Égypte lagide.
166 D. J. Crawford, Kerkeosiris, an Egyptian Village in the Ptolemaic Period.
167 P. Parsons, La cité du poisson au nez pointu, 96–98.
168 Oben, S. 294–297.
169 Oben, III. Kapitel, S. 196.

ders zu leiden hatten? Dies trifft zweifellos auf Hermupolis zu, wo im 5. Jahrhundert die christliche Basilika an der Stelle (und auf den Ruinen) eines griechischen Tempels errichtet wurde, den das in Hermupolis stationierte Kavalleriekorps zu Ehren der Herrscher Ptolemaios II. und Ptolemaios III. und ihrer Gattinnen gestiftet hatte. Wir sehen allerdings nicht, weshalb gerade die griechischen Tempel mehr gelitten haben sollten als die anderen…

Das Serapeum von Alexandria muss nach dem Vorbild der Tempel griechischen Typs gebaut worden sein. Das unter Ptolemaios I. auf einem künstlichen Hügel im Südwestteil der Stadt errichtete, wahrscheinlich noch bescheidene Gebäude war unter Ptolemaios III. durch einen sehr viel größeren Tempel ersetzt worden. Nach ägyptischem Brauch waren an den Ecken des Gebäudes Gründungsplaketten deponiert worden. Die griechische Inschrift des in der Südostecke aufgefundenen golden Täfelchens besagt, dass „König Ptolemaios, Sohn des Ptolemaios und der Arsinoe, der Göttergeschwister, den Naos und den Temenos dem Serapis (geweiht hat)“, während die Inschrift in Hieroglyphen ihm seine ägyptische Titulatur verleiht: „König von Ober- und Unterägypten, Erbe der Geschwistergötter, Erwählter des Re, lebendiges Bild Amuns, Sohn des Re, Ptolemaios, lebend auf ewig, Geliebter des Ptah“, und angibt, dass der Tempel für Osiris-Apis erstellt worden ist. Etwas später lässt Ptolemaios IV. innerhalb des Temenos ein Heiligtum zu Ehren des Harpokrates errichten, von dem man ebenfalls Gründungsplaketten mit Inschriften in griechischer Schrift und in Hieroglyphen gefunden hat, die angeben, dieser Tempel sei „gemäß der Weisung des Serapis und der Isis“ erbaut worden. Die Verwendung von hieroglyphischen Inschriften scheint darauf hinzudeuten, dass die Gründer bemüht waren, diesen einem ägyptischen Gott in griechischer „Aufmachung“ geweihten Tempel an die ägyptische Tradition anzubinden. Dass in der Umwallung des Serapeums eine große basaltene Stierstatue aus der Epoche Hadrians entdeckt wurde, ist ein Zeichen dafür, welche Bedeutung man noch in dieser Spätzeit dem ägyptischen Erscheinungsbild des Gottes beimaß[170]. Dennoch dürfte der Tempel insgesamt vom griechischen Typ gewesen sein. Darauf weisen die erhaltenen Spuren hin[171], und seine Darstellung auf kaiserlichen Münzen aus Alexandria bestätigen es: Eine Treppe gewährt den Zugang zu dem monumentalen Eingang, das mit einer Sonnenscheibe geschmückte Giebeldreieck wird von zwei oder vier Säulen getragen. Auf einigen dieser Münzen ist die Serapis-Statue im Inneren sichtbar, als Halbbild, stehend oder thronend, nach dem Vorbild der dem Bryaxis zugeschriebenen Kolossalstatue[172]. Außerdem fand ein ganzer von einem Säulenportikus umgebener Gebäudekomplex einschließlich eines Anbaus der Bibliothek Platz im Temenos. Bei einem Brand im Jahre 181 n. Chr. wurde der Tempel zerstört, 217 hat man ihn in größerem Maßstab wiederaufgebaut und den Temenos nach Norden und Osten erweitert; 297 wurde in der Nähe der östlichen Kolonnade auf Befehl des Präfekten Aelius

170 J.-Y. Empereur, The Graeco-Roman Museum Alexandria, S. 6 und Abb. 8

171 Über diese ziemlich ärmlichen Spuren siehe A. Rowe, Discovery of the Famous Temple and Enclosure of Serapis at Alexandria; J. S. McKenzie u. a., Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the archaeological evidence, 73 f.

172 Oben, III. Kapitel, S. 201.

Publius die Säule aufgestellt, die heute fälschlich „Pompeiussäule" heißt; sie sollte nämlich auf ihrer Spitze eine Statue Diokletians tragen. Dem letzten Zustand des Tempels entspricht Rufins enthusiastische Beschreibung:

> Ich denke, schon jedermann hat von dem Tempel des Serapis in Alexandria reden hören, ja viele kennen ihn sogar. Sein Platz erhob sich bis zu einer Höhe von hundert, ja mehr Stufen – es handelte sich dabei nicht um eine natürliche, sondern um eine von Menschenhand errichtete Erhebung –, und er erstreckte sich nach allen Seiten in gewaltige Esplanaden, die ein Viereck bildeten; im Bereich der Terrassen waren alle Gebäude eingewölbt und mit Öffnungen versehen, die das Licht von oben einließen; sie setzten sich zusammen aus voneinander getrennten geheimen Sanktuarien, die den Bedürfnissen verschiedener Ämter und geheimer Funktionen dienten. Im oberen Teil war zudem der gesamte Umfang von Exedren, von Pastophorien (Tabernakeln) und sehr hohen Bauten gesäumt, in denen entweder die Türhüter oder die sogenannten *agneuontes*, das heißt die sich Läuternden, zusammenzuleben pflegten. Nach diesen Gebäuden gab es ebenfalls Portiken in regelmäßig im Viereck angeordneten Reihen, die den gesamten inneren Bereich umgaben. Im Zentrum des Ganzen erhob sich der Tempel, getragen von kostbaren Säulen und in seinem Äußeren aufs Üppigste und Prächtigste in Marmor erbaut. [...] Was das Innere anbetrifft, so waren die Mauern zunächst mit Goldtäfelchen, darüber mit Silbertäfelchen und schließlich mit Bronzeplaketten bedeckt, die zum Schutz der edleren Metalle dienten[173].

Die Worte, die Rufinus benutzt, scheinen nahezulegen, dass im Serapeum geheime Zeremonien, das heißt ägyptische Rituale, stattfanden. Er beschreibt außerdem einen Ritus, bei dem, wie es scheint, die Statue des Serapis den Kuss einer mittels eines Magneten in der Luft gehaltenen Statue der Sonne empfing, sobald die beiden Götter vom Licht der aufgehenden Sonne beleuchtet wurden[174]. Welche Vorrichtung auch immer verwendet worden sein mag – wir können in dieser Zeremonie eine Erinnerung an das alte Ritual der „Vereinigung mit der Sonnenscheibe" sehen. Zahlreiche Lampen aus Terrakotta, zumeist ins 2.–3. Jahrhundert datierbar, bilden in ihrem zentralen Medaillon ab, wie Helios den Serapis küsst[175]. In den Texten wird aber immer wieder Bezug genommen auf „Opfer und Libationen" zu Ehren des Gottes. Dass auf den Münzen, die seinen Tempel abbilden, gut sichtbar seine Statue dargestellt ist, scheint vorauszusetzen, dass, anders als im ägyptischen Brauch, die Kultstatue von jedermann gesehen werden durfte. All das legt die Annahme nahe, dass sein Kult ganz wesentlich ein Kult *à la grecque* war, den man wahrscheinlich auf einem Altar unter freiem Himmel im Hof beging, und nicht so sehr das Ritual auf ägyptische Art mit dem „Erwachen des Gottes" und mit Opfergaben, das ja im Verborgenen des Allerheiligsten vor sich ging.

Zwei Gebäude von bescheidener Größe, beide in römischer Zeit errichtet, vermitteln eine ziemlich genaue Vorstellung von dem, was ein „griechischer" Tempel sein konnte. An der Küste östlich von Alexandria, in Ras el-Soda, war im 2. Jahrhundert

---

173 Rufinus von Aquileia, Historia Ecclesiastica, II, 23; frz. zit. bei F. Thélamon, Païens et chrétiens au IVe siècle, 166–167 und 172; dt. aus: Migne, Patrologia Latina, Bd. 21, Sp. 529–530;.

174 Rufinus, ebd.; F. Thélamon, ebd., 181 f.

175 Vgl. die Zusammenstellung dieser Gegenstände in der Dissertation von G. Tallet, Les Métamorphoses de l'image divine en Égypte gréco-romaine.

n. Chr. ein kleiner Tempel der Isis geweiht worden; Stifter war ein gewisser Isidoros, der von sich sagte, er sei bei einem Wagenunfall von der Göttin gerettet worden. Der Tempel ist nach Alexandria verbracht worden, wo man ihn heute in einem Garten sehen kann; er steht auf einem Sockel, auf den man über zwölf Stufen gelangt, und umfasst vier Säulen mit ionischen Kapitellen an der Fassade und eine einzige Cella, in der eine Steinbank als Podest für die Statuen von Isis, Harpokrates, Hermanubis und Osiris-Kanopus diente, die *in situ* gefunden wurden. Eine seitliche Tür hat es vermutlich dem Priester erlaubt, nach dem Betreten der Cella von innen das Haupttor zu öffnen, damit die im Vorhof ausharrenden Gläubigen die Bilder der Götter anschauen konnten. Die Inschrift, die den Unfall und den Dank des Isidoros an die Göttin beinhaltet, ist auf einem Podest eingraviert, das einen monumentalen Fuß in fein ausgearbeiteter Sandale trägt (Isirodos hatte sich nämlich den Fuß gebrochen). Die Hauptstatue, die der Isis, bietet ein „hellenisiertes“ Bild der Göttin dar, freilich mit offensichtlich ägyptischen Konnotationen[176]. Stehend, mit sanft geschwungener Hüfte, trägt sie über ihrer Tunika im griechischen Stil einen befransten, auf der Brust geknoteten Mantel; ihre langen Locken sind mit einem griechischen Diadem geschmückt, darüber die gehörnte Hathorkrone, überragt von Federn und umrahmt von Ähren. Um ihren rechten Unterarm gerollt scheint sie eine Kobra gehalten zu haben; die heute verschwundene Schlange ist die Erinnerung an die Gleichsetzung der Göttin mit Renenutet; ihr linker Fuß ruht auf einem kleinen Krokodil, wahrscheinlich der Verkörperung des Bösen, das sie unterjocht hält.

Ein anderer Tempel aus derselben Zeit zeigt eine ähnliche Anordnung wie der in Ras el-Soda. Es ist das kleine Serapeum am Anfang der Sphinxallee, die den Tempel von Luxor mit dem von Karnak verbindet; es ist, wie die Weihinschrift sagt, von einem lokalen Notablen rekonstruiert und dem Serapis zu Ehren des Imperators Hadrian am Jahrestag von dessen Geburt (24. Januar 126 n. Chr.)[177] gewidmet worden. Auch hier besteht der auf einem Sockel errichtete Tempel aus einem einzigen Raum mit Bank und einer Seitentür, die Zutritt gewährt, wenn das Haupttor geschlossen ist. Seltsamerweise, ist doch der Tempel dem Serapis geweiht, stellen die aufgefundenen Statuen Isis, Osiris-Kanopus und den Apisstier dar; vielleicht war ja der ursprüngliche Tempel ein Isieion. Auf jeden Fall aber waren die Götterbilder sowohl in Luxor als auch in Ras el-Soda für alle sichtbar, und die Liturgien fanden nicht in der Cella statt, sondern draußen im Hof: Man hat einen in der Gebäudeachse plazierten Altar gefunden. Dort müssen sich nach griechischem Brauch die Opferriten abgespielt haben. Allerdings wurden in der Nähe des Altars und im Tempel selbst Opfertische nach ägyptischer Weise gefunden, ferner die Spuren eines Ziegelbassins im Hof; nun wissen wir aber, dass in den ägyptischen Tempeln ein mit Wasser vollzogener Reinigungsritus die unerlässliche Vorbedingung für jede kultische Aktivität war. Es scheint also, dass man traditionelle Bräuche bewahrt hat, selbst als der Kult im Wesentlichen aus „Opfern und Libationen“ bestand, und dass man diesen Kult unter freiem Himmel in Gegenwart der Gläubigen

176 A. Adriani, Annuaire du Musée Gréco-romain, Taf. LV, 1.

177 J.-C. Golvin/S. Abd el-Hamid/G. Wagner/F. Dunand, Le petit Serapeum romain de Louqsor.

vollzog. Eine gute Illustration dieses Liturgietyps liefert uns eine Malerei aus Herculaneum[178].

Das Tempelmodell, von dem wir Beispiele in Ras el-Soda und in Luxor haben, datiert aus der Kaiserzeit, wir können aber annehmen, dass es ein älteres Schema wiederholt. Auf jeden Fall ist es für den Isis-Tempel von Delos verwendet worden, der im 2. Jahrhundert v. Chr. in der Umwallung des großen Serapeums errichtet wurde; benutzt wurde es ebenfalls für dem Isis-Tempel in Pompeji, wahrscheinlich schon im 1. Jahrhundert v. Chr. Doch in genau der Zeit, in der der kleine Tempel von Luxor rekonstruiert wurde, hat man in derselben Region einen anderen, in seiner Architektur und seinem Dekor rein ägyptischen Tempel zu Ehren der Isis (und des Month) erbaut, den Tempel von Deir esch-Schelwit auf dem Westufer des Nils gegenüber von Luxor[179]. Es steht fest, dass man in dieser Zeit sowohl in einem griechischen als auch einem ägyptischen Rahmen zu Isis beten konnte, ohne dass es sich dabei um eine bewusste Entscheidung handeln musste: Anlässlich eines Umzugs konnte einen der Weg eher zu dem einen Heiligtum als zu dem anderen führen. Es ist doch ganz normal, dass man den Tempel zum Gebet aufsucht, der da ist, wo man sich selbst befindet, und dann ist es auch gleichgültig, wie der Gott dieses Tempels heißt. Sehr guten Aufschluss über diese Geisteshaltung liefert der Text auf einer Tempelmauer in Kalabscha im 3. Jahrhundert n. Chr.; darin empfiehlt ein Mann namens Sansnos den Besuchern:

> Verehre das Göttliche, opfere allen Göttern,
> trete an jedes Heiligtum verehrend heran[180].

Die Anlage des Tempels und seiner Nebengebäude

Der rasche Blick, den wir soeben auf einige Tempel geworfen haben, und die Untersuchung ihrer Entwicklung im Lauf der Zeit ermöglichen nun die Überprüfung der spezifischen Elemente, die den Tempel bilden; dabei soll nicht vergessen sein, dass dies nur für die Gebäude aus dem Neuen Reich und aus späteren Epochen möglich ist. In diesen Bauten sind nämlich die Inschriften eingraviert, die die verschiedenen Teile des Tempels bezeichnen und definieren. Was die früheren Epochen angeht, in denen die Gebäude von bescheidener Größe und zudem oft ohne Inschriften sind, ist es ein weit unsichereres Unterfangen, die Struktur der ersten Tempel exakt zu interpretieren, abgesehen von der Aussage, dass sie der Ausübung eines Götterkults dienten. Ein anderer Dokumententyp vermag allerdings wertvolle Informationen über die verschiedenen Teile zu liefern, die das Haus der Götter in der Spätzeit umfasst. Es ist das *Handbuch*

---

178 Le Collezioni del Museo Nazionale di Napoli, Nr. 271. In Herculaneum wurden zwei Malereien, die Szenen des ägyptischen Kults darstellen und aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. datieren, gefunden.

179 Oben. S. 292 f.

180 H. Gauthier, Le temple de Kalabchah I, 1911, 195; dt. nach: R. Merkelbach, Isis Regina – Zeus Sarapis, München/Leipzig 2001, 305.

des Tempels, ein Text, der trotz zahlreicher Abschriften, die von ihm angefertigt wurden, lückenhaft bleibt. Sie datieren aus der Römerzeit und stammen im Wesentlichen aus dem Archiv von Tebtunis[181]. Die Beschreibung erfolgt vom Standort des Gottes aus, der an der Rückwand des Tempels im Naos seinen Platz hat und den König bzw. die Offizianten empfängt, die herzutreten, um im Naos an der und vor der Götterstatue die wichtigsten kultischen Handlungen zu vollziehen. Dies entspricht auch der Art, wie die Ägypter diese Gebäude konstruierten, indem sie nämlich mit dem Herzstück, dem Naos, begannen und von da aus nach außen fortfuhren; so konnte der Tempel den Betrieb aufnehmen, auch wenn er noch nicht ganz fertiggestellt war, was sehr häufig der Fall gewesen sein dürfte. Das besagte *Handbuch* ist äußerst reichhaltig; es zählt die verschiedenen Säle, Krypten, Gänge, Höfe auf, aus denen es besteht, ferner die äußeren Nebengebäude, Lagerhäuser und diversen Anbauten mit betrieblicher oder kultischer Bestimmung; der zweite Teil ist dem Personal des Tempels gewidmet, dem das Funktionieren und der Unterhalt des Gebäudes oblag. Dennoch werden wir unsere Beschreibung in umgekehrter Richtung anlegen: Wir beginnen mit dem Tor zum Temenos des Tempels und folgen damit genau dem Weg, den die Offizianten nahmen und dem heute noch jeder Besucher folgt.

Der heilige Bezirk des Tempels, der Temenos, wie der griechische Begriff lautet, wird von einer Umwallung aus Rohziegeln eingefasst, in der sich das Haupttor in der Achse des Tempels und eventuell eine Reihe von Nebentoren öffnen. Diese Umwallung markiert die Grenze zwischen dem Profanen draußen und dem Sakralen drinnen[182]. Das Haupttor wird ab dem Neuen Reich häufig von einem Pylon flankiert; dieser besteht aus zwei auf rechteckiger Basis errichteten Türmen, vor denen Flaggenmasten, paarweise Obelisken und Kolossalstatuen plaziert sind. Im Allgemeinen gelangt man zu diesem Eingang über eine von Sphingen gesäumte Allee[183], die am anderen Ende zu einer Schiffslände führt, sofern die Ankunft am Tempel per Schiff auf dem Nil oder auf einem Kanal erfolgt. In einigen Fällen fand sich der Pylon bereits innerhalb des Temenos, und das monumentale Tor war ein Propylon, wie die seit Champollion übliche Bezeichnung lautet, so etwa der Propylon des Chons-Tempels in Karnak. Danach gelangte man auf einen Hof, der häufig auf mindestens zwei Seiten von einer Kolonnade umstanden war; in den ägyptischen Texten heißt er Vorhof, *uba*, oder auch „Hof der Feste“. Verschiedene Texte geben an, die Bevölkerung habe diesen Teil während der großen Feste betreten dürfen, wenn eine Statue des Gottes in Prozession in einer tragbaren Barke herausgetragen wurde; vom Neuen Reich an nahm man dabei die Gelegenheit wahr, das Orakel zu befragen. Darauf betritt man die überdachten Teile, einen Saal, der von einer mehr oder weniger großen Zahl von Säulen getragen wird, das als „Erscheinungssaal“ bezeichnete Hypostyl. Es kann, wie etwa in Edfu, doppelt sein. Die Säulen sind von unterschiedlichem Typ; häufig sind es Papyrussäulen mit offenem, manchmal mit geschlossenem Blütenkapitell, Zeltstangensäulen wie

181 J. F. Quack, Das Buch von Tempel und verwandte Texte.
182 Unten, S. 315.
183 A. Cabrol, Les voies processionnelles de Thèbes.

in Achmenu, Hathorsäulen wie im Tempel von Dendara, Kompositsäulen wie in Esna. Danach durchquert man den „Saal der Opfergaben“, der vor dem Naos liegt und dazu dient, die Opfergaben für die verschiedenen Momente des täglichen Kults abzustellen, wie schon sein Name sagt. In manchen Gebäuden schiebt sich ein Zwischensaal zwischen den Saal der Opfergaben und den Naos, der Reposoriumssal mit einem Podest zur Aufnahme der Götterbarke. Der Ausdruck „Naos“ oder „Cella“ ist mehrdeutig, denn er bezeichnet einerseits den geheimsten Raum, der ganz am Ende des Tempels liegt, den „hohen Sitz“, das heißt den Ort, an dem der Gott selbst in der Erscheinung seiner Statue zugegen ist, auch „Horizont des Himmels“ genannt; andererseits bezeichnet er das entweder ortsfest aus Stein oder beweglich aus Holz gefertigte Mobiliarteil, das die Statue innerhalb des Raums barg. Es kann einen einzigen Naos, eine einzige Cella geben, sie können aber auch dreifach vorhanden sein, wenn etwa die amunische Dreiheit präsent ist. Es sind auch andere Varianten realisiert worden, ja nach den Göttern, die man zusammen mit dem König ehren wollte, wie im Tempel Sethos’ I. in Abydos. Ein Charakteristikum der Tempel ist die Abnahme des Lichts, je weiter man im Gebäude vordringt: von der vollen Sonne im Hof bis zum gedämpften Licht des Hypostyls mit seiner durchbrochenen Wand, vom diffuseren Licht in den letzten Sälen, die ein wenig Helligkeit durch kleine, eher Schießscharten ähnelnde Fenster erhalten, bis zur Dunkelheit des Naos, der keine andere Lichtquelle als seine Tür hat; das alles machte eine künstliche Beleuchtung durch Fackeln erforderlich, die täglich erneuert wurden. Auch die Höhe der Räume verringerte sich ganz allmählich, und zwar sowohl durch die Anhebung der Böden als auch durch die Absenkung der Decken. Von einem Saal zum anderen schreitet man über eine leicht geneigte schiefe Ebene. Diese verschiedenen architektonischen Effekte haben bei den Priestern, die diese heiligsten Gebäudeteile betreten durften, geradezu zwangsläufig einen Eindruck von Mysterium, vielleicht sogar von Schrecken hervorgerufen.

Gewisse strukturelle Neuerungen wurden in den ptolemäischen Tempeln eingeführt, deren Bauplan sich auf diese Weise angereichert hat. Wir können feststellen, dass ihre Architektur sich auf ein System der Ineinanderfügung gründet. Der Naos, der als erstes errichtet wurde, stellt mit seinen leicht eingezogenen und von einer Hohlkehle gekrönten Mauern ein eigenständiges Gebilde mitten im Tempel dar. Die Aussonderung des Naos wird noch dadurch akzentuiert, dass er auf drei Seiten von einem „innersten Gang“ umzogen ist, auf den seitliche Säle gehen, die verschiedenen, zur Theologie des Tempels gehörenden Gottheiten vorbehalten sind. So sind in Edfu[184] Kapellen unter anderen Re, Min und Osiris geweiht; in Dendara stellen wir das Vorhandensein eines *Per-nu* und eines *Per-wer* fest[185]. Der Saal hinter dem Naos des Horus in Edfu ist der ehrwürdigste; er enthielt den Götterspeer, das Symbol der Macht des Gottes, und er trägt den Namen von Edfu selbst, *Behedeti*. Eine weitere wichtige Entwicklung in der Anlage des Tempels ist die Einrichtung der *wabet*, eines kleines Hofes, der zu einem halb geschlossenen Raum führt; dorthin brachte man die Statuen, um sie

184 S. Cauville, Essai sur la théologie du temple d’Horus à Edfou; N. Baum, Le temple d’Edfou.
185 R. Preys, Les complexes de la Demeure du Sistre et du Trône de Re.

anlässlich der Neujahrsfeste zu schmücken, bevor man sie auf das Dach des Tempels brachte und zum Ritus der „Vereinigung mit der Sonnenscheibe" schritt. Über zwei seitliche Treppen konnte man dort hinauf- und wieder heruntergelangen.

Die Dächer sind so konstruiert, dass sie den Riten, die dort vollzogen wurden, entsprachen; man sieht dies an der Osiris-Kapelle auf dem Dach von Dendara. Auch andere Nebenräume waren eingerichtet: die Bibliothek in der Nähe des Eingangs zum Tempel von Edfu, ein kleines Gelass, in dem nur einige wenige Papyrusrollen aufbewahrt werden konnten[186], das Laboratorium, in dem Schesmu, der Gott der Parfüm- und Salbenherstellung, regiert, das Goldhaus, eine alte Institution, in der die Priester zur Beseelung der Statuen schritten. Das schönste Exemplar ist das Gebäude in Dendara mit Bildern und Texten, die seine Funktion genau definieren[187]. Seitliche Zugänge zu einigen Sälen des Tempels, insbesondere zum Saal der Opfergaben, erleichterten die Bewegung des Personals, das damit betraut war, die gewünschten Produkte zum Kult herbeizubringen. Manchmal erhöhten die Architekten die Zahl der Krypten im Untergeschoss oder in den Mauern, so in Dendara[188]. Dort bewahrte man wertvolle Statuen und ebensolches Kultmaterial auf, gleichzeitig aber hatten diese Gelasse auch eine liturgische Funktion. Eine der Krypten des Opet-Tempels besaß wahrscheinlich eine Statue des auf dem Totenbett liegenden Osiris, ähnlich der Darstellung in der Szene der Wiedergeburt des Osiris im Nordsaal[189]. Der Tempel war häufig von einer eigenen steinernen Umfassungsmauer umgeben, die einen äußeren Umgang um den Tempel frei ließ.

Verschiedene Kultgebäude oder -einrichtungen vervollständigten den eigentlichen Tempel; sie lagen außerhalb von diesem, aber noch innerhalb des Temenos. Ein heiliger See[190] von variabler Größe wurde für eine Reihe von Reinigungszeremonien benötigt. Sein Wasser stellte die Verbindung mit dem Nun her, ganz so wie das Wasser der Brunnen, die ebenfalls in der Nähe des Tempels angelegt waren. Diese hydrologischen Einrichtungen lieferten das Wasser für die Waschungen der Priester und für die Libationen, die man den Göttern darbrachte. Die Tempel waren immer mit Vorräten oder Magazinen versehen, die die Lagerung von verschiedenen Gegenständen und Materialien ermöglichten.

Während die Krypten mit ihrem beschränkten Raum dazu benutzt werden konnten, besonders wertvolle Objekte aufzubewahren – und zwar vor allem Statuen, die manchmal auf den Wänden dieser Kammern abgebildet sind[191] –, dienten große, eingewölbte Gebäude aus Rohziegeln außerhalb des Tempels, aber in seinem Temenos dazu, landwirtschaftliche Produkte zu lagern, die von den Domänen des Gottes gelie-

186 Vgl. auch die Blöcke, die einst zur Bibliothek des Tempels in Et-Tod gehörten: C. Thiers, Fragments de théologie thébaine. La bibliothèque du temple de Tôd.

187 Ph. Derchain, L'atelier des orfèvres à Dendara et les origines de l'Alchimie.

188 W. Waitkus, Die Texte in den unteren Krypten des Hathortempels von Dendera.

189 C. Traunecker, Dimensions réelles et dimensions imaginaires des dieux d'Égypte: les statues secrètes du temple d'Opet à Karnak.

190 B. Gessler-Löhr, Die heilige Seen ägyptischer Tempel.

191 C. Thiers, Tôd. Les inscriptions du temple ptolémaïque et romain II, Textes et scènes n° 173–329, 201–219.

fert und dann für die Opfergaben eingeteilt bzw. an die Bediensteten des Tempels verteilt wurden. Der Temenos des Ramesseums bietet noch ein beeindruckendes Beispiel dafür. Man konnte dort auch die kostbare Beute sammeln, die man, wie Thutmosis III. und Hatschepsut, von Feldzügen mitgebracht hatte. Bäckereien und Fleischereien fanden sich innerhalb des Temenos; die einen stellten alle in großer Zahl angebotenen Brote und Backwaren her, die anderen dienten der Schlachtung und Zerlegung der für die Fleischopfer[192] ausgewählten Tiere und ihrer Zubereitung je nach dem gewählten Kochrezept[193].

An mehreren Grabungsstätten hat man ebenfalls massive Bauten aus Rohziegeln gefunden, die auf einem Sockel errichtet sind und eine Reihe von kleinen Räumen umfassen; in den Texten werden sie als *schena-wab* identifiziert. Sie treten im 4. Jahrhundert v. Chr. auf und halten sich während der gesamten Ptolemäerzeit. Ihre Funktion ist schwierig zu definieren; sind sie Lagerhäuser für Produkte oder vertreten sie den Tempel als Kultort[194]?

Von der 30. Dynastie an flankierte ein kleines Gebäude den Tempel des Hauptgottes. Es war bekannt unter dem Namen „Mammisi“ oder „Geburtshaus“, und dort wurde der Kindgott geboren, die Frucht einer Theogamie, deren Protagonisten, anders als noch im Neuen Reich, nur mehr Götter waren[195]. Mit der Entwicklung des Kults für Tiere, der die Römer schockierte, beherbergten einige Tempelumfriedungen auch eine Zucht von Tieren der verehrten Art, unter denen man das heilige Tier des Jahres auswählen und nach dem Muster des Falken von Edfu seine Krönung vornehmen konnte; in diesem Tempel war, genau wie in Athribis, eine Falknerei in Betrieb. Die autobiographischen Inschriften der Statue von Djedhor dem Retter bezeugen ihre Existenz[196]. Andernorts konnte man auf eine Menagerie mit Ibissen stoßen, so etwa in Baqlija, der wichtigsten Stadt des Thot in Unterägypten, oder auch Krokodilen begegnen, wie an mehreren Orten des Fajjum, wo Sobek besonders verehrt wurde.

Auch die Menschen verfügten über Orte, die ihnen innerhalb des Temenos vorbehalten waren. In Karnak hat man nämlich in der Nähe des heiligen Sees Ziegelbauten gefunden, die als Priesterhäuser benutzt wurden[197]. Es handelte sich dabei nicht um ständige Wohnsitze, da die Priester ihre Aufgabe im Turnus wahrnahmen[198], sondern um Unterkünfte für die Zeit ihres Dienstes, die für die höherrangigen Priester reserviert waren.

Man sieht, wie aus der schlichten, für Min bestimmten Schilfhütte in archaischer Zeit oder aus den kleinen, *Per-nu* und *Per-wer* genannten Kapellen schließlich ein komplexes und klar strukturiertes Gebäude wird. Die ägyptischen Architekten hatten

192 S. Ikram, Choice Cuts: Meat Production in Ancient Egypt.
193 U. Verhoeven, Grillen, Kochen, Backen im Alltag und im Ritual Altägyptens.
194 C. Traunecker, Les „temples hauts“ de Basse Époque: un aspect du fonctionnement économique des temples.
195 Oben, S. 287.
196 E. Jelinkova-Reymond, Les inscriptions de la statue guérisseuse de Djed-ḥer le Sauveur, 96–110.
197 C. Traunecker, Les résidents des rives du Lac Sacré: le cas d’Ankhefenkhonsou.
198 Unten, S. 360.

jedoch stets die Möglichkeit, den Plan des Baus, von dem die Texte aus Edfu sagen, er habe einen göttlichen Ursprung[199], an die Bedürfnisse anzupassen, die durch die Besonderheiten des Kultes in diesem oder jenem Tempel, der ja nie die bloße Kopie eines ständig wiederholten Archetyps ist, geweckt wurden.

Funktionen des Tempels

Der Tempel, das Haus der Götter

Man sollte sich über die primäre Funktion des ägyptischen Tempels nicht täuschen. Er ist Haus der Götter, denn sie sind viele an der Zahl, und der Hauptgott des Tempels ist nicht der einzige, der im Gebäude zugegen ist; er steht Seite an Seite mit den zu Gast geladenen Gottheiten. Diese Definition unterscheidet sich in ihren theologischen Voraussetzungen sehr deutlich von dem Ausdruck „Haus Gottes". Der ägyptische Tempel ist kein Ort, an dem sich eine Gemeinde von Gläubigen versammelt, die ihren Glauben bekennen, ihre Gebete und ihren Lobpreis an ihren Gott richten und rituell das Gedächtnis eines Opfers wie desjenigen Jesu begehen. Der ägyptische Tempel lässt sich nicht mit einer Synagoge, einer Kirche, einer Moschee oder einem buddhistischen Tempel vergleichen. Von den Ägyptern wird nicht verlangt, dass sie, auch wenn sie ihrer Religion unausdrücklich treu verbunden sind, einen Glauben an ihre Götter ausdrücklich bekennen. Sie kommen nicht, um Opfergaben vor den Statuen dieser Götter darzubringen, wie man es vor einer Buddha-Statue tut, denn nur die priesterlichen Spezialisten können und dürfen dies im Innern des Tempels vollziehen. Im Unterschied auch zu den griechischen Tempeln ist es dem einfachen Privatmann nicht gestattet, ein Opfer im Tempel darzubringen, nicht einmal unter Einhaltung der erforderlichen Riten. Nur zu Orten, die individuelleren Frömmigkeitsformen gewidmet sind, kann ein gewöhnlicher Einzelmensch eventuell seine Opfergaben bringen[200]. Der ägyptische Tempel bleibt dem Profanen verschlossen, zumindest in seinen heiligsten Teilen. Wenn wir die Zeugnisse betrachten, die Privatleute auf den Mauern des Tempels hinterlassen haben, so erkennen wir in ihnen Graffiti aus der Ptolemäer- und Römerzeit, angebracht in jenen Gebäudeteilen, die den Gläubigen zugänglich waren: in Höfen, in Gängen, ja sogar im Herzstück des Tempels, wenn dieser nicht mehr genutzt wurde, wie im Fall des Memnonions von Abydos[201]. Was die früheren Graffiti angeht, so stammen sie im Allgemeinen vom Personal des Tempels, von hohen Persönlichkeiten oder bescheidenen Verwaltern mit untergeordneten Aufgaben[202].

199 Edfou VI, 6, 3–4.

200 Unten, VI. Kapitel. S. 395–401.

201 Unten, VI. Kapitel, S. 410.

202 C. Traunecker, Manifestations de piété personnelle à Karnak; H. Jacquet-Gordon, Temple of Khonsu 3: The Graffiti on the Khonsu Temple Roof at Karnak.

Der Tempel ist nicht der Ort, an dem die Gläubigen die Existenz des Göttlichen feiern und ihren Glauben bekennen, sondern der Ort, an dem das Göttliche sich auf Erden verwurzelt und manifestiert. Er ist somit das Gehäuse des Göttlichen und ebendarum selbst göttlich. Er ist der Ort, an dem der Gott Wohnung nimmt in Gestalt seiner Statue, in welcher sich sein *Ba* inkarniert. Das erklärt, dass die Mauern, die den Tempelbezirk umschließen, die Trennlinie zwischen der profanen Welt und dem Sakralen ziehen[203]. Dem Draußen steht das Drinnen, dem Unreinen das Reine gegenüber. Daher sagen manche späte Autobiographien, man habe einen Tempel reinigen müssen, der durch Soldatenhorden oder schlicht durch den Andrang der örtlichen Bevölkerung beschmutzt worden war[204]. So erklärt Djedhor von Athribis, er habe „zahlreiche Behausungen von Soldaten innerhalb dieser Umwallung gefunden" und er habe „die *wabet* reinigen lassen, nachdem man die Behausungen in ihrem Innern abgerissen hatte, denn dort fanden sich Barackenlager von Sklaven [?]"[205]. So restauriert auch Petosiris, Hoherpriester des Thot in Aschmunein und Besitzer eines Grabes in Tuna el-Gebel, zu Beginn der Ptolemäerzeit die Tempel des Thot und des Re sowie den des Chnum und beschreibt den katastrophalen Zustand des heiligen Sees und des Heket-Tempels in der Umgebung der Stadt: Der heilige Bezirk diente als Dreschplatz, und man wusste nicht, wo seine Grenzen verliefen – eine Situation, für die Petosiris Abhilfe schuf, indem er die Wiederherstellung des Tempels befahl[206]. Dasselbe Thema finden wir wieder an den Gouverneursstatuen von Tanis unter der Regierung von Ptolemaios XII. Auletes[207]. Noch später griff der Gouverneur von Ombos und Elephantine, Aurelios Bessarion, im Jahr 249 n. Chr. zu einem Dekret, um das Umherlaufen von Schweinen im Tempel von Kalabscha zu verbieten[208].

Immerhin freilich konnten die einfachen Privatleute das Tor des Tempels durchschreiten, um sich im Hof, dem Vorplatz des Gottes, aufzuhalten und dem Auszug der Barke beizuwohnen. Wollte man weiter vordringen, so musste man den Erfordernissen der Reinheit genügen, die Sache der Priester waren. In der Tat erreichte man auf diesem Gang aus dem Licht ins Dunkel das Herzstück des Tempels, ägyptisch *chenu*, das Innere, den heiligsten Teil, denn dieser war mit der in der Statue des Gottes konzentrierten höchsten göttlichen Energie aufgeladen. Einer anderen Definition zufolge ist der Naos „der Horizont" oder „der Himmel" des Tempels, und wenn der Pharao oder der Offiziant die Türen des Naos öffnet, öffnet er „die Pforten des Himmels". Himmel und Erde sind im Naos vereint, und der *Ba* des Gottes, der auf die Statue herabsteigt, besiegelt diese Vereinigung.

---

203 J. Assmann, Le temple égyptien et la distinction entre le *dedans* et le *dehors*; J.-M. Kruchten, Profane et sacré dans le temple égyptien..

204 C. Thiers, Civils et militaires dans les temple. Occupation illicite et expulsion.

205 E. Jelinkova-Reymond, Les inscriptions de la statue guérisseuse de Djed-ḥer le Sauveur, 101–105.

206 G. Lefebvre, Le tombeau de Petosiris 2, 53–59, Inschrift 81.

207 C. Zivie-Coche, Statues et autobiographies de dignitaires. Tanis à l'époque ptolémaïque, 256–259, 277–279, 286–287.

208 H. Gauthier, Le temple de Kalabchah 1, 193–194.

Als Götterwohnung wird der Tempel auf Ägyptisch als „die Burg des Gottes", *hut-netjer*, bezeichnet, eine Benennung, die auf das Alte Reich zurückgeht[209] und von den Griechen durch die Vokabel *hieron* wiedergegeben wird; das „Haus" des Gottes, *per*, entspricht einer weiter ausgreifenden Entität, die nicht nur das Gebäude, sondern auch die Ländereien umfasst, die zu ihm gehören[210]. Andere Benennungen dienen der Unterscheidung bestimmter Typen von Kapellen[211]. Die Mehrheit der Tempel ist mit einem Eigennamen ausgestattet, der ein theologisches Programm ahnen lässt: Der Sonnentempel des Niuserre in Abu Gurob hört auf den Namen „Der die Freude Res erweckt". In Karnak nennt sich der Osttempel „Ramses und Amun erhören die Gebete", ein klarer Hinweis auf das Wohlwollen, das der Gott gemeinsam mit dem König denen erweist, die ihre Bitte vor diesem Gebäude vortragen. Der Millionenjahrtempel Ramses' III. in Medinet Habu nennt sich „Ramses ist mit der Ewigkeit vereint". So wie die Ptolemäerzeit sich überhaupt durch ein Überquellen von Bildern und Texten auszeichnet, mehren sich auch die einem Tempel zugelegten Namen, wobei jeder einen Aspekt der lokalen Theologie evoziert. In Esna, wo sich der Chnum-Tempel erhebt, kann er unter Bezug auf die beiden Gestalten urzeitlicher Götter „Burg [Haus] des Vaters" und „Burg [Haus] der Mutter" heißen, aber auch „Burg der zwei Vögelchen", die für Schu und Tefnut stehen, die Erstgeborenen Atums, die da aber auf dem Wege einer lokalen Übertragung zu den Kindern des Demiurgen Chnum werden. Zahllos sind die Bezeichnungen für Edfu: Behedet, südliches Mesen parallel zum nördlichen Mesen, wo Horus ebenfalls herrscht, „Platz der Ermordung" oder „Platz der Durchbohrung des Esels" unter Anspielung auf den Sieg des Horus über Seth. Und viele andere ließen sich noch hinzufügen.

Der Tempel als Mikrokosmos: das Bild Ägyptens und der Welt

Wenn der Naos der Horizont und der Himmel des Tempels ist, in dem die Statue des Gottes weilt, mit der sich sein *Ba* vereinigt, ist der Tempel insgesamt als heiliger Ort im Gegensatz zur profanen Außenwelt seinerseits ein Mikrokosmos, der zugleich ganz Ägypten und den organisierten Kosmos abbildet. Diese Vorstellung ist mit Sicherheit alt, denn schon in den ältesten Monumenten sind die Decken bestirnt wie der Himmel, und die Säulen, die sie tragen, enden in Kapitellen mit Pflanzenmotiven. Die Personifikationen der Jahreszeiten sind im Sonnentempel von Abu Gurob dargestellt: die „Chapelle Blanche" die Weiße Kapelle, zeigt in Form einer Liste die erste mehr oder weniger kanonische Version der Doppelprozession der Provinzen von Ober- und Unterägypten. Doch es wird noch bis zum Neuen Reich dauern, bis dieses Thema in den Texten theoretisch gefasst wird und sich in der Architektur sehr viel systematischer widerspiegelt.

209 P. Spencer, The Egyptian Temple, 42–54.
210 Unten, S. 323–327.
211 P. Spencer, The Egyptian Temple, 4–62 und 99–178.

Als erstes stellen wir die enge Beziehung zwischen dem Tempel und dem Entstehungsort der Erde beim „Ersten Mal“ fest. In einer Inschrift auf der Basis eines der zwischen dem vierten und dem fünften Pylon des Amun-Tempels in Karnak aufgestellten Obelisken bezeichnet Hatschepsut den Tempel als den „Horizont auf Erden [...], die prächtige Treppe des Ersten Males“[212]. Parallel dazu nennt sich der kleine Tempel von Medinet Habu schon in der 18. Dynastie „Seine (des Amun) richtige (Var. heilige) Stätte der Urzeit“[213]. Dieser urzeitliche Ort gewinnt eine noch größere Bedeutsamkeit in der späten thebanischen Theologie, da er als der Urhügel von Djemet gilt, in dem Kematef, die Urschlange und einstige Gestalt Amuns, die acht Mitglieder der Achtheit als tote Götter und schließlich, der lokalen Tradition zufolge, auch Osiris begraben lagen. Gleichzeitig wird der Amun-Tempel in den Weihinschriften des zweiten Pylons als das Abbild des aufgetauchten, festen Bodens am Anfang beschrieben, auf dem Amun Fuß fasste, also des Hügels des Ersten Mals[214]. Diese Gleichsetzung zwischen dem Tempel und dem Urort ist keine Besonderheit von Karnak, sondern findet sich in allen späten Tempeln, deren jeder nach dem Bild dieses ersten Hervortauchens gestaltet sein soll[215].

Von daher lässt sich die gesamte Anlage des Tempels und seines Temenos als eine Projektion der irdischen Welt lesen. Die Umwallung dient dazu, diese Insel des Heiligen von der restlichen profanen Welt zu trennen und vor ihr zu schützen. Man hat diese Umwallungen, zumal die der Spätzeit mit ihrem gezackten und vorspringenden Mauerwerk, sogar als eine Darstellung des Nun verstehen wollen, aus dem der Tempel auftaucht[216]. Gegenüber dieser Interpretation ist freilich Vorsicht angebracht, da sie von den ägyptischen Texten nicht gestützt wird. Die Türme des Pylons, der den Hauptzugang zum Temenos einrahmt, bilden die beiden Gebirge Bachu und Manu, den Osten und den Westen, ab und spielen damit deutlich auf den Weg der Sonne an[217]. In der Regel sind sie geschmückt mit monumentalen Szenen von Massakern an den Feinden, die der Pharao niederwirft, und so verstärken sie den Schutz der Umwallung gegen die Gefahren der Außenwelt in dieser besonders verletzlichen Übergangszone. Der Kontakt mit dem Nun besteht innerhalb des Temenos, da jener sowohl im Wasser der heiligen Seen als auch im Wasser der Brunnen an die Oberfläche dringt.

In der Architektur des Gebäudes versinnbildet der Boden die Erde, aus der sich die Vegetation erhebt. Diese ist auf den Schäften der Säulen, die zudem häufig ein Pflanzenkapitell aufweisen, und auf dem Sockel der Tempelwände dargestellt, die mit Papyruspflanzen verziert sein können. Die Decke entspricht dem Himmel und ist in zahlreichen Monumenten von Sternen und in einigen Fällen von astronomischen Figuren bedeckt, wie etwa den Dekanen auf den Architraven des Tempels von Esna[218]. In

212 Urk. IV, 364.

213 E. Otto, Topographie des thebanischen Gaues, 72.

214 Urk. VIII, Nr. 142 und 143, S. 114–116.

215 A. de Buck, De Egyptische voorstellingen betreffende den oerheuvel; oben, IV. Kapitel, S. 232–234.

216 P. Barguet, Le temple d’Amon-Re à Karnak, 30–32.

217 Ph. Derchain, Réflexions sur la décoration des pylônes.

218 S. Sauneron, Esna IV.

Dendara bedeckt ein Tierkreisrelief von exzeptioneller Qualität die Decke einer der Osiris-Kapellen auf dem Tempeldach[219]. Genau unter den Deckenplatten, ganz oben an der Wand, sieht man auch Personifikationen der Zeit, der Monate und der Tage des Jahres[220]. Die Sockel zeigen neben floralen Motiven einen weiteren Darstellungstyp. Der Pharao führt dem Gott in Prozession die Personifikationen der Gaue Ägyptens zu, Unterägypten und Oberägypten in symmetrischer Anordnung, jeweils mit grundsätzlich 22 Figuren, Nilen und ländlichen Fluren, entsprechend der Entwicklung der sakralen Geographie in der Ptolemäer- und Römerzeit. Hinzu kommen weitere Prozessionen von ökonomischen Genien und Überschwemmungsgestalten. Alle diese Personen bringen unter der Schirmherrschaft des Königs die gesamte Produktion des Landes, der Oasen, der Steinbrüche vor den Gott, der so über sämtliche Güter Ägyptens verfügt[221]. Die übrigen Wände, die Oberfläche der Säulen und der Türpfosten sind mit verschiedenartigen Szenen und Inschriften bedeckt. Die rituellen Opferszenen sind am zahlreichsten; sie zeigen stets den König, manchmal in Begleitung der Königin, wie er ein Opfer darbringt oder einen rituellen Akt vor einem oder mehreren Göttern vollzieht. Nicht nur jener Gott, dem der Tempel geweiht ist, wird in diesen Szenen abgebildet, vielmehr auch seine Paredren und die Gottheiten, die zur lokalen Theologie gehören; als Beispiel diene uns, dass die amunianische Triade von Karnak im Zentrum der ptolemäischen Fassade des Tempels von Esna steht, deren Szenen mehrheitlich Chnum und Neith gewidmet sind[222]. Auch da finden wir die Vorstellung vom Tempel als einem Mikrokosmos, weil die Götter ja viele und vielfältig sind und in ebendieser Hinsicht eine Rolle im Betrieb des Tempels zu spielen haben. Neben den rituellen Szenen sind auf den Tempelwänden Weihinschriften, narrative mythologische Elemente, Hymnen, Festkalender, „historische" Berichte zu finden; sie alle machen diese Monumente zu einem Summarium, das durch seinen performativen Wert das Funktionieren der Tempel unterstützt, das freilich in erster Linie von den Menschen gesichert wird, die den Kult vollziehen. Der Tempel erfüllt so die doppelte Funktion einer Enklave des auf Erden verwurzelten Göttlichen und des metaphorischen Bildes von der Welt als Kosmos.

Die Grammatik des Tempels

Die ersten Feststellungen zum Dekor des Tempels als Haus der Götter und metaphorisches Bild der Welt haben uns seinen Reichtum und seine Mannigfaltigkeit vor Augen geführt. Das Repertoire der Szenen und die Auswahl der Texte sind nicht einfach zur schlichten Dekoration bestimmt; schließlich konnten ja auch die Tempel ohne Dekor und ohne Beschriftung einen geordneten Betrieb unterhalten[223]. Es handelt sich aber

219 S. Cauville, Le zodiaque d'Osiris.
220 D. Mendel, Die Monatsgöttinnen in Tempeln und im privaten Kult.
221 Aufzählung in: W. Helck, Die altägyptischen Gaue.
222 Ph. Derchain/D. von Recklinghausen, La création – Die Schöpfung.
223 C. Traunecker, De l'hiérophanie au temple.

auch nicht, wie man lange geglaubt hat, um eine Gedächtnisstütze für die Priester im Fall ganzer Reihen von Szenen, die zu einem bestimmten, etwa dem tagtäglichen zu vollziehenden Ritual gehörten[224], das übrigens gar nicht in allen Tempeln abgebildet worden ist. Und genauso wenig ist es die Darstellung sämtlicher ritueller Handlungen, die im Innern des Tempels wirklich ausgeführt worden wären; man hat doch sicher nicht vier Kälber ins Innere jener Säle geschleppt, in denen solche Szenen abgebildet sind. Der Dekor der Tempel muss also in Verbindung mit der Struktur des Tempels gesehen werden – als eine echte „Parietaltheologie“[225], geleitet von einer Symbolik, die komplexen Regeln folgt. Sie können wir mittels der Untersuchungen der Szenen und ihrer Anordnung zumindest teilweise dechiffrieren. Wir können uns nämlich nicht vorstellen, dass die Szenen nach dem Zufallsprinzip ausgewählt und verteilt wurden, und somit ist es fundamental, ihre Anordnung zu verstehen. Der erweiterte Gebrauch des Vokabulars der Linguistik außerhalb seines eigentlichen Gebiets hat dazu geführt, es auch im Bereich der Ägyptologie zu verwenden. Daher die Rede von der „Grammatik des Tempels“; diese Ausdrucksweise ist insofern angemessen, als gerade bei den Ägyptern eine fundamentale Beziehung zwischen Bild und Text besteht, darüber hinaus aber auch ein Verhältnis zwischen diesen Texten und diesen Bildern einerseits und ihrem Signifikat, der imaginären Welt der Götter, andererseits.

Die Lexik der Riten

Unter den verschiedenen Arten von Wandbildern sind die Darstellungen von Riten, Opfern oder rituellen Akten die bei weitem häufigsten. Sie sind auf eine Weise abgebildet, die systematisiert worden ist und die man vom einen Tempel zum anderen wiederfindet[226]. Der Pharao, gelegentlich in Begleitung der Königin, vollzieht das Opfer bzw. jeden sonstigen Akt vor dem Gott oder den Göttern. Ausnahmslos ist der Pharao beim Betreten des Tempels dargestellt, während der Gott in Gegenrichtung eine Art Empfangshaltung einnimmt. Im Allgemeinen begleitet der Titel des Opfers den dargebotenen Gegenstand oder die Geste. Diese Titel sind gewöhnlich recht kurz gehalten: „den Wein darbieten“, „Maat darbringen“, in den ptolemäischen und römischen Tempeln jedoch setzt man eine – manchmal breit entfaltete – Formel hinzu, die die betreffende Geste verdeutlicht und rechtfertigt. Die verschiedenen Protagonisten werden unterschieden anhand ihres Namens, dem eine Reihe von Epitheta folgt, die ihre Eigenschaften genauer fassen und mit der gerade vollzogenen Handlung in Beziehung stehen. In den späten Tempeln sind die königlichen und göttlichen Epitheta oft austauschbar[227]. Bei mehreren Szenen schließlich dienen zwei seitliche Kolumnen als Begrenzung, die eine dem Pharao, die andere dem Gott gewidmet, mit zusätzlichen Epitheta für beide, während die horizontalen Begrenzungen der Erde und dem Himmel entsprechen.

224 Unten, S. 327–331.
225 C. Traunecker, De l'hiérophanie au temple, 316–317.
226 Vgl. S. Sauneron, Esna II, XIV–XVIII; E. Winter, Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs der griechisch-römischen Zeit.
227 Ph. Derchain, La différence abolie: Dieu et Pharaon dans les scènes rituelles ptolémaïques.

Manche Szenen bilden leicht erkennbare Ensembles, so etwa jene, die die verschiedenen Momente des täglichen Kults darstellen – von der Öffnung des Naostors bis zur Inzension vor dem erneuten Schließen dieses Tors[228] –, oder die Riten der Tempelgründung, die der Pharao mit Hilfe von Thot und Seschat vollzieht[229]. Ein Tempel von göttlichem Charakter muss nämlich nach ganz präzisen Regeln gebaut sein, die von den Göttern selbst erlassen worden sind. Man legt die Ausrichtung des Tempels fest, man macht den Bauplan sinnenfällig, indem man das Seil spannt und die Fundierungsgräben aushebt und mit reinem Sand füllt. Das Gebäude im eigentlichen Sinn wird lediglich durch eine Opfergabe von Lehmziegeln angedeutet, was eher den für die Fundamente verwendeten Materialien entspricht als den beim Oberbau eingesetzten, wenn es sich nicht überhaupt um eine Reminiszenz an die älteren Gebäude handelt. Sodann geht es direkt zur Weihe des Tempels; sie wird definiert durch den Titel „Das Haus seinem Herrn übergeben", eine Zeremonie, in deren Verlauf der König Weihrauch spendet. Man könnte denken, die wenigen Szenen, die die Aufstellung von Obelisken wiedergeben[230], hingen mit dem Bau des Tempels zusammen; das trifft zweifellos bei einer Szene aus der Chapelle Rouge zu, auch wenn diese ebenfalls eine solare Konnotation aufweist[231]. Bei den übrigen aber geht es in Wirklichkeit darum, einen Ritus des Gehorsams gegenüber der Sonne und keineswegs eine Episode aus dem Tempelbau zu evozieren. Zu den rituellen Gründungsszenen kommen Widmungstexte hinzu, die bisweilen genaue Angaben über die Dimensionen des Tempels, das Datum seiner Errichtung und die Gottheit, der er geweiht ist, liefern[232]. Ähnlich ist auch jeder Saal des Tempels mit einem Sockelgesims und einem Friesgesims dekoriert, die den Namen des Saales und seine Funktion angeben[233].

Die Menge der Opfergaben und der rituellen Akte, die in den Wandszenen dargestellt sind, variiert enorm; wir haben Aufstellungen davon, aber eine erschöpfende Studie dazu fehlt noch[234]. Die wichtigste Gruppe ist die der Speiseopfergaben, die zahlreiche Produkte umfasst: verschiedene Kategorien von Broten und Kuchen, Fleisch und Geflügel, Vegetarisches, Getränke, Wasser, Milch, Bier; eine Reihe dieser Produkte kann auf der Opfertafel oder im „großen Opfer" angeordnet werden. Die genannten Gattungsbegriffe decken ganz unterschiedliche Produkte ab, die als individualisierte Opfergaben zum Einsatz kommen. Unter den Nahrungsmitteln ist das Fleisch ein spezieller Fall. Während in der griechischen Kultur das Schlachtopfer, das sehr strengen Regeln folgt, die Opfergabe schlechthin darstellt und Anlass zu einem öffentlichen Festmahl als Zeichen der Tischgenossenschaft zwischen Menschen und Göttern

228 Unten, S. 329.

229 P. Barguet, Le rituel archaïque de fondation des temples de Medinet-Habou et de Louxor; P. Montet, Le rituel de fondation des temples égyptiens.

230 C. Zivie-Coche, Les rites d'érection de l'obélisque et du pilier ioun.

231 P. Lacau/H. Chevrier, Une chapelle d'Hatchepsout à Karnak 1, 231–234.

232 S. Cauville, Les inscriptions dédicatoires du temple d'Hathor à Dendera.

233 A. Gutbub, Les inscriptions dédicatoires du trésor dans le temple d'Edfou.

234 LGG I, XV–XVII; J. Hallof, Verzeichnis der hieroglyphischen Schreibungen der Szenentitel in den griechisch-römischen Tempeln Ägyptens; H. Beinlich, Handbuch der Szenentitel in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit Ägyptens.

wird[235], ist es in Ägypten nicht so. Die auf verschiedene Weisen zubereitete Opfergabe aus Fleischstücken oder das Ganzopfer von Großvieh, Ochsen oder Stieren, wird nicht etwa auf eine andere Ebene erhoben als andere Produkte. Das Fleisch dient dazu, die Götter zu nähren und sie durch den Rauch, der von ihm aufsteigt, zufriedenzustellen. Es kommt aber noch eine ganz besondere Symbolik hinzu. Die wegen ihrer Nahrhaftigkeit und Schmackhaftigkeit ausgewählten Tiere werden symbolisch zu den Repräsentationen der Feinde der Götter und der Menschen, die es also zu töten gilt[236]. In dieser Hinsicht stimmen sie mit anderen Typen von Tieren überein, die ihrem Wesen nach als Repräsentanten des Bösen und als schädlich gelten: die mit Apophis assoziierte Schlange, der Esel als Bild Seths, das Nilpferd und die Schildkröte, der Oryxbock als Feind des Mondes, die sämtlich in apotropäischen Riten vernichtet werden[237]. Allerdings mit einem Unterschied: Von allen außer dem Oryx, der einen alten Jagdritus evoziert[238], sagen die Texte, es handle sich nicht um lebende Tiere, die getötet würden, sondern um Tiere, die aus Teig oder aus Wachs geformt seien und die man mit einer Lanze durchbohre, so wie man bei manchen magischen Handlungen zur Zerstörung bestimmte Wachsbilder benutzte. Was das echte den Göttern dargebrachte Fleisch betrifft, so wurde es zunächst auf den Altären des Hauptgottes und seiner Paredren niedergelegt und anschließend nach einem kodifizierten Verteilungssystem unter den Offizianten aufgeteilt[239], es scheint jedoch keine Aufteilung zwischen den Göttern und den Menschen und keine gemeinsame Mahlzeit gegeben zu haben. Wenn die Texte erklären, dass die Tiere aufgrund gewisser spezieller Kennzeichen ausgewählt wurden und dass das Fleisch rein zu sein hatte, so heißt das nicht, dass die Schlachtung selbst ritualisiert gewesen wäre, auch wenn dies wahrscheinlich sein dürfte. Die Rolle des Fleischopfers ist also ambivalent, es ernährt und befriedigt die Götter, weil es gleichzeitig die Vernichtung der Feinde sicherstellt. An sich allein kann dieser Ritus dem komplexen Funktionieren des Kosmos nicht genügen; dieses erfordert noch ganz andere Aktionen.

Neben den Speiseopfern findet man Opfergaben aus Produkten der Parfümerie, Öl, Weihrauch, Blumengebinde. Eine ganze Reihe von Objekten zeigt symbolischen Charakter: das *unscheb*-Objekt, das lange als Klepsydra (Wasseruhr) angesehen wurde, die *udjat*-Augen, die Sistren, die *menat*, die Töpferscheibe. Maat, auf einem Korb hockend dargestellt, ist die symbolische Opfergabe schlechthin; denn sie repräsentiert die Norm, die Leben ermöglicht, sie subsumiert unter sich allein alle anderen Opfergaben. In anderen Riten wiederum ist kein Artefakt im Spiel: In ihnen geht es um die Anbetung, das Stützen des Himmels, das, nach dem Muster Schus, die Dauerhaftigkeit der Welt garantiert. Die Riten der Vernichtung schädlicher Tiere schließlich, auf die wir

235 M. Detienne/J.-P. Vernant/J.-L. Durand/S. Georgoudi/F. Hartog/J. Svenbro, La cuisine du sacrifice en pays grec; S. Georgoudi/R. Koch-Piettre/F. Schmidt (Hrsg.), La cuisine et l'autel.

236 J. Leclant, La mascarade des bœufs gras et le triomphe de l'Égypte, in: MDAIK 14, 1956, 128–145; B. Letellier, La „Mascarade des boeufs gras" de Thoutmosis IV.

237 F. Labrique, „Transpercer l'âne" à Edfou.

238 Ph. Derchain, Le sacrifice de l'oryx.

239 Unten, S. 362.

anspielten, haben einen klar erkennbaren apotropäischen Charakter. Zu diesen verschiedenen Tieren treten bisweilen auch Menschen, gefesselte Gefangene, die in einen Kochkessel geworfen werden. Hier stellt sich die Frage, inwieweit damit an Menschenopfer als archaische Praxis erinnert wird. Es handelte sich bei diesen Bildern nur um Scheinbilder von Menschen, so wie man in der außerhalb des offiziellen Raums der Tempel praktizierten Magie Menschenfiguren benützte[240]. Die Frage nach der Realität des Menschenopfers wird noch immer diskutiert, und die Dokumentenlage erlaubt keine eindeutige Antwort[241].

Um diese zahlreichen Riten mit ihren Varianten zu verstehen, müssen wir sie nacheinander studieren, indem wir alle Beispiele aus allen Epochen untersuchen. Die ausführlichsten sind natürlich die Szenen aus den ptolemäischen und römischen Tempeln; sie liefern die meisten Informationen. Doch für eine gewisse Anzahl dieser Riten können wir bis zum Neuen Reich zurückgehen, ja noch darüber hinaus, und in manchen Fällen können wir sogar ihr Auftreten datieren. Die geographischen Andeutungen, die sie enthalten, können helfen, auch ihren Ursprung zu situieren. So ist die Tötung des Oryx eng mit der Stadt Hebenu verbunden, und die Tradition der *udjat*-Augen ist mit Letopolis verknüpft, wo sie Haroeris dargebracht wurden. Ein anderes Problem ist, ob der Ritus ein spezifischer ist oder aber unspezifischen Charakter hat. Viele und gerade die gängigsten Riten – Speiseopfer von Brot und Wein, Anbetung des Gottes, Opfergabe der Maat – werden vor allen Gottheiten vollzogen. Andere haben eine spezifische Verbindung mit einem Gott, sei es dass das dargebotene Objekt eine direkte Beziehung zu dem fraglichen Gott hat, sei es dass eine dichte Symbolik die Opfergabe und den Gott zusammenbringt. Das Schreibzeug wird Thot und die Töpferscheibe Chnum dargebracht. Das dreifache Amulett *anch – djed – was*, „Leben – Dauer – Kraft“, wird Osiris dargeboten, während die Papyri und die Gänse von Horus von Mesen entgegengenommen werden, dem Herrn der „Vorderseite des Ostens“, eines östlichen Gaus im Delta, der sich durch seine Sümpfe samt deren charakteristischer Flora und Fauna auszeichnet. Es kommt auch vor, dass der spezifische Aspekt aufgrund der Beziehungen, die zwischen Gottheiten entstehen konnten, ein wenig zurückgedrängt wird. So empfängt Neith den Bogen und die Pfeile, aber genauso kann eine lokale Gestalt von Amun im Delta in deren Genuss kommen.

Die Analyse eines einzelnen Ritus erlaubt zuallererst, seine Grundzüge auszumachen, die wir in allen Tempeln finden, aber auch die Varianten, die ihn individuell auszeichnen, je nach dem Monument, in dessen Wände er eingraviert ist, und je nach dem Gott, für den er vollzogen wird. So können wir in einigen Fällen Praktiken der Intertextualität feststellen, die ein Licht auf den Austausch zwischen Lebenshaus und Hierogrammaten werfen. Aber mehr noch: Wir sind in der Lage, den funktionalen Charakter des Textes und seinen praktisch immer vorhandenen mythologischen Referenten in den Blick zu nehmen, was seine symbolische Funktion sichtbar werden lässt.

240 Unten, VI. Kapitel, S. 445.

241 J. Yoyotte, Héra d’Héliopolis et le sacrifice humain; M. Baud/M. Étienne, Le vanneau et le couteau. Vgl. auch oben I. Kapitel, S. 36 und 61, für die früheste Zeit.

So nimmt die Tötung des wilden Stiers, ursprünglich ein Jagdritual, einen apotropäischen, gegen ein wildes, das Böse symbolisierendes Tier gerichteten Charakter an; das Opfer des Oryx, auch dieses ursprünglich mit der Jagd verbunden, erscheint eher als Unterweisung in einer Technik des Verzehrs, über die sich der zusätzlich zum Ritus hinzugekommene lunare Charakter gelegt hat. Der Ritus ist nicht die Reaktualisierung eines Mythos, wie es Dramatisierungen im Spiel, in der Art des Kampfes zwischen Horus und Seth in Edfu, sein können. Er evoziert symbolisch einen Mythos oder deren mehrere, die – vielleicht erst zeitlich nach seinen ältesten Bezeugungen – mit ihm verknüpft worden sind[242]. Wir müssen ihn also auf mehreren Ebenen lesen: einer funktionellen und einer mythologischen. Schließlich müssen auch sein Standort bzw. seine Standorte, wenn er denn mehrmals im selben Gebäude dargestellt ist, in Betracht gezogen werden, da der Ritus nicht einfach für sich steht, sondern seinen Sinn in dem Netz von Zeichen gewinnt, das sich gemäß einer umfassenden und komplexen Organisation des Raums auf der Gesamtheit der Wände des Tempels entwickelt.

Die Syntax des Tempels

Die Analyse der Riten im Einzelnen oder anderer Texte wie Hymnen und mythologische Erzählungen ist der erste Schritt zum Verständnis des skripturalen Inhalts der ägyptischen Tempel, sowohl was Rituale und Liturgien als auch was die Theologie angeht. Sie reicht jedoch nicht aus, denn der Dekor der Tempelwände besteht nicht aus einer schlichten Aneinanderreihung von Szenen, die die Gelehrten aus dem ihnen zur Verfügung stehenden Repertoire nach dem Zufallsprinzip ausgewählt hätten. Es gibt einen Lektüresinn dieser Szenen oder besser gesagt mehrere Lektüresinne, wir stehen nämlich nicht vor einer linearen Perspektive, sondern in einem mehrdimensionalen Raum, in dem sich nicht nur Korrespondenzen zwischen den Wänden eines und desselben Saals ergeben, sondern auch zwischen dem Drinnen und dem Draußen, so als hätten wir es mit transparenten Wänden zu tun. Diesen Begriff der „Grammatik des Tempels“ hat als erster Maxence de Rochemonteix in einem wegweisenden Aufsatz aus dem Jahr 1894 beleuchtet[243]. Es ist ein komplexer Aspekt, der lange Zeit ein wenig stiefmütterlich behandelt worden ist, bevor er erneut zum Gegenstand des Studiums und der Analyse wurde[244].

Einige Grundprinzipien seien kurz in Erinnerung gerufen. Erstens „strebt die Dekoration zum Allerheiligsten hin und geht nicht von diesem aus“, um es mit den Worten von Philippe Derchain zu sagen[245]. Während die Tempel ausgehend vom Naos gebaut sind, wird ihr Dekor als Übergang vom weniger Heiligen zum Heiligeren und

242 S. Schott, Ritual und Mythe im altägyptischen Kult, 285–293; E. Otto, Das Verhältnis von Rite und Mythus im Ägyptischen.

243 Le temple égyptien.

244 D. Kurth (Hrsg.), Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration; B. Haring/A. Klug (Hrsg.), Funktion und Gebrauch altägyptischer Tempelräume.

245 Un manuel de géographie liturgique à Edfou, 36.

zu seinem Zentrum, dem Naos, konzipiert, in dem die Kultstatue steht, wobei ihr eventuell ein Barkenaltar zur Aufnahme einer tragbaren Statue vorgelagert ist. Daher wird der König, der sich anschickt, einen rituellen Akt zu vollziehen, beim Betreten des Tempels dargestellt, wo er von dem dort residierenden Gott empfangen wird, und so führt er auch die Prozessionen aus den unteren Räumen zum Herzstück des Gebäudes hin. Es gibt indes Ausnahmen; sie haben einen kultischen Grund, da sie den Auszug eines Gottes aus dem Tempel anzeigen.

Das Gebäude ist an einer Längsachse ausgerichtet, die die verschiedenen Säle in zwei gleich große und symmetrische Teile teilt. Die an dem innersten Gang der ptolemäischen Tempel liegenden Säle besitzen ihre eigene Symmetrieachse. Die Szenen nehmen häufig von Wand zu Wand, von Register zu Register aufeinander Bezug, dabei hat der Süden den Vorrang. Die Symmetrie kann durch die Wiederholung desselben Opfers erzielt werden, das den spezifischen Gestalten des Gottes dargebracht wird, wie es häufig bei Maat in der Tiefe des Sanktuars geschieht; sie kann sich aber auch ergeben durch Opfergaben, die einander in ihrer Funktion und Bedeutung ergänzen: Sistren und *menat*, Spiegel und *udjat*-Augen oder Sistrum, Hochhebung des Himmels und *heh*-Symbol, Kronen von Ober- und Unterägypten und die beiden Landesteile symbolisierende Pflanzen. Was die Gottheiten angeht, die diese Opfergaben entgegennehmen, begegnen wir beispielsweise Amun, in einem Fall von seiner Paredra Mut, im anderen vom jugendlichen Gott Chons begleitet; dies zeigt ganz klar, dass wir die beiden Szenen zusammen lesen müssen, um die thebanische Dreiheit zu finden. In anderen Beispielen finden wir einzelne Gestalten von Month-Re einander gegenüber plaziert. So sind im Naos des Tempels von Deir esch-Schelwit die vier Manifestationen des Month in seinen vier Tempeln in der Region von Theben so verteilt, dass sie auf dem unteren Register die vier Ecken des Raums besetzen und so einen Schutzwall für den Tempel bilden.

Noch andere räumliche Nachbarschaften lassen sich beleuchten. Da gibt es solche, die eine Reihe von Szenen horizontal verbinden: So ermöglicht eine geographische Ordnung die Abfolge von rituellen Szenen, die die jeweiligen Opfer für die Gottheiten der Provinzen darstellen, wie wir im Hof des Tempels von Edfu beobachten können[246]. Diese Verknüpfung auf ein und demselben Register kann aber auch aus einer Nähe der mythologischen Elemente entstehen, die gemäß den „unbewussten Regeln des analogen Denkens“[247] mit verschiedenen Riten assoziiert werden. Regeln übrigens, die nicht nur im Unbewussten funktionieren, sondern subtil, durch Austausch einer Szene gegen die andere, ermöglichen, dass nach und nach Gottheiten aus der nächsten Umgebung des Gottes des Tempels und weiter entfernte Götter, die eine Rolle spielen sollen, auftreten, um beispielsweise den Augenblick der Schöpfung oder das Totenreich zu evozieren, wie Amun und seine Paredren nebst Osiris an der ptolemäischen Fassade von Esna; oder auch dass Momente eines Rituals hervortreten, die miteinander verknüpft sind[248].

246 Ph. Derchain, Un manuel de géographie liturgique à Edfou.
247 Ders., Le sacrifice de l'oryx, 38.
248 F. Labrique, Stylistique et théologie à Edfou.

Auch vertikale Korrespondenzen sind untersucht und aufgewiesen worden[249]. Die Position der Götter ist nicht auf jedem Register dieselbe: Wenn sie auf dem unteren Register stehen, finden wir sie weiter oben sitzend, allerdings gibt es Ausnahmen von dieser Regel. Ferner beobachten wir Korrespondenzen zwischen mehreren Szenen, die im Zentrum einer Wand eine Kolumne bilden. Die Bande, die sich entwickeln, sind gelegentlich komplexer, wenn sie chiastische Anordnungen aufweisen. Die ptolemäische Fassade des Tempels von Esna ist in ihrer Gesamtheit untersucht worden, und dabei hat sich die ganze Komplexität ihrer Struktur gezeigt[250]; übrigens ist zu den rituellen Szenen noch der Doppelhymnus an Chnum vom Unterbau hinzuzufügen, der einige in diesen Szenen anklingende Themen entwickelt. Andere, vergleichbare Studien, die sich mit der Beziehung zwischen Dekor und Theologie befassen und nicht nur die Theologie des Tempels untersuchen, sind für weitere ptolemäische Tempel unternommen worden: etwa für Edfu[251] oder Dendara[252]. Diese Arbeit wird nun auch für die Tempel des Neuen Reichs geleistet, die denselben Organisationsregeln folgen: Luxor[253], manche Partien des Tempels von Karnak[254], verschiedene Tempel der Region um Theben[255].

Der Dekor eines Tempels, der freilich, wie schon angedeutet, für sein Funktionieren nicht unverzichtbar ist, liefert reichhaltige Information über die kultischen Praktiken wie auch über die Theologie der Götter, die dort residieren. Die Darstellungen des alltäglichen Kults machen es möglich, uns vorzustellen, wie die tägliche Übung in den Tempeln aussah, während die Bilder und Beschreibungen der großen Feste uns die Tage der Freude in Theben, Edfu oder Esna vor Augen führen. Die Beischriften zu den ptolemäischen Szenen verweisen auf die mythologischen Referenten zahlreicher ritueller Akte, die ohne sie in Vergessenheit geraten wären. Vor allem aber offenbart die umfassende Lektüre des gesamten Dekors eines Saales, wenn man sie denn leisten kann, wie die Ägypter Bilder und Texte anordneten, um sie zu einer Opfergabe für ihre Götter zu machen, wobei sie die imaginäre Welt ihrer Gottheiten unaufhörlich in einer Parietaltheologie aktualisierten.

Der Tempel als wirtschaftliche Größe

Ein letzter Aspekt der Welt der Tempel darf nicht vernachlässigt werden: die wirtschaftliche Rolle, die sie, manchmal im Widerspruch zur Pharaonenmacht, im Lande

249 E. Winter, Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs der griechisch-römischen Zeit.
250 Ph. Derchain/D. von Recklinghausen, La création – Die Schöpfung.
251 N. Baum, Le temple d'Edfou.
252 C. Leitz, Die Außenwand des Sanktuars in Dendara; R. Preys, Les complexes de la Demeure du Sistre et du Trône de Re.
253 W. Waitkus, Untersuchungen zu Kult und Funktion des Luxortempels.
254 Vgl. unten, S. 327, Anm. 272.
255 P. F. Dorman/B. M. Bryan (Hrsg.), Sacred space and sacred function in ancient Thebes.

spielten; offensichtlich konnten sie ja gerade dank ihrer ökonomischen Macht durch die Zeiten hin prosperieren.

Der Pharao ist der Eigentümer von Grund und Boden in Ägypten. Aber während es am Anfang die Herrscher sind, die die Tempel mit Grundbesitz ausgestattet haben, werden diese sehr rasch zu faktischen Eigentümern; damit konnten sie diese Flächen per Lehen an Bauern verpachten, die dem Tempel dann Abgaben schuldeten, welche im Wesentlichen in Form von Cerealien, aber auch anderer landwirtschaftlicher Produkte geleistet wurden. Die Institution des Tempels hatte die Möglichkeit, in einer relativen Autonomie gegenüber dem Herrscher Transaktionen vorzunehmen und ihr Vermögen zu mehren. Dies hat schließlich zur Bildung immenser, von den großen Tempeln abhängiger Landgüter geführt. Dass es kein gemeinsames Maß zwischen diesen Ländereien und den Parzellen gab, über die ein kleiner lokaler Tempel verfügen konnte und die nur magere Einkünfte abwarfen, liegt auf der Hand. Es sind im Wesentlichen die Verwaltungsdokumente auf Papyrus, die uns die Kenntnis vom Umfang des Besitzes der großen Tempel vermitteln; speziell gilt dies für den Tempel von Karnak in der Zeit des Neuen Reichs. Der Papyrus Harris[256], verfasst unter Ramses IV., beschreibt den Besitzstand Amuns am Ende der Regierung Ramses' III. sowie die Besitzverhältnisse einer Reihe anderer, recht üppig ausgestatteter Tempel wie etwa jener von Ptah in Memphis und von Atum-Re in Heliopolis neben minder bedeutenden Tempeln. Mit Abstand vor den Tempeln Ptahs und Atums rangierte der Amun-Tempel mit seinen 200 000 Hektar Grundbesitz. Sein Personal vom Klerus bis zu den Bauern, die auf seinen Domänen arbeiteten, belief sich auf 80 000 Personen; sein Viehbestand betrug mehr als 400 000 Stück. Er benötigte eine Verwaltung von Archivaren und Schreibern zur Erfassung der jährlichen Eingänge, die vor allem aus der Landwirtschaft kamen, aber auch Edelmetalle, Tuche usw. umfassten. Von den unter der 18. Dynastie geführten Kriegen an erhielten die Tempel eine Zuteilung aus den nach Ägypten gebrachten Kriegsgefangenen, die einen Großteil der Arbeitskräfte stellten. Für die Ramessidenzeit liefert der Papyrus Wilbour[257] interessante Daten zum Stand der Besitzungen, über die der Amun-Tempel außerhalb der Region Theben in einem großen Teil Mittelägyptens verfügte, und zu den Verhältnissen anderer religiöser Institutionen. Er ist konzipiert als steuerliche Veranlagung der kultivierten Parzellen, deren Standort, Fläche, Nutzer, Status und Besteuerungsbetrag bekannt ist. Für die unmittelbar folgende Zeit – Ende des Neuen Reichs, Anfang der 21. Dynastie – bestätigt eine Reihe von Papyri[258], dass die Besitzungen des Amun-Tempels noch immer florierten und dass dieser Tempel der größte Grundbesitzer, wenn nicht überhaupt der größte Eigentümer des ganzen Landes geworden war. Dieser Tatbestand fällt zeitlich mit dem Ende der 20. Dynastie und der Machtergreifung der Hohenpriester Amuns in Theben zusammen. Die politische Schwäche der Pharaonen hat dem wachsenden und solide untermauerten Einfluss des Amun-Klerus auf der ökonomischen Ebene nichts entgegenzusetzen.

---

256 P. Grandet, Le papyrus Harris I (BM 9999); Ders., Le papyrus Harris I, 3: Glossaire.
257 A. H. Gardiner, The Wilbour Papyrus.
258 A. Gasse, Données nouvelles administratives et sacerdotales sur l'organisation du domaine d'Amon.

In der Ptolemäerzeit ist auf der Außenwand der östlichen Umfassungsmauer des Tempels von Edfu eine Katasteraufstellung in Kopie wiedergegeben worden; diese Kopie datiert aus der Regierungszeit Ptolemaios' X. Alexanders, ihr Original geht aber viel weiter zurück, nämlich in die Anfänge der Ptolemäerepoche[259]. Wir haben es hier mit einem ganz außergewöhnlichen Fall zu tun, da dieser Dokumententyp normalerweise auf Papyrus niedergeschrieben wird, und zwar in jener Zeit auf Demotisch, was beim ursprünglichen Text der Fall gewesen sein muss. Aber wie auch bei anderen Kategorien von Inschriften beschlossen die Hierogrammaten entgegen den Traditionen, diese lange Aufstellung der Besitzungen des Horus-Tempels, die sich von der Region um Theben bis südlich des Gebel es-Silsileh erstreckten, in Stein zu übertragen. Die Liste ist begleitet von acht Szenen ritueller Opfer: in zweifacher Darstellung aus den Gefilden Ober- und Unterägyptens sowie landwirtschaftlicher Produkte; sie alle verleihen der Liste der Besitzungen des Tempels den Charakter einer Opfergabe für den Gott von Edfu, einer Opfergabe, die zugleich dessen realen Besitz repräsentiert.

Darüber hinaus hat es ein System privater Schenkungen an die Tempel gegeben, für die der Pharao bürgte. Diese Vorgänge sind durch die sogenannten Schenkungsstelen bekannt, die von der Zweiten Zwischenzeit bis zur Römerzeit belegt sind, da sie in dieser späten Epoche noch existieren, deren große Mehrheit jedoch zwischen der libyschen und der 26. Dynastie datiert[260]. In der 27. Dynastie hat dann allerdings der persische Herrscher das Wachstum des Tempelbesitzes gebremst[261]. Die Einzelpersonen, die vom König eine Parzelle Landes als Entlohnung erhalten hatten, brachten sie einem Tempel dar und sicherten ihm damit Einkünfte. Auf diese Weise waren die Tempel in der Lage, während unruhiger Zeiten eine gewisse Fläche an Land und die daraus fließenden Einkünfte für sich zu reklamieren.

Ein anderes Mittel für die Tempel, sich zu bereichern, bestand darin, dass sie Steuern auf andere Produkte als die Erzeugnisse aus ihren Domänen erhoben oder dass sie selbst davon befreit waren, Abgaben an die Staatskasse abzuführen. Beide Fälle können wir einer Reihe von Dokumenten entnehmen, die sich als königliche Dekrete zugunsten der Tempel darstellen. Die Naukratisstele und ihre Dublette in Thonis-Herakleion[262] bestimmen, dass der Neith-Tempel von Sais in den Genuss einer Provision auf alle Produkte kommen soll, die über See in den Hafen von Thonis gelangen. Ptolemaios II. Philadelphos befreit den Banebdjedet-Tempel von Mendes von der vorgesehenen Steuer für jedes in der Stadt einlaufende Schiff und von der Ablieferung des für das Königshaus bestimmten Teils an Lebensmitteln[263]. Ganz ähnlich ist auf der Pithomstele aus der Zeit desselben Herrschers eine lange Liste von Schenkungen aufgeführt, die der Pharao zugunsten des Atum-Tempels in Pithom, aber auch

259 D. Meeks, Le grand texte des donations au temple d'Edfou.

260 D. Meeks, Les donations aux temples dans l'Égypte du 1[er] millénaire avant J.-C; ergänzende Liste von Dokumenten und Literatur: Ders., Une stèle de donation de la Deuxième Période Intermédiaire.

261 D. Meeks, Les donations aux temples dans l'Égypte du 1[er] millénaire avant J.-C., 653–654.

262 Oben, III. Kapitel, S. 185.

263 Kairostele CG 22181: Urk. II, 28–54.

anderer Tempel im ganzen Lande vollzogen hat[264]. Eine monumentale Stele von Ptolemaios VIII. Euergetes, die aus der Bucht von Abukir geborgen werden konnte, belegt ebenfalls Erleichterungen, die der Pharao den Tempeln von Herakleion gewährt hat[265], was durch die papyrologische Dokumentation bestätigt wird. Die Ptolemäerzeit war der königlichen Wohltäterschaft zugunsten der Tempel günstig, und erst in der Römerzeit gerieten diese religiösen Institutionen in schwierigeres Fahrwasser[266].

Nun, nach diesen Bemerkungen, müssen wir uns die extreme Unterschiedlichkeit der örtlichen Situationen vor Augen führen. Es gab überall Tempel in den Städten und Dörfern, aber wirtschaftlich waren sie alles andere als gleich stark, was sich in ihrer Einteilung in Kategorien spiegelt. Das Beispiel des Dorfes Kerkeosiris im Fajjum zur Ptolemäerzeit ist sehr aufschlussreich[267]. Das „heilige Land" von Kerkeosiris umfasst 291 ⅞ *arourai*, das sind etwa 80 Hektar, die sechs Prozent des dörflichen Grundes und Bodens entsprechen. Doch zwei Tempel „erster Kategorie" besitzen davon den größten Teil: der Tempel des Soknebtynis in Tebtunis (130 *arourai*, 35 Hektar) und der Tempel des Sobek in Kerkeosiris (141 *arourai*, 39 Hektar). Fünf Tempel „zweiter Kategorie" teilen sich in die restlichen 20 *arourai*, also etwa 5 Hektar; einer von ihnen verfügt lediglich über eine *aroura* (27,5 Ar). Die acht anderen im selben Inventar genannten Tempel besitzen keinerlei Land; wahrscheinlich handelt es sich um kleine Kapellen im Besitz von Privatleuten. Aus der besagten Aufstellung erhellt, dass zahlreiche dörfliche Tempel nur bescheidene Mittel besaßen und auf die Großzügigkeit der Gläubigen angewiesen waren, von denen wir wissen, dass sie zum Unterhalt oder zur Wiederherstellung der Kultgebäude beitrugen. Es sind die „Züchter von Groß- und Kleinvieh" aus Neilupolis, die den *peribolos*, die Ringmauer des Soknopaios-Tempels in ihrem Dorf stiften[268]; in Dusch weihen die Einwohner von Kysis dem Serapis und der Isis den Pylon des Tempels[269]. Selbst in den großen Heiligtümern konnten die Gläubigen zu Beiträgen herangezogen werden: Griechische Inschriften aus Dendara unterrichten uns darüber, dass „die Einwohner der Hauptstadt und des Nomos den Propylon für Isis und die *synnaoi*-Götter und den Pronaos des Tempels für Aphrodite (= Hathor) und die *synnaoi*-Götter errichtet haben"[270].

Das ökonomische Gewicht der Tempel ist nicht gering zu schätzen. Es hat den Aufstieg der Tempel zur Macht möglich gemacht, jener Tempel, die mit dem Einverständnis des Pharao und mit Unterstützung aus der Staatskasse gebaut oder umgestaltet wurden. Doch gerade indem sie sich auf diese vom Neuen Reich an stets wachsende Stärke stützte, konnte die höchste Hierarchie des Amun-Klerus die politische Macht zum Nachteil der Pharaonen erobern und gleichzeitig die *scriptoria* unterhalten,

264 C. Thiers, Ptolémée Philadelphe et les prêtres d'Atoum de Tjékou, 56–64, 79–80, 118–122.
265 C. Thiers, La stèle de Ptolémée VIII Évergète II à Héracléion, 41–45.
266 Oben, II. Kapitel, S. 108–110.
267 D. J. Crawford, Kerkeosiris: an Egyptian Village in the Ptolemaic Period.
268 SB 8895.
269 G. Wagner, Les oasis d'Égypte à l'époque grecque, romaine et byzantine d'après les documents grecs, 335.
270 OGIS 659 und 661 (1. Jahrhundert n. Chr.).

in denen sich zwischen dem Neuen Reich und der Spätzeit die amunianische Theologie herausbildete. Die nämlichen Güter, über die die Tempel der Spätzeit verfügten, sind es auch, dank deren sie von ihren Eigenmitteln zu leben und eine vermutlich sehr geschlossene Klasse von Gebildeten zu formen vermochten.

Täglicher Kult, feierliche Liturgie und jährliche Feste

Wir haben die Struktur und das Bildprogramm in den Tempeln untersucht, das großteils aus rituellen Szenen vor dem an seinem Wohnsitz residierenden Gott und den zu Gast geladenen Göttern besteht; in diesen Heiligtümern nun entfalteten sich unterschiedliche Typen von Kulten, die von den an Stelle des Königs amtierenden Priestern vollzogen wurden. Ihr fehlerfreier, an ergangene Regeln sich haltender Vollzug erlaubte den Göttern, in ihren Tempeln zu wohnen, in denen ihre *Ba* sich mit ihren Bildern vereinten, dort, zufrieden mit dem kultischen Dienst der Menschen, zu leben und ihnen im Gegenzug durch die Vermittlung des Pharao, der die Götter repräsentierte, das zu gewähren, dessen sie bedurften, gemäß dem unwandelbaren Tausch der Gaben: *do ut des* versus *do quia dedisti*. Das war sowohl in der imaginären Welt der Götter als auch in der realen Welt der Menschen das Unterpfand dafür, dass die durch Maat verkörperte kosmische Ordnung sich zuverlässig vollzog.

Alltagskult und feierliche Liturgie

Ein täglicher Kult, besser gesagt drei Momente der Feier des täglichen Kults werden in den Texten angeführt und in manchen Tempeln abgebildet; die wichtigste Zeremonie ist dabei die des Morgens. Dieses Ritual ist vom Neuen Reich an belegt, jener Zeit, in der es kodifiziert worden ist – daher denn auch sein Name „Ritual Amenhoteps I.“[271] –, aber seine Existenz ist sicher schon älter und geht wahrscheinlich auf das Mittlere Reich zurück; es hat sich ohne große Änderungen bis zur Römerzeit gehalten. Es ist uns durch einige Papyri aus dem Neuen Reich bekannt, die in den Museen von Kairo, Turin und London liegen, und wird mehr oder weniger vollständig im Tempel Sethos' I. in Abydos, in Karnak, in Medinet Habu[272] und in einigen ptolemäischen Tempeln bildlich dargestellt. So birgt der Naos in Edfu eine Reihe von rituellen Szenen aus dem Alltagskult; vor allem aber liefern zahlreiche, über den ganzen Tempel verstreute Inschriften detaillierte Informationen über die mit dem Ritual beauftragten Priester und über den Kreislauf der Opfergaben, der einen klar definierten Parcours einhält[273].

---

271 A. Moret, Le rituel du culte divin journalier en Égypte; E. Bacchi, Il rituale di Amenhotpe I; W. Guglielmi/K. Buroh, Die Eingangssprüche des täglichen Tempelrituals nach Papyrus Berlin 3055 (I, 1–VI, 3).

272 H. H. Nelson, Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu and the Ritual of Amenophis I.

273 M. Alliot, Le culte d'Horus à Edfou I, 9–132.

Der morgendliche Kult ist der wichtigste des ganzen Tageslaufs und beginnt in der Morgendämmerung mit der ersten Stunde des Tages. Die verschiedenen Priester und Kultdiener, die sich im heiligen See gereinigt haben, befassen sich mit den Vorbereitungen: Sie bringen reines Wasser aus einem Brunnen des Tempels, ordnen die Produkte auf den Altären in dem Opfersaal vor dem Naos, als da sind Brote und Gebäck aus den tempeleigenen Bäckereien, verschiedene Pflanzen, Geflügel und Fleisch (letzteres wahrscheinlich nur bei Hochfesten). Dann zerbricht man das Tonsiegel auf dem Torriegel des Naos und öffnet denselben. Dies ist der Augenblick für die Morgenhymne, von der vielleicht nur der Refrain allmorgendlich gesungen wurden: „Erwache zufrieden, mögest du erwachen in Frieden“[274]. Im Tempel von Edfu ist ein langer Weckhymnus in die Fassade des Naos gemeißelt[275], ebenso auch in Dendara[276]. Anschließend ist die Kerze oder Fackel, *teka*, zu ersetzen, die einen schwachen Schein in diesen Raum ohne natürliches Licht bringt. Dieser Beleuchtungstyp ist seit dem Mittleren Reich im Bestattungskontext belegt. Dann erfolgt die Öffnung des Naos, des Göttertabernakels, wiederum durch Zerbrechen des Tonsiegels. Es ist der feierliche Augenblick der „Offenbarung des Angesichts“, *un her*, und der Betrachtung des Gottes, begleitet von Lobgesängen. Dann beginnt die Mahlzeit des Gottes, die im angrenzenden Saal vorbereitet worden ist. Man setzt ihm nur ein Tablett mit Brot vor, das bis zum nächsten Tag stehen bleibt. Es ist anzunehmen, dass diese Kärglichkeit einen praktischen, aus Erfahrung stammenden Grund hat: Brot war das einzige Nahrungsmittel, das sich in der räumlichen Enge des Naos ohne Schaden halten konnte. Denn während die Götter sich gern verpflegen ließen und, nach Auskunft der Texte, den Duft von Fett auf den Altären liebten, ist es nicht sicher, dass der Geruch von Verwesendem ihnen gefallen hätte. Doch dieses frugale Mahl repräsentiert auch symbolisch die Gesamtheit der für den Gott bestimmten Opfergaben, wie es in noch höherem Maß die Gabe der Maat tut. Parallel zur Mahlzeit des Gottes des Tempels müssen auch all die anderen Gottheiten gespeist werden, die dort residieren und nicht nur durch ihre Bilder an den Wänden, sondern auch durch Statuen zugegen sind, die ebenfalls ihren Teil von der Nahrung bekommen; zu diesen Götterstatuen zählen auch die Figuren von Königen und Königinnen, wenn sie in einem Tempel aufgestellt sind. So war es bei den Statuen der Arsinoe, die Ptolemaios II. Philadelphos laut dem Bericht der Mendesstele nach dem Tod der Königin in die Tempel aufnehmen ließ, oder auch bei der Statue Berenikes, der Tochter von Ptolemaios III. Euergetes. Erst nachdem die Statuen der Götter, aber auch die der Menschen, die das Privileg hatten, eine Statue im Hof des Tempels zu besitzen[277], versorgt sind, verteilen die Priester die Opfergaben unter dem Personal nach einer gebührend festgelegten Ordnung[278].

274 Papyrus Berlin 3055; dt. nach: J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 270.

275 Edfou I, 14–18; dt.: D. Kurth, Treffpunkt der Götter, 82–88; A. M. Blackman/H. W. Fairman, A Group of Texts inscribed on the Façade of the Sanctuary in the Temple of Horus at Edfu.

276 Dendara I, 4–5, 8–9.

277 Unten, VI. Kapitel, S. 402–404.

278 Unten, S. 354.

Am Ende der Mahlzeit schreiten die Priester zur Beräucherung und zur Darbringung des Maat, die in sich allein die Gesamtheit der Opfergaben versammelt, was die Formeln, die dem Titel des Ritus beigegeben sind – die Götter nähren sich von Maat und leben von ihr[279] –, vollinhaltlich unterstreichen. Ansonsten ist in einigen Tempeln, die nur eine Kurzfassung dieses Rituals aufweisen, gerade das Darbringen von Maat erhalten, und zwar gewöhnlich in der Tiefe des Naos[280]. Dann schließen sich Toilette und Ankleidung des Gottes an; man legt ihm vier Leinenstoffe zur Auswahl vor: weißen, blauen, grünen und roten, die ihm zur Verhüllung dienen, wie manche noch in ihrer Leinenbekleidung aufgefundene Statuen zeigen. Es ist eine Übung, die man Tag für Tag auch in einem ganz anderen religiösen Kontext beobachten kann: In den buddhistischen Tempeln werden die Buddha-Statuen gewaschen, bevor man ihnen orange- und safranfarbene Tücher und Bänder anlegt und sie mit Blumen schmückt und beräuchert; ähnlich werden in den hinduistischen Tempeln Statuen und Reliefs mit Öl gesalbt, bevor sie mit ihrem Schmuck angetan werden. Im ägyptischen Tempel vollzieht der Priester eine letzte Geste an der Statue, indem er ihre Stirn mit *medjet*-Öl salbt, um ihr neues Leben einzuflößen. Ein letztes Mal besprengt man sie mit Wasser und bietet dabei Natronkörner dar; dann verhüllt man das Gesicht der Statue wieder, schließt den Tabernakel und versiegelt ihn. Der Priester verlässt rückwärts schreitend den Naos und tilgt so die Spuren seiner Schritte; die Kerze lässt er niederbrennen. Das Allerheiligste wird wieder bis zum nächsten Tag geschlossen. Die beiden anderen Gottesdienste – der mittägliche und der abendliche in der ersten Stunde der Nacht – werden nämlich im Saal der Opfergaben gefeiert, und der Naos wird nicht wieder geöffnet. Zu Mittag vollzieht man nur Purifikationen des Reinigungswassers und Beräucherungen, am Abend hingegen werden neue Opfergaben geweiht, allerdings außerhalb des Naos im Saal der Opfergaben, bevor man zur Nacht die Tore des Tempels schließt. Die drei Zeitpunkte des täglichen Rituals entsprechen drei wesentlichen Augenblicken des Weges, den die Sonne durchmisst; die Texte sind in dieser Hinsicht eindeutig: Der erste Gottesdienst beginnt mit dem Erscheinen der Sonne im Osten, der zweite vollzieht sich, wenn sie im Zenith steht, und der dritte, wenn sie sich zur Ruhe begibt und die Zählung der Nachstunden einsetzt.

An die Stelle des alltäglichen Rituals tritt ziemlich häufig eine feierliche Liturgie, „Festgottesdienst“ genannt[281]. Er wird in regelmäßigen Abständen jeden Monat begangen, im Gegensatz zu den Hochfesten, die nur ein Mal pro Jahr gefeiert werden; der ägyptische Terminus *heb*, „Fest“, verweist also auf zwei Typen von Festlichkeiten. Die feierlichen Liturgien finden an den Festtagen des Mondmonats statt, wie das Ritual Amenhoteps I. deutlich macht: Zwei aufeinanderfolgende Tage am Anfang des Monats für das „Neumondsfest“ und das „Monatsfest“, zu begehen im Augenblick des Erscheinens des ersten Viertels und der Erneuerung des verletzten Auges; der sechste Tag mit dem gleichnamigen Fest, das den zunehmenden Mond feiert; der 15. Tag, der Tag des

279 H. W. Fairman, A Scene of the Offering of Truth in the Temple of Edfu.
280 C. Zivie-Coche, Le temple de Deir Chelouit III, Nr. 152–153, S. 184–191.
281 M. Alliot, Le culte d’Horus à Edfou I, 133–179.

Vollmonds, an dem man den Ritus „Das *udjat*-Auge füllen" begeht; und schließlich der letzte Tag des Monats, der dem Verschwinden des Gestirns und der Erwartung seiner Wiederkunft entspricht. Drei weitere Festtage werden nach dem Sonnenkalender begangen, und zwar in den drei Dekaden der Monate mit dreißig Tagen, die je nach dem Versatz der beiden Zählungen den lunaren Daten entsprechen konnten.

Bei diesen Gelegenheiten war die Zahl der Offizianten, die an der Feierlichkeit teilnahmen, größer und die Liturgie dauerte länger. Für die Mahlzeit des Gottes brachte man Fleischstücke und Geflügel zu den Altären. Schließlich waren auch Ankleidung und Schmückung der Statue feiner ausgearbeitet und von längerer Dauer, da man Kleidungs- und Schmuckstücke, die aus Gewandkammer und Schatzkammer herbeigebracht worden waren, austauschte, was natürlich eine größere Zahl von Handgriffen erforderte. Doch die Statue oder die Statuen des Gottes verblieben im Naos, und es gab keinen Umzug mit einem tragbaren Bild wie bei den großen jährlichen Zeremonien.

Einige Kommentatoren haben den hochgradig ritualisierten und formalistischen Charakter des Alltagkults hervorgehoben und in diese Sicht eine pejorative Nuance eingebracht, indem sie die ägyptische Praxis in einen Gegensatz zu einer echten Spiritualität und Frömmigkeit brachten. Dies ist ein Werturteil, das jeder Grundlage entbehrt und außerdem falsch ist, da es auf einem sehr modernen Begriff von Religion als privater Manifestation der Frömmigkeit basiert, die außerhalb jedes organisierten rituellen Kontextes erfolgen kann. Das wiederum ist der Denkweise der alten Ägypter fremd; für sie besteht die Beziehung zwischen Menschen und Göttern, durch Vermittlung des Pharao und seiner Vertreter, in erster Linie in der rituellen Kodifizierung einer gewissen Zahl von Akten, die die Menschen regelmäßig und ohne Änderungen an der geltenden Regel zugunsten der Götter vollziehen. Man kann dieses Verhalten als Orthopraxie bezeichnen – im Gegensatz zur Orthodoxie, die einen kanonischen Text verlangt, was nicht die Absicht der ägyptischen Theologen war. Nun gehören aber Ritualisierung und Orthopraxie zur Grundlegung jeder Religion, insofern diese nämlich die Menschen in einem sozialisierten Rahmen in Beziehung zur imaginären Welt der Götter bringt. Jeder Kult ist ritualisiert oder er ist überhaupt nicht; das zeigt auch die Praxis der zeitgenössischen Religionen. Ein gleichartiger Vorwurf wie gegen die ägyptische wurde auch gegen die römische Religion erhoben; man hat ihr ihre starke Ritualisierung vorgehalten, dabei hat man nicht bemerkt, dass die Struktur der Religion selbst aus solchen Riten besteht[282]. Was die Menschen angeht, die diese Riten nach entsprechender Unterweisung praktizierten, so können wir kaum den Anspruch erheben, ihre Geistesverfassung zu kennen, und wir haben überhaupt keinen Grund zu der Annahme, sie seien gänzlich ohne spirituelles Bestreben gewesen und hätten sich damit begnügt, Tag für Tag hohle Gesten zu wiederholen. Oder aber wir müssten diesen Argwohn gegenüber allen Offizianten hegen, gleich welcher Religion sie angehören. Unter dem Personal des Amun-Tempels von Karnak haben uns einige Personen Zeugnisse von der Begeisterung hinterlassen, die sie erfasste, als sie sich der Gegenwart des Gottes bewusst wurden, dem sie da in Gestalt seiner Statue im Allerheilig-

282 J. Scheid, Quand faire, c'est croire, passim.

sten gegenüberstanden. So Pentiefanch, unter der Regierung des Petubastis Prophet des Amun-Re:

> Mein Herz, mein Herz, was du gewünscht, es ist eingetreten, während ich die geheimnisvolle Gestalt dessen sah, der in Theben ist, und ich seine Plätze schaute, hell leuchtend nach dem Bild seiner Scheibe im Himmel, wurde meinem Leibe die hohe Aufgabe zuteil, der ich nimmer entgehen kann...[283]

Jährliche Feste

Manche dieser Festlichkeiten[284] sind seit dem Alten Reich aus Kalendern[285], die sich fragmentarisch erhalten haben, wie etwa im Tempel von Abu Gurob, und durch verstreute Erwähnungen in den Inschriften der Mastabas bekannt. Die Informationen sind knapp. Mehrere Indizien zeigen an, dass die Feste während des Mittleren Reichs begangen wurden, auch wenn für diese Zeit kein Kalender vorhanden ist. Im Neuen Reich liefern verschiedene Kalender Angaben, so ein erhaltener Kalender auf Papyrus, der den Festen im Month-Tempel von Armant gewidmet ist[286], während andere in Tempelwände graviert sind: ein fragmentarischer Kalender in Karnak, im Ramesseum, und ein vollständiger Kalender in Medinet Habu. Die Kalender der guten und schlechten Tage[287] enthalten ebenfalls – allerdings nicht systematisch – Anspielungen auf Feste. In der Ptolemäer- und Römerzeit haben alle großen Tempel über Kalender verfügt: Edfu, Dendara, Kom Ombo, Esna sowie der Mut-Tempel in Karnak[288].

Man muss unterscheiden zwischen den überregionalen Festen, die im ganzen Land begangen wurden: Neujahrsfest oder osirianische Feiern, und anderen, regionalen wie etwa dem Opetfest in Luxor oder dem Talfest auf dem Westufer von Theben. Manche ursprünglich lokale Feste, wie das des Sokaris, das in Memphis seit dem Alten Reich bekannt war, sind aber schließlich auch anderswo übernommen worden. Bleiben noch die Feste, die die geographischen Prozessionen aus den späten Tempeln für den Hauptgott jedes Gaus erwähnen und über die wir keine anderen Informationen besitzen als ebendiese schlichte Erwähnung. Versprengte Dokumente, Statuen und Stelen liefern ebenfalls Angaben zu speziellen Festen einer bestimmten Stadt, so zum Beispiel zu jenem, das in Imet im östlichen Delta begangen wurde[289].

Ein Charakteristikum all dieser großen Festlichkeiten besteht in dem feierlichen Auszug des Gottes, dessen tragbare Barke wie im Fall von Sokaris auf einem Schlitten gezogen oder, häufiger, auf einem Traggestell getragen wird. Offenbar hat man auf

283 J.-M. Kruchten, Les Annales des prêtres de Karnak, 36–38.
284 C. Bleeker, Egyptian Festivals. Enactments of Religious Renewal.
285 S. Schott, Altägyptische Festdaten.
286 S. Demichelis, Il Calendario delle Feste di Montu.
287 C. Leitz, Tagewählerei, passim.
288 A. Grimm, Die altägyptischen Festkalender in den Tempeln der griechisch-römischen Epoche, 161–184.
289 V. Razanajao, La stèle de Gemenefhorbak.

diese Weise nur ein kleines Bild einhergetragen, während die Statue im Naos verblieb. Diese Prozessionen gingen oft über mehrere Stationen im Tempel selbst, im Hypostyl und im Hof, in den die Menge eintreten durfte, bevor sie den Temenos verließen. Die Umzüge boten der Bevölkerung Anlass zu Äußerungen des Jubels, waren sie doch die einzige Gelegenheit, sich einer Götterstatue zu nähern und „den Gott zu sehen“[290]; außerdem kamen die einfachen Leute dabei in den Genuss von Geschenken, die der Klerus bewilligte. Die Texte aus dem Neuen Reich und aus der Spätzeit spiegeln das alles ausführlich wider. Anlässlich dieser Ausfahrten des Gottes entwickelten sich im Neuen Reich und in der Dritten Zwischenzeit auch die Orakelpraktiken, bei denen man den Gott in seiner Barke befragte[291]; jedoch konnten die Orakel auch andere Formen annehmen. Eine Reihe von Darstellungen in den Tempeln erlauben uns, einige dieser Feste näher zu verfolgen.

Ägyptische Feste in der Pharaonenzeit

Unter den ältesten Festen erscheinen das *uag*-Fest und das Fest des Thot bereits in den Inschriften der Mastabas; allerdings können wir weder ihren Ablauf noch ihre Bedeutung genau erfassen. Schon im Alten Reich werden auch die Feste des Min beschrieben, die dann während der gesamten Geschichte überdauern; sie spielen sich im ersten Monat der Jahreszeit Peret, dem Tybi[292], im zweiten Monat Meschir und im Monat Pachons ab, dem ersten Monat der Jahreszeit Schemu mit dem „Auszug des Min“, dem wichtigsten Fest des Gottes, das im ganzen Land gefeiert wurde; die am besten erhaltenen Darstellungen finden sich im Tempel von Medinet Habu. Charakteristisch für das Fest ist eine Prozession, in deren Verlauf dem weißen Stier, der den Gott der Zeugungskraft begleitet, eine Dinkelgarbe dargeboten wird. Die unklare Anordnung der Episoden hat zur Folge, dass ihre Bedeutung noch immer umstritten ist. Ein anderes sehr altes Fest ist das des Sokaris im Monat Choiak, dem letzten Monat der Jahreszeit Achet; es ist memphitischen Ursprungs, findet aber dann in allen Gemeinwesen Aufnahme; in Memphis nahm die Barke des Sokaris an einer Wallfahrt um die Stadt teil, bei der auch der König mittat. Wiederum sind es die Reliefs von Medinet Habu, die uns erlauben, den Ablauf der Festlichkeiten im Neuen Reich zu verfolgen[293]; dabei nimmt der in seiner Barke gezogene Gott an den Riten der Wiedergeburt teil; ansonsten steht sein Sanktuar im Achmenu dem des Re gegenüber, damit die notwendige Vereinigung von Re und Osiris geschehen kann. Einige Episoden des Festes gehen dann in die die osirianischen Festspiele des Monats Choiak ein, wie sie in den Texten von Dendara beschrieben sind. In Abydos haben seit dem Mittleren Reich die mit dem Tod und der Wiedergeburt des Osiris verbundenen Feste dank der Ausstrahlung seines Kultes ein

290 Unten, VI. Kapitel, S. 414.

291 Oben, II. Kapitel, S. 79, und unten, VI. Kapitel, S. 426–435.

292 H. Gauthier, Les fêtes du dieu Min; J. Bleeker, Die Geburt eines Gottes. Eine Studie über den ägyptischen Gott Min und sein Fest, 57–102; C. Graindorge, Le taureau blanc du dieu Min et l’offrande de la gerbe de blé.

293 G. A. Gaballa/K. K. A. Kitchen, The Festival of Sokar.

großes Ausmaß angenommen: Osiris wird in der *neschmet*-Barke befördert; nach seinem Tod wird er in Prozession an den Ort namens U-Peqer gebracht, wo er bestattet wird. Danach findet der Kampf von Nedit statt; er markiert den Triumph des Gottes, und dieser kehrt von dort aus in seinen Tempel zurück[294].

Mit der Entwicklung des Amun-Kults in Theben sehen wir von Neuem Festivitäten erscheinen, die eine große Rolle im liturgischen Jahr der Stadt gespielt haben. Zuallererst das in der 18. Dynastie eingeführte Opetfest[295]. Es ist der Auszug von Amun, Mut und Chons, geleitet vom König und zahlreichen Priestern, die im Monat Paophi in der Jahreszeit Achet Amuns Domäne über den südlichen Prozessionsweg verlassen, um sich nach dem Tempel von Luxor zu begeben. Die Dauer des Festes hat schließlich nahezu einen Monat erreicht. Seine Hauptepisoden sind unter der Regierung Tutanchamuns auf den Wänden der Kolonnade des Tempels von Luxor dargestellt worden. Es ist der Besuch des Amun von Ipet-sut, des dynastischen Gottes in seiner Gestalt als Schöpfergott und Erschaffer von Luxor, Amun in seinem Ipet bzw. Amenapet. Von der Dritten Zwischenzeit an wird der Tempel in Luxor zum Ausgangspunkt einer Reise des Gottes von Luxor, Amenapet, zum Hügel von Djemet auf dem Westufer, der die toten Götter und Kematef, die Urform Amuns in Gestalt einer chthonischen Schlange, birgt. Das andere große Fest von Theben, „das schöne Fest vom Wüstental“[296], bekannt seit dem Mittleren Reich, führt den Pharao und den Herrn von Karnak auf das linke Ufer zu einem Besuch der Millionenjahrhäuser; dieses Fest stand bei der Bevölkerung in hohem Ansehen, da die in den Nekropolen unweit der Tempel bestatteten Toten sowohl durch die Opfergaben in den Gräbern als auch durch die Gebete ebenfalls von diesen Festlichkeiten profitierten. Es ist schließlich aus der Mode gekommen und wurde ersetzt durch den Besuch Amenapets in den Tempeln am Westufer; dabei wurden mehrere Stationen auf dem Weg bis zum Hügel von Djemet eingelegt; dort waren dann auch die Toten in das Fest einbezogen[297]. Diese letzte Überfahrt, die von den Texten als zehntätig beschrieben wird, ist das wichtige Fest, das es ermöglicht, am Ende der indigenen Dynastien und vor allem in der Ptolemäer- und Römerzeit die Kulte vom rechten Ufer mit denen am linken Ufer zu vereinen. Mehrere Indizien sprechen dafür, dass dieses Fest tatsächlich alle zehn Tage gefeiert wurde[298], auch wenn die Möglichkeit von Ersatzkulten erwogen worden ist.

Ägyptische Feste in der Ptolemäer- und Römerzeit

In den ptolemäischen und römischen Tempeln Ägyptens haben die mythologischen Texte nicht nur narrative oder spekulative Bedeutung; sie nehmen vielmehr in Ritu-

294 H. Schäfer, Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III., 49–86.

295 The Epigraphic Survey, Reliefs and Inscriptions at Luxor Temple 1: The Festival Procession of Opet in the Colonnade Hall; vgl. L. Bell, The New Kingdom „Divine“ Temple: The Example of Luxor.

296 S. Schott, Das schöne Fest vom Wüstentale.

297 M. Doresse, Le dieu voilé dans sa châsse et la fête du début de la décade; C. Traunecker, La chapelle d'Achôris à Karnak II, 134–137.

298 C. Zivie-Coche, Documents de théologie thébaine tardive 1, 207–208.

alen Körperlichkeit an, und genau das verleiht ihnen ihre „inkantatorische Kraft“[299]. Im Verlauf der Feste werden die von den Göttern in der Urzeit vollzogenen Gesten nicht nur kommemoriert, sondern reproduziert, vom Klerus des Tempels aufs Neue gelebt; bei einigen Teilen der rituellen Handlung kommen die Einwohner der Stadt und der Region hinzu, denn die Inszenierung der Feste verlangt kollektive Manifestationen. Die Tempel dieser Zeit zeigen detaillierte Festkalender sowie Darstellungen und Texte zu einigen Festivitäten, die sich dort abspielten[300].

In Edfu[301] garantierten die zumeist öffentlichen Feste in feierlicher Form die Legitimität des Horus auf Erden, folglich die des Pharao und dadurch die kosmische Ordnung; da die ganze Theologie von Edfu um diese Thematik kreiste, haben die Hierogrammaten insbesondere diese Feste für die Beschreibung und Abbildung auf den Wänden des Tempels gewählt, während die Kalender für das ganze Jahr zahlreiche andere Festlichkeiten aufzählen, die ebenfalls im Tempel begangen worden sein müssen.

Vier feierliche Feste verleihen dem Jahr seinen Rhythmus. Das Neujahrsfest oder die „Öffnung des Jahres“ spielt sich am 1. Thot ab, nach dem gefährlichen Zeitabschnitt der Epagomenen. Es bietet Gelegenheit für einen Auszug der Statuen, man bleibt dabei aber innerhalb des Tempelbezirks; man durchschreitet die *wabet*, auch „Sitz des ersten Festes genannt“, um dort die Statuen zu bekleiden, bevor man sie zum Ritus der „Vereinigung mit der Sonnenscheibe“ auf das Dach des Tempels geleitet; es geht dabei darum, sie den Strahlen der Sonne auszusetzen, nachdem man sie aus der Dunkelheit hervorgeholt hat, sie mit der Energie des Gestirns aufzuladen und die Vereinigung des *Ba* mit dem irdischen Bildnis zu ermöglichen. Dieser Ritus, der in dieser Form vor der Ptolemäerzeit unbekannt ist, kann durchaus im Lauf des Jahres wiederholt werden. Das Fest der Hochzeit der Hathor von Dendara mit dem Horus von Edfu, das „Vereinigungsfest“, führt die Göttin im Monat Epiphi zum Tempel des Gottes, in dem sie sich mehrere Tage aufhält und in dem ihre Vereinigung vollzogen wird. Die Flussfahrt der Göttin und ihre Ankunft, abgebildet im Hof des Tempels, sind Anlass zu Szenen ausgelassener Freude, in denen das Volk in den Genuss der Ausgabe von Speisen und berauschenden Getränken gelangt. Das Fest bietet aber ebenfalls Gelegenheit, sich in Funeralriten an die Ahnen, mit anderen Worten: die „toten Götter“, zu erinnern, die an der Grenze zur Wüste, unweit des Tempels von Edfu, begraben liegen.

Die größten Feste von Edfu, deren politische Dimension fast ebenso wichtig ist wie die religiöse, sind das „Fest der Krönung des Königs“, begangen an fünf Tagen ab dem 1. Tybi zu Beginn der Jahreszeit Achet, und das „Fest vom Sieg des Horus“, 21. bis 25. Meschir; beide sind auf der Innenwand der Umfassungsmauer des Tempels abgebildet.

Die Bezeichnung für das Fest der Krönung, „Zeremoniell der Einsetzung des Falken ‚Lebender *Ba* des Re‘ als König von Ober- und Unterägypten“, scheint treffend anzuzeigen, dass es sich um eine Zeremonie der Bestätigung der königlichen Macht

299 Der Ausdruck stammt von S. Sauneron, Esna V, VI.
300 H. W. Fairman, Worship and Festivals in an Egyptian Temple.
301 M. Alliot, Le culte d’Horus à Edfou I und II.

handelt, die durch ein Thronbesteigungsritual eines Falken, des lebenden Bildes des Horus, vollzogen wird[302]. In der Morgendämmerung des 1. Tybi trägt man in Prozession das Kultbild des Horus in seinem Tabernakel, gefolgt von Bildern der anderen Götter des Tempels, die ebenfalls in kleinen Kapellen untergebracht sind, durch die Höfe bis zu dem kleinen Ziegeltemenos, in dem sich ein weiterer Tempel befindet, das „Haus des lebenden Falken" (von dem lediglich ein Altar übrig ist). Dort „wählt" Horus inmitten der zum Tempel gehörenden Priester, die jeder einen lebenden Falken tragen – was die Vermutung nahelegt, dass es in der Nähe des Tempels eine Falkenzucht gab –, da also „wählt" Horus jenen aus, der ein Jahr lang sein lebendiges Bild sein soll. Sodann werden, wie es scheint, die beiden Götter-„Bilder", der lebende Falke und das Bild in seinem Tabernakel, in einer Loggia mit Balkon über dem Hof den Gläubigen zur Anbetung dargeboten. Anschließend findet in Gegenwart der in ihrer jeweiligen Kapelle befindlichen Statuen von Horus und Hathor sowie des ihnen zugewandt auf einer Stange sitzenden lebenden Falken die Krönungszeremonie statt, der amtierende Priester vollzieht unter begleitendem Hymnengesang mehrere Salbungen mit Öl und pflanzliche Opfer. Um die Mitte des Nachmittags folgt ein Offizium für den Schutz des Königs, das im Allerheiligsten in Gegenwart des Horus in seinen beiden Gestalten und der Hathor gefeiert wird; man agiert mit symbolisch aufgeladenen Gegenständen, Königsdiademen, Gewändern, Amuletten, mit der Rezitation von Anrufungen Hathors und Bittgebeten zu allen Göttern zu dem Zweck, sich ihres Schutzes zu versichern. Die Statue des Königs trägt das Krummschwert *chepesch* und die Kronen als Bestätigung seiner Macht. Am Ende des Tages bringt eine neuerliche Prozession den Falken in sein „Haus", dann wird das Bild des Horus in den Haupttempel zurückgebracht und im Allerheiligsten eingeschlossen. Die Gesamtheit der Zeremonien – die fünf Tage lang wiederholt werden – lässt sich zusammenfassen in der Formel „Der Herr des Landes hat seine Macht erneuert, ein neuer Falke hat den Menschen ein Jahr des Lebens und des Wohlstands gebracht".

Der Kampf zwischen Horus und Seth scheint seit der Pharaonenzeit an verschiedenen Orten und an verschiedenen Kalenderdaten gefeiert worden zu sein; die detailliertesten Informationen über den Ablauf des „Festes vom Siege", wie es in der Ptolemäerzeit im dortigen Tempel gefeiert wurde, liefern uns aber die Texte von Edfu[303]. Es scheint sich ganz wesentlich um ein „dramatisches Offizium", eine Art „Mysterienspiel" im mittelalterlichen Sinn des Wortes, gehandelt zu haben. Die Zeremonie umfasst eine Prozession mit Stationen, in deren Verlauf jede Episode des Kampfes von den Offizianten in Gegenwart der Götterbilder pantomimisch dargestellt wird; es ist das sogenannte „Zeremoniell der zehn Harpunen", das an die zehn Siege erinnert, die Horus nach und nach vom Süden bis in den Norden Ägyptens über seine Gegner errang. Es entfaltet sich um den heiligen See, den „See des Nilpferds (= Seth)". Die Hauptrollen werden von den Kultdienern des Tempels gespielt: Der „Priester des Königs", der die

302 Zu diesem Fest siehe M. Alliot, La fête égyptienne du couronnement du roi, au temple d'Edfou, sous les rois Ptolémées; S. Cauville, Essai sur la théologie du temple d'Horus.

303 M. Alliot, Le culte d'Horus à Edfou II, 677–822; S. Cauville, Essai sur la théologie du temple d'Horus.

Handlung anführt, verkörpert zugleich Horus und den König von Ägypten, der Zeremoniar übernimmt die Rolle Thots, wobei er psalmodiert und die Chöre dirigiert, die erste Sängerin, die *schemait*, stellt Isis (und die Königin von Ägypten) dar, „die den Schutz (des Horus) am Bug seiner Barke versieht, während er seine Feinde schlägt". Die Hilfspriester, die die Gefährten des Horus, die „Harpunierer", verkörpern, singen und mimen die Verfolgung und Tötung Seths und seiner Parteigänger; zwei Gruppen von Frauen, die „Frauen von Busiris und Buto", besingen den Sieg. Die Priester und Priesterinnen von Edfu scheinen also eine dramatische Handlung „gespielt" zu haben, man darf aber die detaillierten Angaben bei den Basreliefs nicht wie die Regieanweisungen eines Theaters betrachten; bekanntlich haben ja die Texte und Bilder an den Tempelwänden, deren Bedeutung wesentlich performativ ist, den Zweck, die Riten „auf ewig" in Gang zu halten, falls sie einmal nicht mehr real vollzogen werden sollten. Und im Übrigen müssen die Festrituale den Priestern in Form von Papyrusrollen zur Verfügung gestanden sein; das Werkverzeichnis von Edfu, das auf den Wänden des dortigen „Bücherhauses" festgehalten ist, erwähnt das „Buch ‚Behüten der Barke, die in der großen Barke ist'", das „Buch ‚Den König in Prozession ausführen'" und auch das „Buch ‚Alle Schriften des Kampfes'", das sich durchaus auf das Fest vom Siege beziehen kann[304]. Die Angaben zur „Inszenierung" gehen allerdings wirklich sehr ins Einzelne. So wird bei jeder Episode des Kampfes angeregt, dass der Priester des Königs sich zu der Trage, auf der sich das Bild des Horus in seinem Naos befindet, wenden und den Gott mit ausgestreckten Händen anrufen soll; darauf ergreift er eine der heiligen Waffen, den Speer *pa-medu*, und berührt mit seiner Spitze die Schnauze des Nilpferds zu seinen Füßen[305], wobei er die Formel spricht: „Erster der Harpunierer, geh auf den Angreifer los … nimm der Schnauze des Nilpferds den Atem"; während der Zeremoniar die Beschwörungen gegen Seth rezitiert[306]. In einem Augenblick des Kampfes soll Isis zur Barke des Horus „springen", um ihn zu schützen; dann soll die Sängerin auf die Figur des Nilpferds am Rand des heiligen Sees zugehen und ausrufen, sie werde „die Nilpferde", Seth und seine Spießgesellen, „verfolgen" und „ihr Nest in den Sümpfen" zerstören[307]. Die letzte Episode ist die Zerlegung des Nilpferds nach Anweisung der Isis, die jedes Stück einer Gottheit zuordnet; die rituelle Handlung besteht darin, ein Nilpferd aus Kuchenteig zu zerschneiden (die Verwendung eines Tiers aus Fleisch und Knochen hätte sicherlich einige Probleme bereitet):

> Das Falkenweibchen ist zum Haus-des-Horus (Edfu) gekom<men>, und sie sagt zu ihrem Sohn Horus: [Deine] Feinde sind gefällt, vernichtet bis in Ewigkeit. O Schützer-seines-Vaters (Horus) komme, auf dass <ich> dich anleite:
> Gib seinen (des Nilpferds) Vorderschenkel nach Haus-des-Fürsten (Heliopolis) zu deinem Vater Osiris, dem Unversehrt-Erwachenden, wohingegen sein Unterschenkel in Dep verbleibt für deinen großen Vater Ipi-schedj.

304 S. Sauneron, Les prêtres de l'ancienne Égypte, 136.
305 Es handelt sich natürlich um eine Nachbildung und nicht um ein lebendes Tier.
306 M. Alliot, Le culte d'Horus à Edfou II, 714–715.
307 Ebd., 748.

Lasse seine Schulter nach Hermupolis bringen für Thot den Großen, der im Wüstental ist.
Gib seine Seitenteile Dem-mit-großer-Kraft (Onuris?) und seine Brust der Göttin Unut.
Gib das große Fleischstück von ihm dem Gott Chnum von Netjeret.

Neun weitere Stücke werden so an verschiedene Götter und an die Akolythen des Horus bei seinem Kampf verteilt, und das letzte ist für den Gott selbst bestimmt: „Nimm du dir den Kopf von ihm, der sich die weiße Krone aufgesetzt (und sich damit) das Amt deines Vaters Osiris (angemaßt) hat“[308]. Das Fest geht zu Ende mit der Krönung des Horus, der im großen, durch den Hypostylsaal des Tempels dargestellten *usechet*-Saal des Göttergerichts die Nachfolge seines Vaters antritt. Es handelt sich also wohl um eine Bestätigung der dynastischen Legitimität. In der Zeit, in der man unter Ptolemaios III. und seinen Nachfolgern die Bauarbeiten am Tempel von Edfu betrieb – die Gründungszeremonie fand am 23. August 257 v. Chr., eine neue Weihe am 10. September 142 v. Chr. statt –, mögen die Könige noch mehr als ihre ägyptischen Vorläufer die Notwendigkeit empfunden haben, in den Augen ihrer Untertanen wirklich als „der neue Horus“ zu erscheinen[309].

Der Hathor-Tempel von Dendara, dessen Bau gegen Ende der Ptolemäerzeit begann, als der Tempel von Edfu gerade vollendet wurde, ist mit diesem letzteren aufgrund der Beziehungen zwischen dem Gott und der Göttin eng verbunden. Der Festkalender von Dendara findet sich denn auch in seiner alten Fassung in Edfu und in einer überarbeiteten Form in Dendara. In ihm spielen die Feste der Hathor[310] eine ebenso herausragende Rolle wie die Osiris-Feste im Monat Choiak für das Gedächtnis der Wiedergeburt des Gottes[311], nicht zu vergessen die Feiern zu Ehren des urzeitlichen Gottes Harsomtus, zumal beim Fest von Chadi – eine der Bezeichnungen für Dendara –, das gerade mit Harsomtus verknüpft ist; während dieses Festes vollzog man Funeralriten zu Ehren der toten, in Dendara bestatteten Götter. Im Hathor-Tempel wird wie überall in Ägypten das Neujahrsfest begangen, in dessen Verlauf die Riten „Sachmet besänftigen“ und „Vereinigung mit der Sonnenscheibe“ auf dem Dach des Tempels ausgeführt werden. Das „Fest der Vereinigung“ wird in Dendara knapper als in Edfu geschildert. Zu den wichtigsten Festen zählt das der Schifffahrt auf dem heiligen See, das im Monat Tybi stattfindet. Damals erinnerte man in der Kapelle der Barke an die Rückkehr der Fernen, der Löwengöttin und des Auges des Re, die von Schu und Thot besänftigt und aus Nubien nach Ägypten zurückgebracht worden ist[312]. Die Feste der Trunkenheit spielten sich in mehreren Abschnitten des Jahres, insbesondere am 20. Thot und am 1. Athyr, im Tempel der Göttin ab, zu deren häufig wiederkehrenden Epitheta „Herrin der Trunkenheit“[313] und zu deren symbolischen Objekten der mit

308 Ebd., 786–788; dt. nach: D. Kurth, Treffpunkt der Götter, 227–228.
309 S. Cauville/D. Devauchelle, Le temple d’Edfou: étapes de la construction. Nouvelles données historiques. Vgl. auch Ders., Essai sur la théologie du temple d’Horus I, 237–242.
310 S. Cauville, Dendara. Les fêtes d’Hathor.
311 É. Chassinat, Le mystère d’Osiris au mois de Khoiak; S. Cauville, Dendara. Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes; unten, S. 339.
312 S. Cauville, La chapelle de la barque à Dendara.
313 H. Junker, Poesie aus der Spätzeit.

Wein gefüllte *menu*-Krug zählt. Wir dürfen wohl annehmen, dass der Weingenuss im Verein mit den Tänzen, die zum Ritual gehörten, zu Äußerungen bis hin zu Ekstase geführt hat[314].

Das Choiakfest, dessen Ritual in den Texten auf den Wänden der „Osiris-Kapellen" in Dendara festgehalten ist, gehört zu den wichtigsten Festen, die den Tod und die Auferstehung des Gottes begehen. Man hat es zwar als „ein an der mythischen Geschichte von Osiris und Horus exemplifiziertes Drama des Königtums" bezeichnen können[315], da es am Beispiel von Osiris tatsächlich um den Tod des Königs und die Kontinuität der Macht geht, dennoch hat es eine unbestreitbare Beziehung zum landwirtschaftlichen Kalender: Der Monat Choiak, der vierte in der Jahreszeit der Überschwemmung, ist die Zeit der Aussaat, und die Riten der Herstellung eines Bildes des Gottes aus Erde und Samenkörnern erinnern daran, dass das in die Erde gesenkte Samenkorn bald als junges Grün wiedererscheinen soll. Dieses Fest ist sicher schon seit einer sehr frühen Zeit begangen worden. Die Stele des Ichernofret, des Oberschatzmeisters von Sesostris III., evoziert die Zeremonien, die jedes Jahr in Abydos zu Ehren des Osiris stattfanden[316]: die „Ausfahrt" des Gottes in seiner Barke, ihm voraus Upuaut, der „Öffner der Wege" der Totenwelt, der rituelle Kampf zwischen seinen Genossen und seinen Gegnern, die Suche und Entdeckung seines Körpers durch Thot, ein zweiter Kampf am „Ufer von Nedit", dem Ort, an dem er ermordet worden sein soll, und schließlich seine Rückkehr ins Leben und seine triumphale Ankunft in Abydos. In dieser Feier, die einer Art „heiligen Dramas" ähnelt, scheint die agrarische Bedeutung des osirianischen Mythos nicht hervorgetreten zu sein, doch in der Folgezeit wird dieser Aspekt wichtig. Im Kalender von Medinet Habu unter Ramses III. beinhaltet das Choiakfest zu Ehren des Sokaris einen Ritus der „Bestellung des Bodens" und endet mit der Aufstellung des *djed*-Pfeilers, des Symbols für die Auferstehung des Osiris.

In Dendara sind die Angaben zum Ritual sehr detailliert, kreuzen aber zwei Traditionen miteinander – eine, die in Busiris um Sokaris kreist, und die andere, die in Abydos Osiris zum Thema hat – und sind deswegen schwer zu interpretieren. Das Ritual wird aber auch in jedem der 16 Nomoi praktiziert, die eines der Stücke vom Körper des von seinem Gegner Seth zerlegten Gottes besitzen; dies ist durch die Entdeckung von Osiris-Figurinen und Osiris-Katakomben an verschiedenen Grabungsstätten, wie Karnak oder Oxyrhynchos, belegt. Die Feierlichkeiten beginnen am 12. Choiak, dem „Fest des Erdhackens", zu dem man zwei schwarze Kühe nebst einem aus Tamariskenholz gebauten Pflug mit einer bronzenen Pflugschar herbeibringt. Man sät Gerste und Weizen, die später dazu dienen werden, sowohl Brote als auch das Bild des Gottes zu bereiten. In den folgenden Tage finden andere Riten statt, an denen, wie es heißt, mehrere Götter teilnehmen: Horus, Thot, Anubis, Isis und Nephthys, die vier Totengötter, die Nilpferdgöttin. Aus Sand und Gerstenkörnern fertigt man eine Figurine des Osiris an, *Chontamenti*, „der Erste der Westlichen", mit Namen, die man in eine zweitei-

314 Ph. Derchain, Possession, transe et exorcisme – Les oubliés de l'égyptologie.
315 A. H. Gardiner, in: JEA, 1915, 124–125 (Besprechung des Buches *Osiris* von J. G. Frazer).
316 H. Schäfer, Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III. nach dem Denkstein des Oberschatzmeisters I-cher-nofret im Berliner Museum, 64 ff.

lige Form von der Gestalt des Gottes legt; die Form selbst wird in einem Steinbassin, dem „Gartenzuber", abgelegt, der im Boden ein Loch für den Abfluss des Wassers hat, denn man muss die Osirisfigurine jeden Tag befeuchten, um das Keimen der Gerste zu fördern. Parallel dazu hat man wohl aus verschiedenen Ingredienzien – Erde, zerstoßene Halbedelsteine, Früchte, Aromaten – ein Bild des Sokaris angefertigt und diesen Teig in eine Form gegeben. Wenn der Teig lange genug in den Formen geblieben ist, nimmt man ihn heraus und setzt ihn zum Trocknen der Sonne aus. Am 21. Tag verbindet man die beiden Teile des Osiriskörpers, man umwickelt sie mit Binden, man salbt das Bild mit aromatischem Öl, „man gestaltet seine Augen wie echte Augen" und schminkt sie, man legt 14 Amulette auf seinen Körper, „wie es in der Balsamierungsregel vorgeschrieben ist". Am 22. Choiak findet eine Barkenprozession auf dem heiligen See statt, sodann wird der „Körper des Osiris" in einen Schrein gelegt, den man in einer der Kapellen auf dem Dach des Tempels deponiert. Am 23. Choiak bereitet man das Bild des Sokaris zu. Am 24. Choiak holt man die im Vorjahr angefertigten Bilder und bettet den Sokaris auf Sykomorenzweige, den Osiris aber in einen Schrein. Eine Art Kuchen aus Erde, Gerste und aromatischen Samenkörnern, „Bruchstück der Reliquien" genannt, der gleichzeitig mit dem Bild des Osiris zubereitet wurde, ist in einem Kästchen unter dessen Kopf gelegt worden. Am letzten Tag des Monats beerdigt man die Figurinen an dem Ort namens Ro-Setau, „im Hügel der nebeh-Pflanzen, unter den ehrwürdigen Balaniten (oder Perseabäumen)". Am selben Tag feiert man die Aufrichtung des *djed*-Pfeilers: Die beiden Riten, Bestattung unter dem Perseabaum und Aufrichtung des *djed*-Pfeilers, symbolisieren, wenn auch auf unterschiedliche Weise, den Übergang des Osiris in eine neue Existenzform. Es ist wahrscheinlich, dass bei dieser Gelegenheit weitere Bilder des Gottes angefertigt wurden, insbesondere die „Osiris-Kornmumien", von denen man, vor allem in Gräbern, mehrere Exemplare samt den Formen zu ihrer Herstellung gefunden hat[317].

Die Titel der Rubriken in den Texten von Dendara spielen häufig auf den geheimen Charakter der Riten des Choiak an:

> die Mysterien der Arbeit des Gartenzubers des Chontamenti vom Sanktuar der Schentait kennen;
> das Mysterium des großen Werkes kennen, das in geheimer Arbeit mit der Form des Sokaris getan wird;
> das Mysterium des verborgenen Hauses kennen;
> das Mysterium kennen, das man nicht sieht, von dem man nicht (reden) hört und das der Vater an seinen Sohn weitergibt…[318]

Diese Ausdrücke haben manche Wissenschaftler dazu verleitet zu denken, in Ägypten seien „Mysterien" ähnlich den griechischen Mysterien gefeiert worden. Zweifellos

317 Zu den Exemplaren im Grab von Juja und Tuja siehe J. E. Quibell, Tomb of Yuaa and Thuiu, 35–36, Nr. 51022 und 51023; zu denen im Grab von Tutanchamun siehe C. Desroches-Noblecourt, Vie et mort d'un pharaon, Toutankhamon, 253 und Abb. 160; S. Ikram/A. Dodson, The Mummy, 120, Abb. 120–121.

318 S. Cauville, Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes I, 15–26.

müssen einige dieser Riten von den Priestern „im Geheimen", an einem nicht nur den Gläubigen, sondern vielleicht auch manchen Kategorien von Assistenten verbotenen Ort vollzogen worden sein. Und es scheint, dass eine Art Tabu den Tod des Osiris und die Zeremonien zu dessen Gedächtnis umgab. Herodot, der gewöhnlich eine Menge Details über die ägyptischen Feste bietet, lässt, was die Osiris-Feste angeht, Zurückhaltung erkennen, sei es dass seine Informanten nicht mit ihm darüber sprechen wollten, sei es dass sie ihm Schweigen empfahlen[319]. Auf jeden Fall aber hatten die Feste des Monats Choiak auch einen öffentlichen Aspekt, und es gibt keinen Grund zu der Annahme, einer Klasse von „Eingeweihten" seien geheime Lehren über Osiris offenbart worden, wie es bei den griechischen Mysterien der Demeter oder des Dionysos üblich war.

Der Tempel von Esna weist einen reichen Bestand an Festlichkeiten auf, deren Titel im Festkalender aufgeführt werden[320]. Manche sind aus anderem Zusammenhang bekannt, da die Feiern im ganzen Land begangen wurden; andere hingegen sind spezifisch für Esna, insofern sie die beiden Hauptgötter des Tempels, Chnum und Neith, in Szene setzen. Für Chnum wurde am 1. Phamenoth im dritten Monat der Winterjahreszeit das „Fest der Töpferscheibe" begangen, das mit der Demiurgenrolle des Gottes in Verbindung stand; es heißt auch „Fest der Hochhebung des Himmels"; letztere Bezeichnung verweist auf die memphitische Tradition vom Hochheben des Himmels durch Ptah; sie wurde in den Esna-eigenen Zyklus integriert, dessen Theologie auf zahlreichen, auf die lokalen Bedürfnisse zugeschnittenen Anleihen basiert.

Der Kalender gibt ein kurzes Resümee des Festablaufs:

> Am 1. Phamenoth: Fest des Ptah; Fest vom Hochheben des Himmels, Fest des Chnum-Re, Herrn von Esna. Zum Zeitpunkt der Morgendämmerung diesen Gott und seinen Göttergefährten in Prozession zeigen. Vereinigung mit der Sonnenscheibe, nach Halt im Hof unter dem Kiosk der Ankleidung; Erhebung der Opfergaben vollziehen und alle Riten ausführen nach dem Ritual der „Einsetzung der Töpferscheibe"[321].

Dies ist eine knappe Zusammenfassung; im Detail ist das Fest beschrieben in Texten, die in der Zeit zwischen Domitian und Hadrian auf die Säulen des Hypostylsaals graviert worden sind – wahrscheinlich nach einem Text auf Papyrus, der in der Bibliothek des Tempels aufbewahrt wurde.

Der Festort ist nicht nur der Tempel, sondern die Stadt; die Zeremonien beginnen in den frühen Morgenstunden im Sanktuar; nach einer Reihe von Ritualen, die sich vor den Toren des Tempels, in der Stadt und auf dem heiligen See (oder auf dem Nil) abgespielt haben, endet das Fest mit einer nächtlichen Zeremonie im Tempel. Der gesamte Klerus nimmt an der Opferliturgie, an den Gesängen und an den Ritualen teil, in deren Verlauf maskierte Priester die Rolle des Chnum und der mit ihm zusam-

319 Unten, S. 359 f.
320 S. Sauneron, Esna V.
321 Ebd., 20.

mengehenden Götter spielen; die Bevölkerung der Stadt wohnt, wie es scheint, einigen Ritualen bei und nimmt an der nachmittäglichen Prozession teil.

Die morgendlichen Zeremonien sind jene, die man jeden Tag in allen Tempeln Ägyptens feiert: Toilette, Ankleidung, Mahlzeit des Gottes usw.; wenn es aber ein Festtag ist, fällt das Opfer sehr viel größer aus und umfasst „alle guten Dinge, Brot, Bier, Ochsen, Geflügel, Wein, Honig, Milch, Früchte, Gemüse, Blumenzweige jeder Art in unbegrenzter Menge". Der Morgengesang wird von einem im „Saal der Neunheit" versammelten Chor versehen, während der Oberpriester das Sanktuar betritt, um sein Amt des „Aufweckens" des Gottes auszuüben; jeder der 26 Verse, der mit der immer gleichen Formel „Erwache du in Frieden" beginnt, wendet sich an Chnum unter einem seiner verschiedenen Namen und Gestalten. Der Gott ist jetzt in seinem Bild „lebendig" und gegenwärtig; während die Riten ablaufen, werden Hymnen zu seiner Ehre und zu Ehren der mit ihm assoziierten Göttinnen Menhit und Neith gesungen.

Mit dem Ritual der „Vereinigung mit der Sonnenscheibe" beginnt das Fest dann wirklich. Das Bild des Gottes, verborgen in seinem in einer Barke stehenden Tabernakel, wird in Prozession durch die Stadt getragen, danach, zurück im Tempel, wird es in einem vor dem Tor errichteten Kiosk aufgestellt. Darauf entfaltet sich in seiner Gegenwart das große Defilee der Opfergaben, die die Mitglieder des gesamten Personals herbeibringen – von den Gärtnern, die Blumengebinde, und den Dienern, die Trinkgefäße und Platten mit Speisen tragen, bis zum Obervorlesepriester, der eine Papyrusrolle hält und den Schluss bildet. Wenn das Defilee zu Ende ist, findet die Zeremonie der „Vereinigung mit der Sonnenscheibe" statt, ein überaus feierliches, keineswegs auf Esna beschränktes Ritual, dessen Zweck es ist, die Götterstatue mit neuer Energie „aufzuladen". Sie empfängt einen neuen Zufluss von Leben und Energie, indem sie den Sonnenstrahlen ausgesetzt wird, und zwar in einer besonders günstigen Jahreszeit, die das Ende des Jahres, der Anfang des neuen Jahres oder, wie in Esna, der Jahrestag der Erschaffung der Welt sein kann. Man holt die Statue des Chnum aus ihrem Tabernakel; dies ist die „Offenbarung des Angesichts", das nun allen sichtbar ist, die sich im Hof des Tempels versammelt haben; man singt Lobhymnen zu den Schöpfermächten des Gottes, dessen „schönes Antlitz" man feiert; die ganze Schöpfung jubelt ob seiner Wohltaten. Im Lauf dieses Rituals hat der Vorlesepriester wohl die *Schrift für das Niederwerfen des Apophis* rezitiert, das heißt die Geschichte von dem siegreichen Kampf des Sonnengottes gegen die Schlange Apophis, die Inkarnation der feindlichen Mächte, die unablässig die Welt zu vernichten drohen[322].

Diese Phase des Festes hat wahrscheinlich den ganzen Morgen gedauert, sie hat die Demiurgentätigkeit Chnums beschworen und den Schöpfungsakt *par excellence*, das „Hochheben des Himmels", der ursprünglich eng mit der Erde verbunden war. Der Akt, den „Himmel hochzuheben", wird in den Schöpfungsberichten im Allgemeinen dem Gott Schu zugeschrieben; in Esna ist es eindeutig so, dass Chnum in dieser Funk-

322 Dieser Text ist erhalten im Papyrus Bremner Rhind (P.B.M. 10188), der aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. datiert, aber mehrere Jahrhunderte zuvor verfasst sein muss; vgl. die bereits zitierte Übersetzung von R. O. Faulkner (oben, S. 241, Anm. 92).

tion mit Schu gleichgesetzt wird. Der zweite Teil des Festes wird der Institution des Königtums gewidmet sein, da diese die Bedingung für den Bestand der Schöpfung ist. Ein Text stellt das Band zwischen der Schöpferfunktion Chums und der königlichen Funktion heraus:

> Wie schön ist alles, was du geschaffen hast, Chnum-Tanen, Vater der Götter, Allmächtiger mit vielen Gesichtern! Du hast den Himmel hochgehoben mit der Kraft deiner Arme, du hat die Erde geordnet… Du hast die Menschen geformt, du hast die Götter gemacht, du hast auf der Töpferscheibe die kleinen und großen Tiere geformt, du hast die Reptilien und Würmer gestaltet, die Fische und die Vögel; du hast alles geschaffen… Du hast einen König ausgezeichnet, der der Herr unter ihnen war und ihnen eine Ordnung auferlegte. Du hast seinen Ruhm gemehrt, auf dass sie sich nach seinen Vorschriften richten… Deine Eingebung wird ihm eine kostbare Hilfe sein, die ihn schützt in den Flachländern und in den Gebirgsländern, denn du bist seine Lebenskraft…[323]

Das nun folgende „Mysterium der Königsgeburt“ hat seinen Platz gewöhnlich in den Mammisis; das Ritual von Esna sieht jedoch ziemlich anders aus als die Rituale der Mammisis, vielleicht weil es in Esna nicht darum geht, die Geburt des Gottkönigs zu feiern, der über Ägypten herrschen wird, sondern darum, das Gedächtnis der Geburt des ersten Königs in der Morgenröte der Welt zu begehen; es handelt sich demnach um eine Geburt „vor der Zeit“[324]. Gab es in Esna ein szenisches Spiel, ein „Drama“ der göttlichen Geburt, das die Priester, möglicherweise unter Beteiligung ihrer Assistenz, aufführten? Wir können es nicht sicher behaupten. Serge Sauneron nimmt an, es habe wohl eine „liturgische Handlung“ gegeben, aber nicht notwendigerweise eine „Vorstellung“; was beim Fest zählt, ist die Wiederholung der Gesten und Formeln, die jenes für den Bestand der Welt entscheidende Ereignis, das die Geburt des Königs ist, neu ins Leben ruft; ob Zuschauer dabei waren oder nicht, ist Nebensache. Und die Tatsache, dass die Bilder und Texte, die das Ritual evozieren, im Tempel eingraviert sind, sichert schon an sich seinen Fortbestand.

In dieser Phase der Zeremonie treten nun nacheinander die verschiedenen Götter von Esna, die dort durch ihre Statuen oder, wahrscheinlicher noch, durch Priester verkörpert werden, auf, um zu zeigen, welchen Anteil sie an der Erschaffung des Königskindes nehmen. Im Gegensatz zu dem, was in den Mammisis vor sich geht, gibt es keine Riten einer Theogamie (einer heiligen Hochzeit) und keine Riten, die die göttliche Entbindung symbolisieren: Der junge Gottkönig entsteht „auf der Drehscheibe“, die Chnums, des Töpfergottes, Schöpferwerkzeug ist. Die Gottheiten halten nun eine nach der anderen eine Ansprache an das Kind, wie „Feen, die sich über die Wiege der Fürstenkinder beugen“[325]. Darüber hinaus gab es vermutlich Spielszenen. Die Götter stellen sich vor, bevor sie ihren Diskurs beginnen, ein bisschen so wie jene Schauspieler im alten Theater, die sich vorstellten, wenn sie die Bühne betraten, um sicher zu sein, dass

323 S. Sauneron, Esna V, 182–183.
324 Ebd., 192.
325 Ebd., 191.

man sie richtig identifizierte: „Ich bin Neith, die Mutter des Gottes... Ich bin Nebtu, die Herrin des Feldes... Ich bin Thot, das Herz des Re". Außerdem scheinen einige dieser Ansprachen Angaben zu den auszuführenden Gesten zu enthalten. Chnum sagt: „Ich trete das Schwungrad (der Scheibe) mit meinen Füßen, um dich auf ihr zu erschaffen"; Osiris sagt: „Dein sei die weiße Krone, dein seien die beiden Kronen als König des Südens und des Nordens": Heka sagt: „Dein sei der Thron als des Herrn des Throns..." Thot sagt: „Ich habe meine Palette genommen, ich habe meine Rohrfeder ergriffen und schreibe für dich die Jubiläumsfeste auf". So verleihen die Götter, die sich dem jungen König vorstellen, diesem seine Attribute, die Kronen und den Thron, und der „Schreibergott" schreibt seine Regierungsjahre auf. Neith, die zu ihm spricht: „Ich habe dich im Mutterleib wohlauf bewahrt, ich habe dich genährt, als du ihn verließest", ahmte vielleicht das Stillen nach. Und die letzten Worte Chnums, „ich schlage meine Arme um dich, ich schütze deinen Leib", fanden sicher auch ihren gestischen Ausdruck.

Wir sind nun mitten am Nachmittag; es bleibt noch ein Ritus zu vollziehen, jener nämlich, der garantiert, dass die Schöpferkraft Chnums sich auf die menschliche Gattung und auf alle Lebewesen überträgt, damit die Schöpfung fortdauern kann. Ein neuerlicher „Auszug" des Gottes wird mit einer Schifffahrt unternommen; Reinigungen, Opferdarbringung auf den Altären, Gesänge, Anzünden der Fackeln sind Teil traditioneller Rituale. Nun aber wird ein ganz außerordentlicher Ritus eingeschaltet, „Festsetzen der (Töpfer-)Scheibe im Leib aller Frauen". Chnum, Bildner der Lebewesen, soll seine Macht in den Körper der Frauen überführen. Darum wendet man sich mit unmissverständlichen Worten an ihn:

> Gott der Töpferscheibe, der du das Ei auf deiner Scheibe schaffst, mögest du die Schöpfertätigkeit der Scheibe im Innern der weiblichen Organe festmachen und diese Gebärmutter mit deinem Bild versehen, deinen Geschöpfen zum Schutz, die sich in ihr befinden, auf dass kein Übel sie treffe... Nähre das Küken vom Anfang bis zum Ende..., halte den Blick auf die Gebärmutter und brich sie auf, wenn der Tag gekommen ist, um den zu befreien, dessen Kehle keine Luft bekommt, zur rechten Zeit...[326].

Die Gesamtheit der Götter soll über den Prozess der Lebensweitergabe wachen:

> Götter und Göttinnen dieser Stadt, Allmächtige, Herren dieses Bezirks, die ihr die Geburten zu mehren sucht als eine Wohltat, die unsere Herzen zu erfreuen vermag, befestigt das Ei im Leib der Frauen, um das Land mit neuen Generationen zu versehen, zum Gefallen des Königs von Ober- und Unterägypten, des Pharaos, der ewig lebt, des Geliebten Chnums...[327].

326 S. Sauneron, Esna V, 235–236. Die Formel „diese Gebärmutter mit deinem Bild versehen" meint die Luft, die Atmung, die der Gott dem entstehenden Lebewesen geben soll, denn er selbst wird mit der Luft, das heißt mit dem Gott Schu, identifiziert.

327 Ebd., 236.

Ein letzter Hymnus schließt das Fest; er bringt einmal mehr den König mit dem Gott zusammen, indem er das Lob Chnums singt und seinen Segen über den König herabruft.

Das Fest von Esna mag sehr komplex sein, weil es Riten und Formeln aus verschiedenen Traditionen entlehnt und nebeneinanderstellt, aber dennoch weist es eine starke Einheit auf, da es um das Thema der Erschaffung der Welt durch einen guten Gott kreist. Diese Schöpfung wird vor allem als eine Erschaffung des Lebens und der „lebenden Formen“ (der Menschen und aller anderen Spezies) sowie einer universalen Ordnung, deren Garant der König sein wird, gesehen. Der andere wesentliche Aspekt des Festes ist in der Tat der Akzent, den es auf die königliche Funktion legt, womit es auf eine sehr alte Ideologie Bezug nimmt: Die Existenz des Universums hängt vom König ab, der „Erbe“ des Gottes ist, der „tut, was er (der Gott) wünscht“. Was nun sehr überraschend ist bei diesen Texten aus Esna, die doch so tief in der religiösen Tradition verwurzelt, die so „ägyptisch“ in ihrer Phraseologie und ihrer Ideologie sind, ist die Tatsache, dass sie auf einen römischen Imperator angewendet werden, der als Erhalter der Ordnung der von Chnum erschaffenen Welt gilt. Das Fest erscheint so als ein für den Bestand der Welt notwendiger Akt und zugleich als eine Manifestation der Loyalität gegenüber einem Pharao, der doch so weit von seinen Untertanen entfernt ist.

Im Monat Epiphi wird Chnum während des Festes „Den Stab nehmen“ gefeiert; es begeht den „Sieg Chnums“ nach dem Modell eines Gottes, der über seine Feinde triumphiert; die Feiern finden nicht im Tempel selbst statt, sondern an dem Ort namens *Per-netjer*, der die Gräber der toten Götter birgt. Was Neith betrifft, so gedenkt man am 13. Epiphi ganz speziell ihrer Ankunft in Esna; dieses Fest bringt Saïs und Esna in eine enge Beziehung, und sein Verlauf ist besonders gekennzeichnet durch die lange Erzählung von der Entstehung der Welt unter der Schirmherrschaft der Göttin. Neben diesem narrativen Text weist das Ensemble der Inschriften eine Fülle von Hymnen auf, die auf die Säulen des Hypostylsaals graviert sind. In diesem Textrepertoire haben, nicht anders als in Edfu und Dendara, die Freudenbekundungen der Bevölkerung, die dem Umzug der Prozessionen von einem Kultort zum anderen folgte, ihren Platz.

Die Kalender von Kom Ombo enthalten eine Reihe von Festen, darunter jene, bei denen Sobek die toten Götter in der Nekropole von Sched-beg kommemoriert. Der Kalender von Philae ist nicht erhalten.

Die zahlreichen Festtage des ägyptischen Kalenders prägten nicht nur das Leben des Tempels und seiner Offizianten, sondern ebenso das Leben der örtlichen Bevölkerung, die den Prozessionsbarken auf ihren Wegen folgte, und boten so dem Einzelnen die Möglichkeit, durch die Teilnahme an den kollektiven Manifestationen seine persönliche Frömmigkeit auszudrücken. Auf der theologischen Ebene festigen die Feste im Dekaden- oder Mondzyklus sowie im Jahreszyklus die Ordnung der Welt, die der gewöhnliche Kult Tag für Tag weiterträgt. Die jährlichen Feierlichkeiten erinnern an den sich unaufhörlich vollziehenden Zyklus der Zeit, was unter anderem seinen deutlichen Ausdruck in der Rückkehr der „Fernen (Göttin)“ findet; sie aktualisieren außerdem die großen Mythen wie den Tod und die Wiedergeburt des Osiris oder den Triumph des Horus über Seth. Diese Feierlichkeiten, die wir dank der umfangreichen

Inschriften in einigen großen Tempeln gut kennen, spielten sich auch in anderen Tempeln des Landes ab, so etwa die im Monat Choiak in Theben stattfindenden Feste zu Ehren von Sokaris und Osiris, wie sie in einem Papyrus vom Anfang der Ptolemäerzeit beschrieben sind[328].

Griechische Feste

In den griechischen Papyri werden Feste sehr oft erwähnt, auch wenn es nicht immer möglich ist auszumachen, zu wessen Ehren sie gefeiert werden[329]. Das ist nicht überraschend, denn die betreffenden Dokumente sind oft Privatbriefe, und die Korrespondenten wissen sehr genau, wovon sie sprechen. So lädt etwa ein Einwohner von Oxyrhynchos die Dame Serenia ein, alles zu tun, „um am 20. zur Geburtstagsfeier des Gottes herauszukommen"; vielleicht geht es um Serapis, der in Oxyrhynchos einen großen Tempel besaß[330]. Die Feste, die die Geburt einer Gottheit kommemorieren, scheinen häufig begangen worden zu sein. Dies gilt insbesondere für Isis, deren am vierten Epagomenentag gefeierte Geburt in den Kalendern von Edfu und Dendara sowie im Kalender von Soknopaiu Nesos erscheint[331]. In einem an Apollonios, den Strategen des Nomos Apollonopolites, adressierten Brief vom Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr. teilt ihm ein Briefpartner mit, er habe für ihn am Fest der Isis, „in der Nacht der Geburt der Göttin", gebetet[332]. Der Kalender von Soknopaiu Nesos erwähnt ebenfalls eine – ansonsten nicht bezeugte – Feier der „Hochzeit der Isis Nepherses, der sehr großen Göttin", am 8. Choiak. In den meisten Fällen haben wir keinerlei Detailangaben über die Riten dieser Feste, über die Rolle, die die Priester dabei spielten, und noch weniger über die spezifisch religiöse Dimension, die sie in den Augen der Gläubigen haben mochten. Dagegen besitzen wir eine Menge ökonomischer oder soziologischer Angaben über die Teilnehmer. An den Festtagen brachten die Gläubigen ihre Opfergaben zu den Tempeln, und dies bot auch Gelegenheit zum Austausch von Geschenken. So erfahren wir, dass ein Krug Wein der Beitrag eines gewissen Kleon zum Fest des Hermes und der Musen ist[333], dass eine Frau während des Demeter-Festes von einem Briefpartner Lebensmittel erhalten hat, sei es um damit ihre Opfergabe leisten zu können, sei es für ihren eigenen Gebrauch[334]. Eine häufig erwähnte Maßnahme ist das Engagement von Musikerinnen und Tänzerinnen für ein Fest. Es kann sein, dass einige von ihnen zum Personal eines Tempels gehörten, aber es scheint, dass sie

328 P. Barguet, Le papyrus N. 3176 (S) du Musée du Louvre.

329 F. Perpillou-Thomas, Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque.

330 Papyrus Oxy. I 112 (3.–4. Jahrhundert n. Chr.); dt. nach: J. Hengstl, Griechische Papyri aus Ägypten, 161.

331 BGU I, 1, 26. Dieser Kalender gibt für die Feier der Geburt der Göttin einen vom traditionellen Datum, dem 26. Epiphi, abweichenden Tag an.

332 Paprus Brem. 15.

333 PSI 528. Philadelphia (3. Jahrhundert v. Chr.).

334 Papyrus Cairo Zen. 59028. Alexandria? (um 258/257 v. Chr.).

durchaus in der Lage waren, aus festlichen Anlässen ihre Dienste einem Privatmann oder einer Gemeinschaft anzubieten. Eine Tänzerin griechischer Herkunft namens Olympias nimmt für ein Jahr einen Flötenspieler in Dienst, den sie bezahlt, unter der Bedingung, dass er „bei allen Festen und sonstigen Engagements, an denen Olympias teilnimmt, seinerseits auftritt“[335]. Zur Römerzeit engagierte eine Frau in Philadelphia zu anscheinend vorteilhaften Bedingungen (einschließlich zweier Esel für den Transport hin und zurück) drei Tänzerinnen mit Kastagnetten, die bei ihr ab dem 24. Pauni sechs Tage lang auftreten sollen; dabei geht es offensichtlich um eine private Veranstaltung, es ist aber durchaus möglich, dass ihr Datum mit einem religiösen Fest zusammenfiel[336]. Die Musiker und Tänzer spielten eine Rolle bei den ägyptischen Festen; zu denken ist aber besonders an die Flötenspieler und die Kastagnettentänzerinnen, unverzichtbare Akteure bei den dionysischen Zeremonien, die auf zahlreichen koptischen Tapisserien zu sehen sind[337]. Ein anscheinend weit verbreiteter Brauch sind die Mahlzeiten innerhalb des Tempelbezirks, der manchmal eigens dafür vorgesehe Räume (*deipneteria*) einschloss. Mehrere Einladungskarten zu „Serapis-Mahlzeiten“ sind erhalten geblieben. Diese Mahlzeiten, die in einem Serapeum eingenommen wurden, konnten bei religiösen, aber sogar bei privaten Festen stattfinden, beispielsweise aus Anlass eines Jahrestags[338].

Eine lebhafte Darstellung eines griechischen Festes findet sich in den *Syrakusierinnen* des Theokrit: Zwei Kleinbürgerinnen aus Alexandria sind samt ihrer Dienerin auf dem Weg zum königlichen Palast, wo man das Adonisfest feiert[339]. Ehrlich gesagt gleicht das Fest eher einem Spektakel: Die Frauen bewundern die Tapisserien mit dem Bild des Adonis, sie lauschen dem Jammergesang, den eine „kundige Sängerin“ zu Ehren des Gottes vorträgt. Es werden aber auch spezielle Riten dieser Feste dargestellt, vor allem der Brauch der „Gärten“, jener Gefäße, in denen man innerhalb weniger Tage Pflanzen zum Wachsen, Ergrünen und Verblühen brachte; ihre „rasche und trügerische Blüte“[340] erinnert an das Schicksal des jungen Gottes und stellt zugleich, wie Marcel Detienne gezeigt hat, die Antithese zur „natürlichen“, fruchtbaren Cerealienproduktion her. In diesem Sinn ist der griechische Ritus, selbst wenn die „Gärten des Adonis“ in den Augen der Ägypter an die „Kornmumien des Osiris“ erinnern mochten, keineswegs mit dem ägyptischen Ritus vergleichbar, spielt dieser doch auf eine wesentliche landwirtschaftliche Tätigkeit an, den Anbau der Cerealien; eine Vignette des Papyrus Jumilhac zeigt Kornähren, die aus dem hingestreckten Körper des Osiris sprießen. Noch ein weiterer Ritus der Adonien kommt in Theokrits Text zur Sprache: Am letzten Tag wird das Bild des Gottes, begleitet von Trauergesängen der Frauen, ins Meer zurückgeworfen.

335 CPR XVIII, 1. Theogenis (231 v. Chr.).
336 Papyrus Corn. 9. Philadelphia (206 n. Chr.).
337 Vgl. M.-H. Rutchowscaya, Tissus coptes, 110–111.
338 Papyrus Oxy. 2791 (2. Jahrhundert n. Chr.).
339 Theokrit, Idyllen, XV.
340 J.-P. Vernant, Introduction, in: M. Detienne, Les jardins d’Adonis, XXII-XXIII.

Eine besonders präzise und detaillierte Beschreibung eines griechischen Festes ist erhalten in der Wiedergabe der unter der Regierung Ptolemaios' II. in Alexandria gefeierten *Ptolemaia*; was Kallixeinos von Rhodos gegen Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. verfasst, ist der gut dokumentierte Bericht von jemandem, der noch Augenzeugen der Zeremonie antreffen konnte[341]. 280 v. Chr. eingeführt, sollte es, nach dem Vorbild der großen Feste der griechischen Welt, alle vier Jahr begangen werden; offizielle Repräsentanten der Städte und der hellenistischen Staaten waren eingeladen, daran teilzunehmen.

Die Feierlichkeit spielt sich in Alexandria, zum Teil im dortigen Stadion, ab, und ihr Schema ist ganz griechisch. Sie beginnt mit einer Prozession, der *pompé*, die zwei Tage dauert. Daran schließt sich das Opfer, *thysia*, an, für das vermutlich die in der Prozession mitziehenden 2 000 Stiere bestimmt sind; danach findet der einen ganzen Tag dauernde Wettkampf, *agon*, statt, der ein Kräftemessen in drei Sparten – Athletik, Musik, Pferdesport – bringt; schließlich wird das Ganze gekrönt durch ein Festmahl, die *hestiasis*, besser gesagt durch zwei Bankette: das eine für ausgesuchte Gäste, das andere für die Soldaten, die Mitglieder von Kultvereinen und die Besucher. Veranstaltung und Organisation des Festes liegen natürlich in der Hand des Lagidenstaats; königliche Beamte, die Ökonomen, übernehmen dank einem aus einer Sondersteuer gespeisten Fonds die finanzielle Verantwortung.

Die Beschreibung durch Kallixeinos – sie gilt im Wesentlichen der dionysischen Prozession, die ja nur eine Episode des Festes ist – zeigt, dass das ganze Fest ein Schauspiel ist, das der Bevölkerung von Alexandria und den eingeladenen Fremden geboten wird. Die Teilnehmer sind Mitglieder des Klerus und der dionysischen Kultvereine, Horden von Jugendlichen und Kindern, Jungen und Mädchen, die Gefäße und kostbare Gegenstände tragen, Abteilungen von Soldaten, die durch Menge und Bewaffnung Eindruck machen. Das Ganze ist sehr diszipliniert: Altersgruppen und Geschlechter bleiben getrennt, Männer im Silenkostüm an der Spitze des Festzugs achten darauf, dass die Menge sich nicht unter die Akteure der Zeremonie mischt.

Entgegen der Praxis der ägyptischen Feste kommen Musik und Gesang nur wenig zum Einsatz, außer in Form eines von „Satyrn" gesungenen „Weinlesegesangs" und eines von Kitharaspielern begleiteten Männerchors. Die Sprache des Festes ist vor allem visuell. Es ist eine Abfolge von sinnvoll angeordneten Bildern mit „starken Takten", die die wichtigen Themen zur Geltung bringen sollen. Zu diesen starken Takten gehört der Auftritt des Wagens des Dionysos, umringt von Mitgliedern des Klerus und der Kultvereine in hierarchischer Ordnung:

> Nach diesen kam ein vierrädriger Wagen von vierzehn Ellen Länge und acht Ellen Breite. Er wurde von einhundertachtzig Männern gezogen. Auf diesem stand eine Statue des Dionysos von zehn Ellen, die aus einem goldenen Becher ein Trankopfer darbrachte. Sie trug einen Purpurumhang, der bis zu den Füßen reichte, und darüber einen durchsichtigen

341 Der Text ist erhalten in: Athenaios von Naukratis, Deipnosophistes, V, 196–203. Vgl. E. E. Rice, The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus. Die Beschreibung des Kallixeinos könnte sich auf das 275–274 oder auf das 271–270 nach dem Ersten Syrischen Krieg gefeierte Fest beziehen.

> safranfarbigen Mantel, und darauf hatte sie ein goldbesticktes Purpurgewand. Vor ihr stand ein goldener lakonischer Weinkrug von fünfzehn Metreten und ein goldener Dreifuß, auf dem ein goldenes Weihrauchfass und zwei goldene Schalen, gefüllt mit Efeu und Safran, standen. Darüber befand sich ein Baldachin, der mit Efeu, Weinlaub und dem, was sonst die Erntezeit hervorbringt, bestückt war; an ihm hingen Kränze, Girlanden, Thyrsoi, Tympana, Bänder und Masken aus Satyrspielen, Komödien und Tragödien. Aber dem Wagen [folgten] Priester, Priesterinnen, Verwalter der Kultgewänder, dionysische Gilden aller Art und Frauen, die dionysische Fächer trugen[342].

Darauf folgen die Wagen mit Szenen aus dem Dionysosmythos, einer Art „Krippen", die die Amouren der Semele, der Mutter des Dionysos, die Kindheit des jungen Gottes in der Nymphengrotte und seine triumphale Rückkehr vom indischen Feldzug zeigen; darauf trifft der königliche Wagen mit den Statuen von Ptolemaios und Alexander ein, gefolgt von Frauen, welche die Städte Asiens unter der Hoheit des Lagidenkönigs verkörpern. Die symbolische und ideologische Aufladung dieser Szenen ist offensichtlich sehr stark. Sie wechseln mit pittoresken und gefälligen Bildern ab: als Satyrn und Silene verkleidete Männer, Knaben, die mit Wein und Duftstoffen gefüllte Gefäße tragen, kleine Jungen und kleine Mädchen, die Gespanne führen, Herden von exotischen Tieren, darunter ein weißer Bär, eine Giraffe, ein äthiopisches Nashorn… All das ist dazu da, die Augen zu ergötzen. Aber gleichzeitig soll alles beim Betrachter die Vorstellung vom Reichtum und von der Macht des Königs erwecken. Die Zurschaustellung zahlreicher goldener und silberner Gegenstände, kostbarer und seltener Produkte (Duftstoffe, Elefantenstoßzähne, Ebenholz…) zeugt zugleich vom Reichtum des Königs und von der Reichweite seiner Macht bis nach Arabien, Indien und Innerafrika. Das Defilee der „Gefangen" und der „Tributpflichtigen" sowie das Defilee der Soldaten sind ebenfalls Zeichen seiner Macht.

Der propagandistische Charakter des Festes geht aus der Beschreibung, die uns Kallixeinos gibt, klar hervor[343]. Es ist primär ein Fest des Sieges und eine Demonstration der Stärke: Sichtlich geht es darum, die griechischen „Alliierten", deren Repräsentanten der Festlichkeit ja beiwohnen, und vielleicht auch die Untertanen, deren Treue nicht über jeden Verdacht erhaben ist, zu beeindrucken. Es ist eine Demonstration zum Ruhme der Lagidendynastie: Die Eltern des Königs werden in den Rang von Göttern erhoben und mit Alexander assoziiert, was wiederum erlaubt, sein gewaltiges Prestige zu ihren Gunsten zu nutzen; ihre Statuen stehen auf einem Wagen des Dionysos-Festzugs, aber zusätzlich werden ihnen noch eigens Ehrengeleite gestellt. Die Ehrungen, die ihnen entboten werden, stellen die Pietät heraus, die ihr Sohn ihnen gegenüber empfindet, seine *eusebia*, eine eminent königliche Tugend, und diese Ehrungen strahlen auch auf ihn aus: Als Sohn eines Götterpaars ist auch er zur Vergöttlichung ausersehen.

---

342 Kallixeinos von Rhodos bei Athenaios von Naukratis, Deipnosophistes, V, 198, 28; dt. nach: Athenaios, Das Gelehrtenmahl, eingel. und übers. von C. Friedrich, komm. von Th. Nothers (Bibliothek der griechischen Literatur), Stuttgart 1998, 409. E. E. Rice, The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus, 10–11.

343 Zur Bedeutung dieses Festes siehe F. Dunand, Fête et propagande à Alexandrie sous les Lagides.

Der symbolische Apparat des Festes unterstreicht nämlich in der Tat die wesentlichen Tugenden des Herrschers: seine Kriegerkraft, seine Pietät gegenüber seinen Eltern und den Göttern, seine Großzügigkeit und den Wohlstand, den er an seine Untertanen austeilt; diese Prosperität wird dargestellt im Ausschank von süßem Wein an die Menge, durch die Bankette, die das Fest abschließen, und auch durch das in der Prozession feierlich mitgetragene Füllhorn, das Symbolobjekt, das auf den Münzen mit dem Bildnis Arsinoes II. erscheint und das in der hellenistischen Zeit das Attribut der Götter als der Garanten für Fruchtbarkeit und Reichtum ist.

Doch das Fest ist nicht bloß die Stütze für eine bestimmte Politik. Dionysos, der dabei eine wesentliche Rolle spielt, ist nicht nur der angebliche Ahnherr der Lagidendynastie, er ist ein bei den Griechen der hellenistischen Epoche sehr populärer Gott und im Ägypten des 3. Jahrhunderts v. Chr. gut eingeführt[344]. Es gibt seinen Klerus, seine Kultorte und seine Vereine, die beim Fest eine wichtige Rolle spielen. Nun entdeckt man aber in diesem so stramm organisierten, so „kontrollierten" Fest überraschend, dass da, mehr oder weniger verhüllt, alte, charakteristische Praktiken der dionysischen Feste, Maskerade- und Inversionsriten ihr Wesen treiben. Ein Maskenzug der Silene und Satyrn, maskiert, den Körper mit Purpur und Zinnober bemalt; eine Maskerade der Bacchanten, der Zügellosen, gekrönt mit Schlangen und Wildpflanzen, Dolche und Schlangen schwingend. Riten der Inversion: die Schaustellung kleiner Jungen, als Wagenlenker verkleidet, kleiner Mädchen in Kriegerinnenaufmachung mit Waffen in passender Größe; diese Praktiken, der Ausdruck einer „verkehrten Welt" (die Kinder spielen die Rolle der Erwachsenen), sind typisch für karnevaleske Feste. Nun findet aber das Fest der *Ptolemaia* mitten im Winter statt, das heißt in dem Augenblick, in dem sich die Hauptfestlichkeiten der dionysischen Feste abspielen, in dem Augenblick, in dem nach dem griechischen Kalender bald ein neues Jahr erscheint und in dem es die feindlichen Kräfte, die „chthonischen Dämonen", eben die Silene und Satyrn, zu bannen gilt.

Es scheint also, dass das von Kallixeinos beschriebene Fest Praktiken aus einem alten, den Griechen wohlbekannten Hintergrund integriert, indem es sie ordnend gestaltet; allerdings treten sie nur sehr verhüllt auf. Was bei den *Ptolemaia* vorherrscht, ist der Wille der Staatsmacht, das Fest zu einer Demonstration, einer Manifestation der Macht zu machen.

Man kann sich freilich fragen, an wen sich diese Demonstration richtet. In der ganzen Zeremonie wird nicht ein einziges Mal Bezug auf die ägyptische Religion oder Tradition genommen. Es ist die Welt der griechischen Götter und Mythen, die durch die Statuen und Bilder auf den Wagen und durch die in der Prozession mitgetragenen heiligen Gegenstände (Füllhörner, Thyrsoi, Tamburine und dionysische Worfeln, Kränze aus Efeu oder Weinlaub, aus Pinien- oder Olivenzweigen) evoziert wird. Die Sprache des Festes ist eine griechische Sprache. Also wird dieses große politisch-religiöse Schauspiel für die griechischen Untertanen des Lagidenkönigs und für seine geladenen Gäste inszeniert. Es ist die erste Phase der Lagidenherrschaft; die Macht muss sich die Treue

344 Oben, III. Kapitel, S. 191–194.

und die Unterstützung des griechischen Gesellschaftsteils sichern, der eine dominante Rolle auf allen Sektoren spielt und ihre beste Stütze darstellt. Die Königsideologie, wie sie sich in dem Fest mit der ganzen Kraft der Bilder ausdrückt, wird als ein Mittel eingesetzt, das Einverständnis der griechischen Untertanen zu gewinnen, zugleich aber ist es mit einer effizienten Politik der Verteilung von Ehrungen, Privilegien und materiellen Vorteilen verknüpft.

Was die ägyptischen Untertanen angeht, so sind sie offensichtlich von einem Fest ausgeschlossen, dessen Sprache ihnen weitgehend unverständlich sein muss. Einige Jahrzehnte später jedoch erweist sich die durch das Kanopusdekret anberaumte Feier zu Ehren der jungen Prinzessin Berenike, der Tochter Ptolemaios' III., sehr wohl als ein ägyptisches Fest: integriert in den liturgischen Kalender und zentriert um ein stark ägyptisiertes Bild der neuen Göttin. Dieses auf Veranlassung der Staatsmacht ganz offiziell vom ägyptischen Klerus organisierte Fest stellt ebenfalls ein Ausdrucksmittel der Königsideologie dar; diesmal aber entlehnt die Ideologie ägyptische Ausdrucksformen und eine ägyptische Sprache und holt so das Alte zurück, um das Neue besser durchsetzen zu können:

> Es sei beschlossen, ewig andauernde Ehrungen für die von den Wohltätergöttern geborene Königin Berenike in allen Heiligtümern im Lande zu vollziehen; und da sie hinschied zu den Göttern im Monat Tybi, in dem auch die Tochter des Helios ursprünglich aus dem Leben schied, die der Vater liebend bald seinen Uräus, bald sein Auge genannt hat, und man für sie ein Fest und eine Schiffsprozession in mehreren Heiligtümern in eben dem Monat feiert, in dem ihre Apotheose ursprünglich geschah, soll auch für die Königin Berenike, die Tochter der Wohltätergötter, in allen Heiligtümern im Lande im Monat Tybi ein Fest veranstaltet werden und eine Schiffsprozession von vier Tagen vom 17. an, an dem ursprünglich die Umfahrt zu Wasser und die Auflösung der Trauer für sie geschah, und ein heiliges Götterbild soll aus Gold, mit Edelsteinen verziert, in jedem der ersten und zweiten Heiligtümer für sie angefertigt werden und es soll aufgestellt werden im Allerheiligsten; der Prophet oder einer der Priester, die für das Sanktuar zur Bekleidung der Götter bestimmt sind, soll es in den Armen tragen, wenn die Götterprozessionen und die Festversammlungen der übrigen Götter stattfinden, damit es von allen gesehen, verehrt und mit Kniefall begrüßt wird...[345].

Wenn aber anzunehmen ist, dass jedes Fest den Zusammenhalt einer Gesellschaft in ihren eigenen Augen und nach außen manifestiert, dann drücken sich in den *Ptolemaia* Alexandrias im 3. Jahrhundert v. Chr. der Zusammenhalt und die Stärke einer Gruppe, nämlich der immigrierten Griechen, aus.

In der Römerzeit kommen zu den traditionellen Festen die Festlichkeiten zu Ehren des Imperators hinzu; sie feiern seinen Geburtstag, den Jahrestag seiner Thronbestei-

345 Kanoposdekret, OGIS 56 (238 v. Chr.); dt. nach: S. Pfeiffer, Das Dekret von Kanopos (238 v. Chr.): Kommentar und historische Auswertung eines dreisprachigen Synodaldekretes der ägyptischen Priester zu Ehren Ptolemaios' III. und seiner Familie, München 2004. Zu diesem Fest siehe: F. Dunand, Fête, tradition, propagande: les cérémonies en l'honneur de Bérénice, fille de Ptolémée III, en 238 a. C.

gung oder finden wohlorganisiert anlässlich seiner Besuche in Ägypten statt. Ein Papyrus aus dem Tempel des Iuppiter Capitolinus in Arsinoe bewahrt einen Kalender dieser Feierlichkeiten mit einer Liste der anfallenden Kosten auf[346]. Die Riten bestehen vor allem darin, die Bilder, die sich im Tempel befinden, zu krönen und sie mit Öl zu salben; Öl braucht man ebenfalls, um die Lampen im Sanktuarium (*sekos*) anzuzünden, ferner Aromata und Palmen. Überraschender ist folgendes: Neben den Festen, die „den zehnten Jahrestag der Ankunft unseres Herrn und Imperators Severus Antoninus (Caracalla) oder die Proklamation unserer Herrin Iulia Domna (der Mutter des Imperators) als Mutter der Armeen“ feiern, ist die Rede von dem Kult, „der unserem zweimal großen Ahnengott Suchos“ erwiesen wird, und eine Entlohnung wird Leuten gezahlt, die „das Bild des Gottes (Suchos?) in Prozession zum Empfang des Präfekten getragen haben“, als dieser den Tempel besuchte.

Offizianten und Personal des Tempels

Alltagskult und feierliche Liturgien erfordern, je nach der Größe des Tempels, ein mehr oder weniger stattliches Personal, auch wenn im Prinzip allein der Pharao als göttlicher Gesprächspartner der Götter diese Aufgaben legitim ausführen konnte[347]. Daher ist es auch er, der immer wieder dargestellt wird, wie er die Riten vor den Göttern vollzieht oder eine Prozession der Nile und des offenen Landes anführt, auch wenn es im realen Betrieb in den Häusern der Götter ganz anders zuging. Da die auf den Wänden der Tempel abgebildeten Szenen keine einfache Abbildung der Realität sind, kann in ihnen die symbolische Präsenz des Pharao aufrechterhalten werden, obwohl er im Allgemeinen nicht anwesend ist. Seine Funktionen als Akteur des Ritus wurden folglich durch seine Repräsentanten, die ordnungsgemäß zu Stellvertretern bestellten Priester, wahrgenommen.

Eigenschaften, Funktionen und Pflichten

Die Akteure des Ritus und andere Götterkultdiener werden in den modernen Sprachen für gewöhnlich im Anschluss an die griechischen Bezeichnungen *hieros* bzw. *prophetes* unterschiedslos Priester oder Propheten genannt. Damit aber ist eine Realität gemeint, die sich deutlich vom gängigen Verständnis dieser Termini unterscheidet. Die ägyptischen Priester handeln nicht im Auftrag einer Gemeinschaft von Gläubigen im christlichen Sinn, sie prophezeien auch nicht und offenbaren keine verborgenen Wahrheiten. Sie sind „Diener des Gottes“, *hem-netjer*, wie die Ägypter meistens sagen, mit verschiedenen Graden, Erster und Zweiter Gottesdiener oder Erster und Zweiter Prophet,

346 BGU 362, 6–8 (215 n. Chr.). Es handelt sich um einen der wenigen einem römischen Gott geweihten Tempel in Ägypten.

347 Oben, II. Kapitel, S. 84 f.

wie es häufiger heißt. Der Ausdruck ist bezeichnend: Es geht in erster Linie darum, dem Gott in seinem Tempel unter Beachtung der oben beschriebenen Rituale zu dienen.

Dies setzt den Erwerb eines speziellen, mehr oder weniger komplexen Wissens voraus, je nachdem ob man damit betraut ist, Hymnen zu rezitieren, die Prozessionsbarken zu ziehen oder die Opfergaben in den Innenraum des Tempels zu bringen. Wir sind insgesamt ziemlich schlecht über die Ausbildung der Priester unterrichtet; sie traten in sehr jungem Alter in den Dienst eines Tempels ein, um dort ihre Ausbildung zu machen, unter anderem im Lesen, das für die Akteure des Ritus unerlässlich ist. Immerhin aber geben Texte vom Ende des Neuen Reichs und spätere, die von Amun-Priestern im Tempel zu Karnak graviert worden sind, wie auch die autobiographischen Inschriften zahlreicher Statuen einen Eindruck von dem möglichen Weg der künftigen Offizianten. Sie durchliefen einen Übergangsritus, ägyptisch *beset*, eine feierliche Einsetzung als Zugang zu einer gehobenen Funktion; so ist auf einer Statue des Min-Propheten Unnefer zu lesen:

> Ich habe unter der Leitung meines Vaters die Funktion des *wab*-Priesters ausgeübt... Ich habe die Funktion des Schreibers des göttlichen Buches ausgeübt, der vor ihnen das Mundöffnungsritual liest... Ich bin als Gottesvater in die Stelle meines Vaters eingesetzt worden. Ich habe die Funktion des priesterlichen Trägers der (Götter-)Bilder ausgeübt...[348].

Der Text lässt einen weiteren Aspekt erkennen, die Weitergabe innerhalb der Familie, die faktisch zur Erblichkeit führt, auch wenn in anderen Fällen der Zugang zu einer hochrangigen Funktion von der Entscheidung des Königs abhängt[349].

Die Offizianten und Bediensteten des Tempels lebten entsprechend ihrer Funktion zumindest zeitweilig im Tempel, im Reich des Reinen und Heiligen im Gegensatz zur äußeren Welt des Unreinen und Profanen. Bei den Offizianten mit einem niederen oder nur wenig höheren Rang in der Hierarchie vollzog sich der Dienst mit Unterbrechungen, da die Priesterkategorien in *phylai* oder Stämme eingeteilt waren, im Alten Reich fünf, danach vier an der Zahl bis zur Ptolemäerzeit, in der erneut eine fünfte hinzukam[350]. Ihr Dienst erstreckte sich also über drei Monate im Jahr; in der restlichen Zeiten gingen sie ihren sonstigen Beschäftigungen nach. Das Leben im Temenos des Tempels schloss Reinheitsforderungen ein, die entsprechend kodifiziert waren. Zu Dienstbeginn waren rituelle Waschungen im sauberen Wasser des heiligen Sees zu vollziehen. Die Priester waren am ganzen Körper einschließlich Haupthaar und Augenbrauen rasiert. Sie durften nur Leinenkleidung tragen, tierische Wolle war genauso verboten wie Leder; daher war auch das „Pantherfell", das die *sem*-Priester trugen, aus Pflanzenfasern gemacht, und die Sandalen waren aus Stroh geflochten. Bevor man bestimmte rituelle Akte vollzog, waren Fasten und sexuelle Enthaltsamkeit geboten, wenn die Priester ehelich lebten. Auch die Beschneidung wurde praktiziert, allerdings wissen wir

348 Kairo JE 71902, in: J.-M. Kruchten, Les Annales des prêtres de Karnak, 181–182.

349 Unten, S. 358 f.

350 H. Kees, Die Phylen und ihre Vorsteher im Dienst der Tempel und Totenstiftungen, 71–90, 314–325.

nicht, wie weit sie verbreitet war. Zu diesen rituellen Vorschriften kamen Anforderungen, die Rechtschaffenheit, Ehrbarkeit, moralische Reinheit und Gehorsam gegen die Regeln des Lebens im Tempel, ganz besonders aber völlige Verschwiegenheit in Bezug auf die im Naos vollzogenen Zeremonien verlangten, deren Inhalt nicht unter die Leute gebracht werden durfte. Mehrere in den ptolemäischen und römischen Tempeln von Edfu, Dendara und Kom Ombo reproduzierte Texte spiegeln dies alles wider; sie sind echte „Priesterermahnungen“:

> O ihr Gottesdiener, große *wab*-Priester, Geheimnisträger, Reiniger des Gottes, all ihr *aqi*-Priester (, die ihr Zutritt habt) bei den Göttern, Vorlesepriester im Tempel, all ihr Richter (?), Gebietsverwalter, Gartenvorsteher (?), die ihr euren monatlichen Dienst verseht im Tempel des Horus Behedeti, des großen Gottes und Herrn des Himmels, wendet euch achtsam diesem Tempel zu, in den euch Seine Majestät gesetzt hat! Denn er (Horus) zieht am Himmel dahin und blickt von dort (herab), und er ist darüber zufrieden gemäß der Richtigkeit (eures Tuns).
> (Darum):
> Tretet nicht ein mit Bösem!
> Geht nicht hinein mit Schmutz!
> Sagt keine Lüge in seinem Haus!
> Lasst es an nichts mangeln (bei eurem Verhalten)!
> Seid nicht verleumderisch!
> Setzt nicht Abgaben(listen) fest zum Nachteil des Kleinen und zum Vorteil des Großen!
> Fügt nichts zum Gewichtsstein und zum Messstrick hinzu, ihr sollt aber auch nichts an ihnen vermindern!
> Verfälscht nicht das Hekat-Getreidemaß!
> Verändert nicht die Maße des Re-Auges (die Unterteilungen des Hekat)!
> Enthüllt nicht die Dinge, die ihr seht als Geheimnisse aller Art in den Tempeln!
> Streckt nicht die Hand aus nach dem Besitz seines Tempels (– zum Stehlen)!
> Geht nicht so weit, seine Opfergaben an euch zu nehmen, und hütet euch vor dem, was der Unwissende in seinem Herzen sagt, dass man nämlich von der Nahrung der Götter lebe, denn: Nahrung nennt man nur das, was vom Opfertisch kommt nach dem Siegeln, wenn der Gott sich daran befriedigt hat […]
> Gebt eurem Mund nicht freien Lauf beim Sprechen der (heiligen) Worte!
> Sprecht nicht mit lauter Stimme, wenn ihr mit einem anderen (Priester) sprecht!
> Legt über keine Sache einen Eid ab, indem ihr die Lüge über die Wahrheit (Maat) stellt und so (den Gott) beleidigt! […]
> Vollzieht den Kult nicht nach (den Eingebungen) eures Herzens, schaut (vielmehr) in die alten Schriften und in das Buch „Ordnung des Tempels“, die ihr in euren Händen haltet als Lehren für eure Kinder[351].

Diese Ermahnungen, die sich an einen Großteil des Personals richten, berühren so verschiedene Gebiete wie die Gleichheit in der Erhebung der Steuern für den Tempel und die Korrektheit in der gerechten Verteilung der Opfergaben, die Reinheit an Leib

351 Edfou III, 360, 12–362, 4; dt. nach: D. Kurth, Treffpunkt der Götter, 148 f. M. Alliot, Le culte d’Horus à Edfou I, 184–186; A. Gutbub, Les textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo 1, 149–184.

und Seele, die Einhaltung der Regeln des Tempels. Sie stehen anderen Kategorien von Texten nahe: moralischen Weisungen, Lehren, Autobiographien, Unschuldserklärungen aus dem *Totenbuch*. Und sie zeigen das Ideal, das es zu erreichen gilt, ebenso auf wie die Fehler, die am häufigsten begangen worden sein müssen, wenn sie derart eingehend behandelt wurden: Unehrlichkeit und Betrügerei, Unreinlichkeit, Lüge und mangelnde Strenge im rituellen Vollzug.

Im Gegensatz zu der Behauptung, manche Mitglieder des Klerus hätten einen untadeligen Lebenswandel und eine hohe Stufe der Sittlichkeit erreicht, wie sich unter vielen anderen Petosiris[352], Hoherpriester des Thot in Hermupolis, rühmt, weisen andere Texte auf Schwächen des Systems und unwürdige Streitereien hin, die das Leben der Tempel in Unordnung brachten. Einige Papyri berichten von Diebstählen und Unterschlagungen, deren sich manche Mitglieder des priesterlichen oder administrativen Personals schuldig machten, so etwa die Diener Chnums in Elephantine, als unter der 20. Dynastie eine echte „Gang" von skrupellosen Priestern zunächst über die für die Opfer bestimmten Tiere und Ernteerträge herfiel und dann den Tempelschatz plünderte. Dieser Skandal von Elephantine wurde Gegenstand eines Prozesses, dessen Einzelheiten auf einem Papyrus erhalten sind[353]; es ist dieselbe Zeit, in der auch die Königsgräber verwüstet wurden[354], worin sich die Bestechlichkeit und Gier der Epoche zeigt. In der Perserzeit berichtet ein gewisser Petisi aus der Region Theben von den gewalttätigen Streitigkeiten seiner Familie, die priesterliche Aufgaben im Amun-Tempel von el-Hiba in Mittelägypten innehatte, mit örtlichen Priestern; es ging darum, die älteren Rechte seines Geschlechts im Tempel zu beweisen und von denen, die als Usurpatoren dastanden, Genugtuung zu erlangen[355]. Zu den klerikalen Vorrechten muss man natürlich auch die Einkünfte rechnen, die die Priester erzielten; das geschah in erster Linie durch die Verteilung der Opfergaben, nachdem diese auf allen Altären des Tempels gelegen hatten. Dieses System wird in den Texten ziemlich häufig erwähnt; es war, wie ein Dekret aus dem Neuen Reich zeigt[356], entsprechend dem Status der Offizianten und Kultdiener festgelegt und sorgte für ihre tägliche Ernährung.

Schriften und Übermittlung des Wissens

Die Inschriften über die Einsetzung der Priester in ihre Funktionen verbreiten sich zwar nicht groß über ihre theologischen und liturgischen Kenntnisse, wir haben aber Spuren der Orte, an denen die Dokumente über die heilige Wissenschaft zubereitet und aufbewahrt wurden. Man hat festgestellt, dass es in den späten Tempeln Bibliothe-

352 G. Lefebvre, Le tombeau de Petosiris II, inscription Nr. 62, S. 38–39.

353 P. Turin 1887: T. E. Peet, A Historical Document of Ramesside Age.

354 Unten, VII. Kapitel, S. 503.

355 G. Vittmann, Der demotische Papyrus Rylands 9; C. Traunecker, Les deux enfants du temple de Teudjoï.

356 S. Bedier, Ein Stiftungsdekret Thutmosis' III. aus Buto; J. Rizzo, Une mesure d'hygiène relative à quelques statues-cubes déposées dans le temple d'Amon à Karnak.

ken, „Bücherhäuser“, gab; doch dabei handelt es sich um kleine Räume, die nur wenige Rollen aufnehmen konnten, die keineswegs dem Gesamtbestand der an den Wänden aufgeschriebenen Titeln entsprachen. Erst recht konnten die Bücherhäuser nicht die Orte sein, an denen Schriften kopiert und studiert wurden. Die Texte sprechen von „Lebenshäusern“, *per anch*; sie waren die *scriptoria*, in denen das Wissen erarbeitet und weitergegeben wurde. Ihr Vorhandensein ist für Memphis, Amarna, Achmim, Abydos, Koptos, Esna und Edfu bezeugt, aber nur in Amarna konnte das Gebäude lokalisiert werden; leider war es leer[357]. Auch die anderen Tempel von einiger Bedeutung besaßen sicherlich ein solches Gebäude. Dort leistete man die Arbeit des Kopierens sowohl für die Tempelrituale als auch für die Totenbücher, als sie während des Neuen Reichs in Tausenden von Exemplaren verbreitet wurden. Dabei ging es aber nicht nur um einen eintönigen Vorgang des Abschreibens. An diesen Orten wurden vielmehr, ausgehend von der Kenntnis der alten Dokumente, im Lauf des Neuen Reichs und der Spätzeit die neuen Theologien erarbeitet. Die Schreiber, die Gelehrten, die Vorlesepriester, die in den Tempeln amteten, waren mit ihnen vertraut, sie glossierten die alten Texte und schufen eigenständige Abhandlungen; das konnten die jüngsten Kosmogonien oder die letzten Totenbücher sein, wie etwa das *Buch des Atems*. Diese priesterliche Wissenschaft beschränkte sich nicht auf die Texte streng rituellen oder theologischen Charakters oder auf solche, die zu Bestattungszwecken gebraucht wurden. Man bearbeitete dort vielmehr auch die medizinischen und magischen Papyri, die Königslisten, die Onomastika, ja sogar die literarischen Texte. Das gewaltige Archiv, das man in Tebtunis gefunden hat und dessen Publikation in Vorbereitung ist, datiert im Wesentlichen aus der römischen Zeit und enthält Papyri in Hieratisch, Demotisch und Griechisch. Ihr Inhalt ist höchst aufschlussreich, da er alle genannten Gebiete berührt[358].

Es hat, so scheint es, noch eine andere Art gegeben, das Wissen wenn nicht weiterzugeben, so doch zu konservieren. Man darf die Existenz gebildeter Sammler vermuten, von denen sich einige mit dem beerdigen ließen, was sie im Lauf ihres Lebens angehäuft hatten. Die genauen Umstände, unter denen in einem Grab aus dem Mittleren Reich am Standort des Ramesseums ein Kasten auf den Namen eines „Obersten der Geheimnisse“ deponiert wurde, lassen sich nur mehr schwer angeben, aber es enthielt jedenfalls eine beträchtliche Menge von Papyri aus dieser Zeit[359]. In einem Ziegelgebäude aus der römischen Zeit an der Grabungsstätte Tanis hat Petrie eine Reihe von Papyri zutage gefördert, darunter den Papyrus der Zeichen und den geographischen Papyrus[360]. Dieses außerhalb des Temenos gelegene Gebäude barg ebenfalls die Statue von jemandem namens Aschachet, von dem man – vielleicht etwas voreilig – annahm, er habe dort gewohnt. In jüngerer Zeit enthielt ein anderer, im Temenos selbst gele-

357 A. H. Gardiner, The House of Life; Ph. Derchain, Le papyrus Salt 825, 48–61; S. Schott, Bücher und Bibliotheken im Alten Ägypten.

358 H. Lange/O. Neugebauer, Papyrus Carlsberg N° 1. Ein hieratisch-demotischer kosmologischer Text; J. Osing, Hieratische Papyri aus Tebtunis I; J. Osing/G. Rosati, Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis; M. Smith, On the Primaeval Ocean.

359 D. Lorand, Le papyrus dramatique du Ramesseum, 9–44.

360 F. Ll. Griffith/W. M. F. Petrie, Two hieroglyphic papyri from Tanis.

gener Ziegelbau, der unter der zweiten Perserherrschaft durch einen Brand zerstört worden war, verbrannte Papyri und zahlreiche Objekte, die möglicherweise dem Kult gedient hatten[361]. Wenn es sich nicht um ein Scriptorium handelt, ist das Lokal doch zumindest benutzt worden, um Material und Dokumente über das Leben des Tempels zu lagern.

Die Kategorien des Klerus und das sonstige Personal

Titel von Priestern sehr hohen bzw. niedrigeren Ranges sind seit den Inschriften aus dem Alten Reich und in einigen Fällen sogar aus der Thinitenzeit bekannt: Leiter der Handwerker, Vorsteher der Ptah-Priester, Größter der Schauenden in Heliopolis, Großer der Fünf in Hermupolis oder *semati* des Gottes Min[362]. Im gleichen Zeitraum sind die Propheten, die Obersten der Geheimnisse, die Priesterinnen und Sängerinnen, aber auch das Verwaltungspersonal der Domänen bestimmten Gottheiten, darunter Hathor und Neith, zugeordnet. Der Titel eines Obersten des Klerus von Memphis[363] und von Heliopolis[364] wird in der gesamten Geschichte Bestand haben. Die Zahl der mit einem Tempel verbundenen Personen variiert je nach der Größe und Bedeutung des Bauwerks. Natürlich kann man einen kleinen Provinztempel mit nur einem einzigen Kultdiener, der den Titel eines Propheten trägt und sämtliche Aufgaben erledigen muss, nicht mit einer Institution von der Größe des Amun-Tempels in Karnak vergleichen. Allerdings ermöglichen die Dokumente, die das Amun-Personal hinterlassen hat, die genaue Beschreibung einer straff organisierten, jedoch nicht völlig starren Priesterhierarchie. An der Spitze des Klerus stand der Erste Prophet des Gottes[365], der das Allerheiligste betreten durfte. Der unter ihm stehende Zweite Prophet konnte ihn bei Gelegenheit vertreten, und auch der Dritte und Vierte Prophet spielten eine wichtige Rolle, wie die Karriere des Montemhat unter der Regierung Taharqas belegt: Er war Vierter Prophet Amuns und Gouverneur von Theben[366]. Am Ende des Neuen Reichs konnte der Erste Prophet eine solche Machtfülle erlangen, dass er an die Stelle des Pharao trat und eine ebenso politische wie religiöse Rolle spielte. Unter der Leitung dieser hochgestellten Persönlichkeiten stand die ganze Klasse der Propheten und Gottesväter, der reinen oder *wab*-Priester, die die Voraussetzung der Reinheit erfüllten, somit den Tempel betreten und dort verschiedene Funktionen wahrnehmen durften. Einige von ihnen bekleideten eine wichtigere Stellung, insofern sie

361 J.-L. Bovot/C. Ledain/D. Roussel, Un aménagement du temple d'Amon sous la XXXe dynastie.

362 H. Gauthier, Le personnel du dieu Min.

363 C. Maystre, Les grands prêtres de Ptah de Memphis; J. Quaegebeur, Contribution à la prosopographie des prêtres memphites à l'époque ptolémaïque; Ders., The Genealogy of the Memphite High Priest Family in the Hellenistic Period.

364 H. Kees, Das Priestertum im ägyptischen Staat vom Neuen Reich bis zur Spätzeit, 114–115.

365 G. Lefebvre, Histoire des grands prêtres d'Amon de Karnak jusqu'à la XXIe dynastie; H. Kees, Die Hohenpriester des Amun von Karnak von Herihor bis zum Ende der Äthiopenzeit; J. Quaegebeur, À la recherche du haut clergé thébain à l'époque ptolémaïque .

366 J. Leclant, Montouemhat, quatrième prophète d'Amon, Prince de la ville.

Träger[367] der göttlichen Barke waren, die man bei den Prozessionen auf einem Schlitten aus dem Tempel zog. Einige Priester waren stärker auf die Ausführung bestimmter ritueller Handlungen spezialisiert, so etwa jene, die mit der Ankleidung des Gottes betraut waren, die auf Griechisch so genannten *stolistai*, oder die Rituspriester, deren Aufgabe es war, die liturgischen Texte zu lesen. Das Personal war nicht permanent im Dienst, da es nach dem Prinzip der vier Phylen[368] arbeitete, die einen Monat lang Dienst taten und dann drei Monate frei hatten, sodass also jeder Priester seinen Dienst drei Monate im Jahr versah.

Auch die Frauen nahmen am Kult teil, häufig als Sängerinnen, Musikerinnen und Choristinnen[369]. Wir kennen den Platz der Gottesverehrerin neben dem Hohenpriester Amuns zwischen der 21. Dynastie und der Saitenzeit. Spätere Zeugnisse schildern eine weitere Rolle, die Frauen spielen konnten, wir wissen aber nicht, ob dies gelegentlich geschah oder an eine Funktion als Priesterin gebunden war. Die Klagen der Isis und Nephthys erscheinen im Papyrus Bremner-Rhind I,2–5 als ein dramatisches Spiel zweier junger Frauen, die die Rolle von Göttinnen ausfüllen:

> Man führt zwei junge Frauen mit reinem Körper herbei, die noch nicht geboren haben, enthaart am (ganzen) Körper, die Köpfe geschmückt mit einer Perücke […], einen Tamburin in Händen, ihre Namen, Isis und Nephthys, auf die Schultern geschrieben, auf dass sie die Strophen dieses Buches vor diesem Gott singen[370].

Eine Bestätigung dieses Brauchs liefern die Archive des Serapeums von Memphis in der Ptolemäerzeit. Zwei junge Ägypterinnen, Zwillinge namens Thaues und Taus, die von ihrer Mutter verlassen und um ihr Erbe gebracht worden sind (ihr Vater ist nach dem Weggang seiner Frau „vor Kummer gestorben"), sind von einem Freund ihres Vaters aufgenommen worden; dieser Ptolemaios, Sohn des Glaukias, lebt als „Rekluse" (*katochos*) im Serapeum. Sozusagen im Tausch gegen die Aufnahme in den Tempel und den dort genossenen Schutz werden sie im Jahr 164 v. Chr. zur Teilnahme an den Beisetzungszeremonien des Apis engagiert, wo sie die Rolle der beiden Schwestergöttinnen Isis und Nephthys spielen. In den darauf folgenden Jahren sind sie auch bei den Funeralien des Mnevis und bei den Opferriten zu Ehren des Asklepios-Imhotep dabei; als Lohn für alle ihre Dienste erhalten sie regelmäßige, ziemlich großzügige Rationen von Brot und Öl[371].

Ein ganz besonderes Phänomen zeichnet die Spätzeit ab der 26. Dynastie oder etwas früher aus. Mit ausgeprägtem Geschmack am Archaismus und an der Suche nach alten Modellen bringt man sowohl auf der Verwaltungsebene wie auch im religiösen Bereich alte, aus der Mode gekommene Titel neu zu Ehren. Auch treten Bezeichnungen

---

367 H. Kees, Wêbpriester der 18. Dynastie im Trägerdienst bei Prozessionen.

368 Oben, S. 352, Anm. 350.

369 S. Naguib, Le clergé féminin d'Amon thébain à la 21e dynastie.

370 R. O. Faulkner, The Papyrus Bremner-Rhind, 1.

371 Archiv des Serapeums von Memphis, in: U. Wilcken, UPZ, I, Berlin/Leipzig, 1927; N. Lewis, Greeks in Ptolemaic Egypt, 69–87; D. J. Thompson, Memphis under the Ptolemies, 202, 235–237; unten, VI. Kapitel, S. 422 f.

auf, die den Priester eines bestimmten Gottes in einer bestimmten Stadt charakterisieren; das nennt man dann „spezielle Titel“[372]. Sie hängen in der Regel mit einer Besonderheit der örtlichen Mythologie zusammen. Der „Leiter der Häuser“, *cherep hut*, kümmert sich um den Neith-Tempel von Sais; der „Große Kämpfer, dessen Stimme wahr befunden wurde“ bezeichnet den Propheten des Horus, der in Pharbaithos oder im nördlichen Mesen kämpft, der *uner*-Priester amtiert in Letopolis, der *hebes diu* in Athribis, der *ptah un* in Saft el-Henna; die Bedeutung einiger von diesen Titeln ist allerdings noch nicht recht klar.

Neben den Offizianten brauchten die Tempel auch Personal für die Verwaltung und die Ökonomie. Es war umso größer und differenzierter, je ausgedehnter und reicher die Domäne des Tempels war. Die Leitung lag in den Händen von Verwaltern des Schatzes, der Domänen, der Herden. Unter ihrer Direktion tummelte sich innerhalb des Temenos ein ganzes Volk von Bäckern, Fleischern, Gärtnern, verschiedenen Handwerkern, Türhütern. Die Türhüter waren, wie die Fülle an Titulaturen für diese Leute anzeigt[373], mehr als einfache Portiers, denn zu ihren Aufgaben gehörte der Schutz des Tempels. Die Schreiber der Verwaltung waren angestellt, um die Tempelgüter, die Produktion der Äcker und den Viehbestand zu kalkulieren, und kontrollierten die für die Altäre bestimmten Opfergaben. Außerhalb des Temenos lebte eine Vielzahl von Bauern abhängig vom Tempel auf dessen Domänen und lieferte ihm einen Teil ihrer Ernte ab. Religiöse Macht und administrativ- wirtschaftliche Macht waren somit eng verflochten. Außerdem zeigen mehrere Titulaturen von Personen, dass diese gleichzeitig religiösen Aufgaben und administrative Posten in der königlichen Bürokratie innehatten.

Wie aber erhielt man solche Aufgaben? Oder wie gelangte man dazu? Ursprünglich war es eine Delegation der königlichen Prärogative, den Kult zu vollziehen, das heißt, der König wählte aus den höchsten Rängen die Leute aus, die geeignet waren, das Amt auszufüllen, oder aber diejenigen, die er zu belohnen wünschte; so verfügte der Herrscher in den oberen Rängen der Priesterhierarchie über Menschen, die ihm treu und zu Dank verpflichtet waren. Dies geriet nie in Vergessenheit, selbst wenn andere Mittel des Zugangs zu hohen Funktionen in Gebrauch kamen. So zeichnete ein nicht genannter Pharao in der zweiten Hälfte der 18. Dynastie zunächst den Bildhauer Hatiay bei Hofe aus und vertraute ihm dann eine wichtige Rolle im Goldhaus an, wo er für die Götterstatuen zuständig wurde[374]. Noch in den Autobiographien aus der Spätzeit bezeichnen sich manche Priester als vom König erwählt.

Allerdings geht aus anderen Exemplaren desselben Texttyps hervor, dass ein großer Teil der Ämter *de facto*, wenn nicht sogar *de iure* auf dem Erbwege weitergegeben wurde. Die Söhne treten – ein von den Ägypter häufig geäußerter Wunsch – in die Nachfolge ihres Vaters ein, auch wenn sie zunächst die Einsetzung durchlaufen müs-

372 J. Yoyotte, Titres spécifiques de prêtres provinciaux; es sind zwar schon zahlreiche Detailuntersuchungen unternommen worden, eine Gesamtdarstellung des Problems fehlt aber noch.

373 E. Jelinkova-Reymond, Recherches sur le rôle des „gardiens des portes“ (ỉry-ʿꜣ) dans l’administration générale des temples égyptiens.

374 J.-M. Kruchten, Le sculpteur des images divines ramesside.

sen. Es ist durchaus verständlich, dass die Familie des Petisis sich gegen die Priester von el-Hiba wehrte, da sie doch der Überzeugung war, ihre Aufgaben im Tempel ererbt zu haben. Dieses weit verbreitete Phänomen erklärt auch die endlosen Priestergenealogien von Karnak, die, insbesondere auf den zahllosen aus der Cachette geborgenen Stelen, an die zwanzig Generationen aufzählen. Manche sind frei erfunden, weil man auf diese Weise beeindruckende Ahnen nachweisen zu können hoffte; in anderen Fällen jedoch ist es, wenn man die verschiedenen von einer Familie hinterlassenen Dokumente zusammenträgt, durchaus möglich, einen Stammbaum über sechs oder sieben Generationen zu erstellen. Man hatte es da mit Familien zu tun, deren einflussreiche Stellung gesichert war; Gleiches begegnet uns auch im Klerus des Ptah in Memphis. In der Spätzeit gab es daneben auch Möglichkeiten, ein Amt zu kaufen, und das wirtschaftliche Interesse, das sich mit der religiösen Funktion verband, ist nicht zu unterschätzen, konnten deren Inhaber doch mit sicheren Einkünften rechnen.

Das *Curriculum vitae* der Personen, die religiöse Ämter innehatten, ist oft nicht leicht zu interpretieren. Man musste wohl nicht alle Stufen einer Priesterschaft zurücklegen, um bis zum obersten Rang zu gelangen. Außerdem wissen wir nicht immer, ob der Einzelne mehrere Ämter gleichzeitig oder nacheinander ausübte. In manchen Fällen scheint es allerdings ziemlich klar, dass derselbe Mensch gleichzeitig Priester mehrerer Tempel in relativ weit voneinander entfernten Städten war, was es praktisch unmöglich machte, die Riten wirklich an allen betreffenden Kultorten zu vollziehen. Es handelte sich um Ehrenämter, aus denen dem Benefiziar Einkünfte zuflossen.

Die Priester der ägyptischen Tempel lebten zugleich in der abgeschlossenen Welt des Tempels und folgten Regeln, die dort galten, aber die meisten von ihnen kehrten in die profane Welt zurück. Dieses Kommen und Gehen hat die Vermittlung von religiösen Kenntnissen sicherlich erleichtert, zumindest von jenen, deren Verbreitung außerhalb des Tempels erlaubt war, und in gewisser Weise hat es wohl auch den Schnitt zwischen den beiden Welten ein wenig abgemildert.

Die Organisation des Klerus in der Ptolemäer- und Römerzeit

In der Ptolemäerzeit bleibt die Rolle des Klerus in der Gesellschaft wichtig. Seit Langem übt er die Macht nicht mehr direkt aus, wie es in der Epoche der Priesterkönige von Theben zu Beginn des ersten Jahrtausends zeitweilig der Fall war, aber noch immer gewährt er der Staatsmacht seine ideologische Unterstützung, die Quelle ihrer Legitimität[375]. Am Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. sind seine Organisation und seine Funktionen geblieben, was sie schon in der Pharaonenzeit waren. Allerdings hat sich wohl seine Tendenz, sich als Berufskaste herauszubilden, im Lauf der Zeit verstärkt. Um die Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. hebt Herodot diesen „geschlossenen“ Aspekt der Priesterklasse hervor, innerhalb deren die Ämter vom Vater auf den Sohn übergehen (ohne dass dabei die Frauen ausgeschlossen wären), und die Genealogien der Priester,

375 Oben, S. 337.

soweit wir sie dank der Papyri und Inschriften aus der Ptolemäerzeit rekonstruieren können, bestätigen das Zeugnis des Historikers. Die Familie des Hohenpriesters des Ptah von Memphis – wir wissen von ihr ab der ersten Hälfte des 3. bis zum Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr. – ist ein schlagendes Beispiel dafür[376]. Die Priester bilden jedoch keine vom Rest der Bevölkerung streng getrennte Kaste. Wie schon in den vorangegangenen Epochen sind ihre Kollegien in den *phylai* organisiert, die ihre Aufgaben im Tempel im Turnus wahrnehmen; so kommt es oft zur Kumulierung von priesterlichen Funktionen und zivilen oder militärischen Ämtern bzw., auf den unteren Stufen der Priesterhierarchie, handwerklichen oder landwirtschaftlichen Aktivitäten. Das heißt, dass es faktisch zwischen der Welt der Tempel und der Zivilgesellschaft vielfältige Übergänge gibt. Den in der Pharaonenzeit bestehenden vier Phylen ist unter Ptolemaios III. eine fünfte, die der „Götter Euergeten", hinzugefügt worden; das Kanoposdekret, das sie einführt, gibt interessante Informationen über ihre Organisation[377]. Die Priester, die seit dem ersten Regierungsjahr Ptolemaios' III. ins Amt gelangt sind, werden samt ihren Kindern in dieser neuen Phyle zusammengefasst, während jene, die schon vorher im Amt waren, samt ihren Kindern in ihrer ursprünglichen Phyle bleiben. Der Name der Phyle muss auf den offiziellen Dokumenten erscheinen und in dem Goldring eingraviert sein, den die Priester als Zeichen ihrer Zugehörigkeit zur Priesterklasse tragen. Die Priester der fünften Phyle haben genauso wie die anderen die Verantwortung für die Gottesdienste und Zeremonien, die in den Tempeln stattfinden; wie bei den anderen steht an ihrer Spitze ein Prophet, der Phylarch, und sie nehmen am Rat teil, in dem jede Phyle von fünf ihrer Mitglieder vertreten wird. Es ist anzunehmen, dass genau diese Repräsentanten in den Synoden sitzen, die ihre Spuren in zahlreichen Dokumenten hinterlassen haben: Es sind in der Zeit zwischen Ptolemaios III. und Ptolemaios IV. nicht weniger als elf Versammlungen[378]. Man hat lange gemeint, die Synoden und die von ihnen erlassenen Dekrete gingen auf königliche Initiativen zurück; die Propaganda und die Unterordnung unter die Staatsmacht sind ja sowohl in der Phraseologie als auch in den getroffenen Entscheidungen offenkundig. Doch Willy Clarysse hat zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die ägyptischen Priester, die zwar für ihre Karriere und für die daraus bezogene Unterstützung auf die Staatsmacht angewiesen waren und oft selbst dem Verwaltungsapparat angehörten, absolut in der Lage waren, die Initiative zur Abfassung dieser Dekrete zu ergreifen, sofern sie sich dabei an die Regeln des Aufbaus und an das griechische Formular hielten. Allerdings sind bei einigen von ihnen, wie den beiden „Dekreten von Philae", nur Versionen in ägyptischer Sprache, in Hieroglyphen und eventuell in Demotisch, erhalten.

Der Ausdruck „Klasse", der zur Bezeichnung der Priester in ihrer Gesamtheit rasch zur Hand ist, entspricht keiner soziologischen Größe. In der Ptolemäerzeit gab es, wie schon in der Vergangenheit, sicherlich beträchtliche Unterschiede im Status und in der Lebensweise zwischen den Verantwortlichen eines großen Heiligtums in einer Gau-

376 D. J. Thompson, Memphis under the Ptolemies, 128–129 und 138–146.
377 OGIS 56 (238 v. Chr.).
378 W. Clarysse, Ptolémées et temples, 42–43.

metropole, wie etwa Petosiris, der in den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts als Hoherpriester Thots in Hermupolis amtierte und dessen prunkvolles Grab von seinem hohen Rang kündet, und dem Priester eines kleinen lokalen Tempels, der manchmal Eigentümer und einziger Verweser seines Kultorts war; und zwischen beiden besteht noch eine ganze Reihe von Zwischenstufen. Was ihr Wissen und ihre Kompetenzen angeht, ist die Vielfalt wahrscheinlich genauso groß. Die Rekrutierungsweise ist hingegen dieselbe; sie basiert auf der Übergabe von den Eltern an die Kinder, sofern möglich, oder auf der Kooptation, in die sich der König bei den Nominierungen für die hohen Priesterämter vermutlich direkt einschaltete. Es mag überraschend scheinen, dass Menschen griechisch-makedonischer Herkunft in diese hohen Stellungen gelangten[379]. Die Frage, ob sie überhaupt befähigt waren, sie auszufüllen, würde sich stellen, wenn nicht davon auszugehen wäre, dass diese Ämter, die in der Regel mit wichtigen Verwaltungsfunktionen einhergingen, im Wesentlichen Ehrenämter waren. Die Titelträger, die hohen Staatspersonen, übten sie wahrscheinlich nur in der Theorie aus; dagegen waren diejenigen, die mit dem täglichen Ritual in den Tempeln und der Feier der Feste betraut waren, notwendigerweise Fachleute mit einem hohen Kompetenzgrad. Neben ihnen tummelte sich ein ganzes Hilfspersonal, das die für den Kult erforderlichen Konsumgüter produzierte und die Gebäude unterhielt und bewachte.

Das Alltagsleben der Priester innerhalb des Tempels kreiste zwar um den „Dienst des Gottes“, bestand aber in vielfältigen und unterschiedlichen Tätigkeiten, über die wir im Allgemeinen gut unterrichtet sind, wiewohl die Dokumente uns nicht eben viel über die im eigentliche Sinne kultische Aktivität sagen; sie war wohl so „normal“, dass sie keines Kommentars bedurfte.

Ein gut dokumentiertes Beispiel ist der Geschäftsgang im Tempel des Soknebtynis in Tebtunis[380]. Es handelt sich um ein Heiligtum von relativ bescheidener Größe, das genau deshalb repräsentativ für den „Durchschnitt“ der ägyptischen Tempel ist. Tebtunis, dessen ägyptischer Name Tep deben lautet, ist ein großes Dorf im südlichen Teil des Fajjum; die archäologische Erforschung hat ergeben, dass die Stätte bereits zu Anfang des ersten Jahrtausends besiedelt war. Unter der Regierung Ptolemaios' I. wurde ein Tempel aus Kalkstein zu Ehren des lokalen Krokodilgottes Soknebtynis, „Sobek, Herr von Tebtunis“, errichtet; er ersetzte ein älteres und kleineres Gebäude aus Rohziegeln; in der Zeit des Augustus wurden verschiedene Bau- und Reparaturarbeiten ausgeführt. Die griechischen und demotischen papyrologischen Dokumente, die in der ptolemäischen Nekropole (einschließlich der Krokodilnekropole) und in den Häu-

379 Oben, S. 358.

380 Die grundlegende Studie ist J. A. S. Evans, Social and Economic History of an Egyptian Temple in Greco-Roman Egypt. Neue Dokumente und neue Analysen bieten S. Lippert/M. Schentuleit (Hrsg.), Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum. Der Tempel des Soknebtynis ist in den 1930er Jahren von einem Team der Universität von Padua freigelegt worden; die Erforschung der Stätte erfolgt augenblicklich durch ein gemeinsames Team der Universität Mailand und des IFAO. Die Ausgrabung der in der Nähe des Tempels gelegenen Häuser durch das französisch-italienische Team bringt viele neue Informationen über die Aktivitäten des Heiligtums; insbesondere hat man ein umfangreiches in Demotisch verfasstes Dossier von Texten von Orakelbefragungen gefunden.

sern des Dorfes gefunden wurden, unterrichten uns über das wirtschaftliche Leben des Tempels und über die Aktivitäten seiner Kultverwalter. Die Situation des Tempels und seines Klerus ist in der Ptolemäerzeit sicher gedeihlich gewesen. Im 2. Jahrhundert v. Chr. besitzt er Liegenschaften, deren Fläche sich auf mindestens 630¼ *arourai* (rund 173 Hektar) beläuft, doch das ist zweifellos nur ein Teil seiner Domäne, und der gesamte Grundbesitz ist auf rund 1 000 *arourai* (rund 275 Hektar) zu schätzen, was für Ägypten relativ viel ist. Er hatte zudem noch weitere Einkünfte, insbesondere aus diversen Steuern auf die Taubenschläge, auf die Weinberge und Obstgärten (die *apomoira*, die in der Ptolemäerzeit prinzipiell für den Kult der Arsinoe Philadelphe reserviert war), auf die Verkäufe, auf die Bäder…

Allerdings hatte der Tempel auch erhebliche Kosten zu stemmen, in erster Linie die Kosten des Kultes, für den er königliche Subventionen erhielt; diese flossen insbesondere für die Bestattung der heiligen Tiere. Auch die Gläubigen trugen zu diesen Kosten bei, indem sie zum Beispiel Tiere für die Opfergaben lieferten; alles aber, was dem Gott geopfert wird, kommt natürlich den diensthabenden Priestern zu, „nachdem sich der Gott daran befriedigt hat", wie es in einem Text aus Edfu heißt[381]. Außerdem musste er für die Ernährung der „heiligen" Tiere sorgen, die in der Nähe des Tempels gezüchtet wurden; zum Tempelpersonal gehörten die *sauretai*, die „Krokodilhüter", und auf ihren Wunsch wurde in der Nähe des Dorfe eine weitläufige Nekropole angelegt, in der man Tausende von Krokodilen jeder Größe gefunden hat. Es ist jedoch nicht sicher, dass man innerhalb der Umwallung des Tempels ein Krokodil gehalten hat, das den *Ba* des Gottes Soknebtynis verkörpert hätte[382]. Darüber hinaus hatte der Tempel vielfache Steuern zu zahlen, die wohl den Löwenanteil seiner Kosten ausmachten: Grundsteuer, die *artabieia*, Steuern auf die für die Opfer bestimmten Tiere, Steuern auf den Zugang zu einem Priesteramt…

Die Zahl der im Heiligtum des Soknebtynis diensttuenden Priester scheint relativ groß (mehrere Dutzend). Sie sind gemäß der seit der Reform des Jahres 238 v. Chr. geltenden Ordnung in fünf Phylen eingeteilt, die ihren Dienst im Turnus verrichten; an ihrer Spitze stehen die *bouleutai hiereis*, wörtlich die „Ratgeberpriester". Alle für die früheren Epochen belegten priesterlichen Funktionen finden sich auch in Tebtunis[383]: der *Prophet*, „Diener des Gottes", Hauptverantwortlicher für den Kult; der *lesonis*, der wahrscheinlich eher Verwaltungs- als Priesterfunktion innehat; die *stolistai*, die für die bei den Opfern benötigten Stoffe und für die „Bekleidung" der Götterstatue zuständig sind; der *pterophoros*, der Vorlesepriester oder heilige Schreiber, der auch deshalb so genannt wird, weil zu seiner Haartracht zwei Federn (*pteros*) gehörten; der *horologos*, dessen Aufgabe es ist, die Festkalender und die Kalender der schlechten Tage aufzustellen.

381 Oben, S. 353; hier dt. nach: D. Kurth, Treffpunkt der Götter, 115.

382 Die Archäologen des Padovaner Teams hatten geglaubt, sie könnten im ersten Hof die Spuren eines Ziegelbaus als Behausung des lebenden Krokodils identifizieren; diese Identifikation wird mit guten Gründen zurückgewiesen von V. Rondot, Tebtynis II, Le temple de Soknebtynis et son dromos, 17–18, § 21.

383 Aufgelistet sind sie bei Klemens von Alexandrien in seiner Beschreibung einer ägyptischen Prozession: Stromateis, VI, 4, 35–37.

Ihnen beigesellt sind die *Pastophoren*, eher Helfer des Klerus und damit beauftragt, bei den Prozessionen die „Reliquiare“ der Götter zu tragen; wahrscheinlich gehörte auch die Bewachung des Tempels, in dessen Umwallung sie ihre Unterkünfte, die *pastophoria*, hatten, zu ihrem Dienst[384]. Weitere Kategorien sind in den Dokumenten von Tebtunis nicht erwähnt, so etwa die Musiker und Sänger, die mit Sicherheit am Kult teilnahmen. Dagegen sind Weber und Bäcker genannt, die in zum Tempel gehörenden Werkstätten für dessen Gebrauch arbeiteten; dort hat man wohl auch den Papyrus hergestellt und verarbeitet.

Was aus den Dokumenten über den Tempel des Soknebtynis hervorgeht, ist der Eindruck einer umfangreichen Tätigkeit des Klerus in Bereichen, die nicht nur kultisch sind, und einer trotz der administrativen Kontrollen relativen Unabhängigkeit. Wie in allen Tempeln Ägyptens übten die Priester in Tebtunis eine rituelle und gelehrte Aktivität aus. Im Tempel gefundene hieratische und demotische Papyri, die zur Bibliothek gehört haben müssen, enthalten rituelle Texte und Texte zur „sakralen Geographie“. Es gab auch literarische Texte auf Demotisch (Erzählungen, Weisheitsbücher) und eine medizinische Abhandlung auf Griechisch, begleitet von ärztlichen Rezepten.

Die Priester von Tebtunis waren also die Verwahrer eines Wissens, über das vermutlich nur wenige in diesem dörflichen Milieu verfügten, und folglich müssen sie eine wichtige Rolle gespielt haben. Der Soknebtynis-Tempel hat, wie die meisten Tempel dieses Typs, wohl die Funktion des örtlichen Lebenszentrums innegehabt. Bittsteller kamen und wandten sich um Hilfe an den Gott, manchmal weihten sie sich gänzlich seinem Dienst[385]; Priester arbeiteten als Schreiber und hielten sich zur Verfügung der Leute, von denen sicher viele nicht schreiben und lesen konnten; andere waren als Heiler tätig oder übermittelten die Orakel des Gottes. Dort sprachen auch die örtlichen Richter, die *laokriteis*, Recht; vor dem Tempel, auf dem Dromos, fanden die Märkte statt[386]. Im Übrigen ist anzunehmen, dass viele Dorfbewohner auf den Länderein des Tempels und in seinen Werkstätten gearbeitet haben.

In der Zeit der römischen Eroberung war die materielle Lage der Tempel und des Klerus wohl nicht eben rosig. Die wirtschaftlichen Schwierigkeiten wurden noch verschärft unter der Regierung Ptolemaios’ XII., der in Rom die Anerkennung seines legitimen Anspruchs auf den ägyptischen Thron zu erlangen suchte und beträchtliche Summen aufwandte, um die Senatoren für seine Sache zu gewinnen; nach seiner Rückkehr nach Ägypten war er genötigt, die Drachme kräftig abzuwerten: Ihr Wert in Silber wurde um zwei Drittel reduziert. Um den leeren Staatsschatz wieder zu füllen, soll Kleopatra VII. gegenüber den Tempeln zu einer Politik der Zwangsanleihen gegriffen haben. Diodor zufolge, der um das Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr. schreibt, war ein Drittel des ägyptischen Grundes und Bodens in der Hand der Tempel, allerdings ist das eine zumindest für diese Epoche wenig glaubwürdige Angabe[387]. Auf jeden Fall

384 Zu ihren Funktionen siehe H. B. Schönborn, Die Pastophoren im Kult der ägyptischen Götter.

385 Unten, VI. Kapitel, S. 419–426.

386 Zur wirtschaftlichen Funktion der Tempel in der hellenistischen Zeit siehe J. Quaegebeur, Documents égyptiens et rôle économique du clergé en Égypte hellénistique.

387 Diodoros von Agyrion, Historische Bibliothek, I, 73, 1.

waren diese heiligen Domänen noch groß genug, um die neue Staatsmacht zu ihrer Konfiskation zu veranlassen[388].

Unter der Römerherrschaft haben sich Organisation und Funktion des Klerus nicht groß verändert. Die Struktur bleibt die der fünf Phylen; die „Ratgeberpriester" an ihrer Spitze werden einfach durch „Älteste", *presbyteroi*, ersetzt. Doch die Staatsmacht bekundet sehr bald ihren Willen, diese Klasse von Priestern, der sie offenbar misstraut, genau zu kennen und zu kontrollieren. Ein Edikt des Präfekten Gaius Turranius aus dem Jahr 4 v. Chr. befiehlt den Tempeln, ihre „Erbpriester" sowie die anderen Kategorien des Personals samt deren Kindern zu registrieren und „die Ämter, die sie innehaben, kenntlich zu machen"; die Leute, die nicht „priesterlicher Abstammung" sind, sollen ausgeschlossen werden[389]. Die Erblichkeit ist also zur primären Voraussetzung für den Zugang zu einem Priesteramt geworden. Da die Beschneidung, die „Reinheits"-Forderung, der die ägyptischen Priester unterliegen, wie jede andere Form der körperlichen Verstümmelung im gesamten Reich verboten worden ist, muss man sie beantragen, wenn man in die Priesterklasse aufgenommen werden will, was eine Untersuchung nach sich zieht. Als daher Merempsemis, Sohn des Marsisuchos, Priesters am Soknebtynis-Tempel zu Tebtunis, für seinen Sohn Panesis eine Erlaubnis zur Beschneidung erbittet, müssen vier Priester des Tempels unter Eid erklären, dass der Knabe tatsächlich priesterlicher Abstammung ist und dass „er beschnitten werden muss, weil er sonst den heiligen Dienst nicht versehen kann"[390]. Es konnte passieren, dass die Sukzession in einem Amt mangels Nachkommenschaft nicht gesichert war; dann wurde sie versteigert.

Als im 2. Jahrhundert ein Beamter mit Vollmacht über die Tempel und ihr Personal eingesetzt wird – der Hohepriester von Alexandria und ganz Ägypten (eine trotz des Titels rein zivile Funktion) –, da zeigt dies ganz klar den Willen, den Klerus zu kontrollieren. Diesem Beamten sind Inspekteure unterstellt, die die Bücher der Tempel prüfen, wenn eine Phyle am Ende eines Monats den Dienst beendet und im Zuge der Übergabe an die nächste das Kultmobiliar inventarisiert, was dann die nächste ihrerseits am Ende des folgenden Monats tun muss. Dieses sehr schwerfällige Überprüfungssystem scheint denjenigen, die ihr Objekt waren, ziemlich großen Stress verursacht zu haben. Aus den Büros des Hohenpriesters stammt der *Gnomon des Idios Logos*, der das Regelwerk für die Mitglieder des Klerus kodifiziert und ihre Tätigkeiten festlegt[391].

Die Tempel sind also während der Kaiserzeit weit weniger unabhängig als in der Vergangenheit und spielen, besonders im Wirtschaftsleben, nicht mehr die wichtige Rolle, die sie in der Ptolemäerzeit innehatten; trotzdem behält ihr Personal, zumindest auf den höchsten Stufen der Hierarchie, eine relativ privilegierte Stellung. Diese Personen sind zum Teil von bestimmten Steuern und Frondiensten befeit. Als ab der Römerzeit von jedem Einwohner Ägyptens die Kopfsteuer, die *laographia*, erhoben wird, sind

388 Oben, II. Kapitel, S. 108 f.

389 BGU 1199.

390 Papyrus Teb. 293 (187 v. Chr.).

391 BGU V, 1410 (2. Jahrhundert n. Chr.); oben II Kapitel, S. 109.

die Priester davon grundsätzlich dispensiert, doch vom 2. Jahrhundert an wird diese Regel nicht mehr befolgt: In Tebtunis gibt es um 107/108 unter dem Personal des Tempels fünfzig Priester, die keine Kopfsteuer zahlen müssen; andere zahlen sie, aber zu einem geringeren, „privilegierten" Satz. Dagegen ist in dem Heiligtum eines anderen Krokodilgottes, des Soknobraisis, in Bacchias (das wahrscheinlich weniger bedeutend ist) kein Priester befreit. Die Priester erhalten eine Besoldung, die *syntaxis* (auch wenn sie, wie das *Gnomon* erklärt, aufgrund einer unheilbaren Krankheit auf Dauer dem Gottesdienst fernbleiben), oder sie können Land pachten und haben wie in der Vergangenheit das Anrecht auf einen Teil der den Göttern dargebrachten Opfergaben, der vermutlich nach ihrem Rang in der Hierarchie bemessen wird. Im Soknebtynis-Tempel von Tebtunis hatten sich die Priester wie viele andere zur damaligen Zeit zwischen der *syntaxis* oder der Pacht von 500¼ *arourai* Landes aus dem einstigen Besitz des Tempels entscheiden müssen; sie wählten die zweite Lösung, was darauf hindeuten dürfte, dass die Pachtbedingungen günstig waren. Im Jahr 146 n. Chr. bietet ein Priester die sehr beachtliche Summe von 2 200 Drachmen für das Amt des Propheten dieses Tempels, das zur Versteigerung anstand:

> An Tiberius Claudius Iustus, Idiologe, von Pakebkis, Sohn des Marsisuchos, dispensierter Priester des berühmten Tempels des Soknebtynis, auch Kronos genannt, und der erhabenen *synnaoi*-Götter, gelegen im Dorfe Tebtunis, Teilgebiet Polemon im Nomos Arsinoites. Ich möchte das Amt des Propheten obgenannten Tempels kaufen, das vor langer Zeit zum Verkauf gestellt worden ist; es ist abgemacht, dass ich [...] und dass ich die Palmzweige tragen und die anderen Amtspflichten des Propheten erfüllen werde und dass ich entsprechend dem Reglement ein Fünftel aller mit dem Tempel verbundenen Einkünfte erhalten werde; (ich kaufe das Amt) um den Preis von 2 200 Drachmen statt der 640 Drachmen, die Marsisuchos, Sohn des Pakebkis, vor langer Zeit geboten hat, einen Betrag, den ich, sobald ich im Besitz des Amtes bin, zum üblichen Zeitpunkt der öffentlichen Bank am Ort überweisen werde; der dauernde Besitz dieses Amtes wird mit denselben Rechten und Privilegien für immer mir und meinen Nachkommen verbleiben, bei Zahlung von 200 Drachmen jeweils bei Amtsantritt...[392].

Im darauffolgenden Jahr beläuft sich das Gehalt dieses Propheten auf 500 Drachmen (teils in Geld, teils in Naturalien)[393]. Das sind relativ bescheidene Einkünfte, aber das Doppelte des Lohns eines Landarbeiters, der in derselben Epoche ungefähr 240 Drachmen im Jahr verdient – wovon sich eine Familie von vier Personen kaum ernähren lässt[394]. Selbst in den kleinen örtlichen Tempeln scheinen sich die Priester, deren vielfältige Aktivitäten die papyrologischen Dokumente schildern, einer relativen Wohlhabenheit zu erfreuen; sie besitzen Häuser, Landparzellen, Tiere, manchmal auch Sklaven; sie verkaufen oder kaufen Besitz; sie nehmen und geben Darlehen. In einer Gesellschaft, in der die Mehrzahl von einem Tag auf den anderen lebt, haben sie ein Mini-

392 Papyrus Teb. 294 (146 n. Chr.).
393 A. C. Johnson, Roman Egypt, 654.
394 A. Bowman, Egypt after the Pharaohs, 239.

mum an Reserven[395]. Aus ebendiesem Grund bleibt ihr Lebensstandard offenkundig über dem der bäuerlichen Masse.

Die theologische Reflexionsarbeit der ägyptischen Priester, die in der Ptolemäerzeit beachtlich ist, ist in der Kaiserzeit unzweifelhaft weitergegangen und besonders am Ende des 1. und Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. aufgeblüht, wie die „monographischen" Texte von Kom Ombo zeigen, die mit großer Virtuosität zahlreiche fremde mythische Traditionen kombinieren und auf Ombos und seine Götter transponieren[396]. Man könnte versucht sein, dieses Aufblühen des religiösen Denkens in einem zur römischen Provinz herabgesunkenen Ägypten als eine Abwehrreaktion des ägyptischen Klerus zu deuten. Seine Rolle in der Gesellschaft war entwertet, seine Macht und seine Privilegien waren erschüttert: Alles sieht so aus, als zöge er sich in die geschlossene und geschützte Welt der Tempel zurück, in der er wenigstens ungestört seiner rituellen Tätigkeit und seiner Arbeit an der Entfaltung der Doktrin nachgehen konnte. Zwar waren sie zu einem guten Teil der gesellschaftlichen „Anerkennung" beraubt[397], doch spielten die Priester weiterhin eine wesentliche Rolle auf der symbolischen Ebene, denn dank ihrer kultischen Praktiken war die Gegenwart der Götter auf der Erde Ägyptens gesichert. Konkreter gesagt: Sie trugen sehr effektiv zur Erhaltung der Sprache, der Kenntnisse und Traditionen, kurz all dessen bei, was die ägyptische kulturelle Identität ausmachte. Dennoch ersetzt in ihrer Alltagspraxis das Griechische mehr und mehr das Ägyptische: In den Archiven des Soknopaios-Tempels in Soknopaiu Nesos sind die Orakelbefragungsbriefchen, die in der Ptolemäerzeit auf Demotisch verfasst waren, in der Römerzeit auf Griechisch geschrieben.

Die Verwaltungsreform des Septimius Severus, der vom Beginn des 3. Jahrhunderts an die Verantwortung für die Verwaltung der Tempel in die Hände der *boulai*, der in den Hauptstädten der Nomoi eingerichteten Räte, legte, muss die Macht, die dem Klerus verblieben war, noch weiter reduziert haben. Und vor allem hat ihm sicher der allmähliche Niedergang der großen Heiligtümer in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts einen schweren Stoß versetzt, da er seine Ressourcen und folglich den Personalbestand schmälerte. Doch die kleinen lokalen Tempel, die viel weniger von der offiziellen Politik abhingen, funktionierten weiter: Die örtlichen Ressourcen waren wohl ausreichend zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse. Aus diesem Grund hat der Klerus dieser Tempel vermutlich weniger unter den Veränderungen gelitten, die die Gesellschaft insgesamt trafen. Vielleicht haben sie sogar in ihrer eigenen Sphäre eine größere Bedeutung erlangt, wenn wir mit David Frankfurter annehmen, dass sich in jener Zeit eine „Verlagerung" der religiösen Aktivität von den großen, im Niedergang befindlichen Kultzentren zu den dörflichen Tempeln (ja sogar zur privaten Praxis) vollzog[398].

In ebender Kaiserzeit verbreitet sich ein weitgehend der Phantasie entstammendes Bild von den ägyptischen Priestern und besonders den „magischen" Kräften, die man ihnen zuschreibt. Der Magier Pankrates, den Lukian auftreten lässt, der Regenmacher

395 F. Dunand, Le statut des *hiereiai* en Égypte.
396 A. Gutbub, Les textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo.
397 Oben, S. 363 f.
398 D. Frankfurter, Religion in Roman Egypt, 30 ff.

Harnuphis, der bei Mark Aurel amtiert, sind dafür die exemplarischen Gestalten. Das Edikt des Präfekten von 198/199, das die Orakelbefragungen verurteilt und verbietet, spiegelt das Misstrauen der Staatsmacht gegenüber den Tempeln als den Brutstätten dieser verdächtigen Praktiken wider[399]. Man könnte denken, das Bild des gelehrten Priesters, das von den griechischen Autoren her geläufig war, sei heruntergekommen zum Bild eines volkstümlichen Wundertäters. Doch beide Bilder koexistieren in der Kaiserzeit, wie ein bemerkenswerter Text Heliodors zeigt:

> … in dem gleichen Irrtum wie die meisten, die die ägyptische Weisheitslehre schlecht kennen und annehmen, es gebe nur eine und die gleiche. Es ist gibt eine, die ist mehr im niederen Volk verbreitet und bewegt sich sozusagen auf der Erde, sie beschäftigt sich mit Gespenstern, gibt sich mit Toten ab, geht in Wunderkräutern auf und hängt an Zauberformeln. Sie führt weder für sich noch für ihre Anhänger zu etwas Gutem und geht meist in die Irre. Wenn sie (selten genug) einmal Glück hat, ist es ein kümmerliches und armseliges Ergebnis. Sie täuscht Unwirklichkeiten als Wirklichkeiten vor… Die andere dagegen, mein Sohn, die wahrhafte Weisheit…, um die wir Priester und Orakeldeuter uns von Jugend an bemühen, blickt zum Himmel empor. Sie ist die Gefährtin der Götter und hat Anteil an der Natur der höheren Wesen. Sie erforscht die Bewegungen der Himmelskörper und erlangt dadurch Kenntnis kommender Ereignisse. Den irdischen Unzulänglichkeiten entrückt, ist sie ganz auf das Gute und den Menschen Gedeihliche gerichtet.[400]

399 Collectanea Papyrologica, Hrsg. A. E. Hanson, I, Nr. 30, S. 251–274; der Text ist neu ediert worden von J. Rea, A new version of P. Yale Inv. 299.

400 Heliodoros, Aithiopika III, 16; dt. nach: Die Abenteuer der schönen Chariklea. Ein griechische Liebesroman, übertr. von R. Reymer, mit einem Nachw. von O. Weinreich, Zürich 1950, 95. Zu den Veränderungen in den Funktionen und dem Bild der ägyptischen Priester ab dem 3. Jahrhundert siehe D. Frankfurter, Religion in Roman Egypt, 198–237.

VI. Kapitel

Die persönliche Frömmigkeit

Versuch einer Definition

Im Blick auf die Gottheiten, die sie an fassbaren Zeichen, physischen Realitäten der Welt wie der Sonne oder der Nilüberschwemmung oder auch in Darstellungen der Götter in Form von Statuen und Reliefs erkennen, haben die Ägypter hochgradig institutionalisierte Kulte organisiert, die durch die Zufriedenstellung und Besänftigung der Götterwesen mittels sorgsam kodifizierter Riten das gefährdete Gleichgewicht ihrer Erde und dadurch auch des Kosmos zu gewährleisten vermögen. Den Rahmen der Kulte mit ihren Ritualen bilden vor allem die Tempel, die das Abbild des Gottes bergen. Sie sind das Leibgedinge des Pharao, der seine Funktionen und seine Vollmachten einem Klerus von Fachleuten überträgt. Das ägyptische Volk, das weitgehend aus den Tempeln ausgeschlossen ist, kommt in diesem System nicht ins Spiel, außer in der Minimalform der Zugehörigkeit zur kosmischen Ordnung: der stillschweigenden Zustimmung der gesamten Gesellschaft, die bewirkt, dass der Tempel von allen als das anerkannt wird, was er ist, das Räderwerk, dessen der Bestand und Gang der Welt notwendig bedarf. Tatsächlich gibt es eine – allerdings indirekte und unvollständige – Beteiligung der einfachen Privatleute am Leben der Tempel, da die Grenze zwischen dem sakralen Temenos und der Außerwelt niemals ganz undurchlässig ist. Das dürfte freilich nicht ausreichen, das Streben des Einzelnen nach einer engen Beziehung zur Gottheit oder zu ihren sichtbaren Manifestationen zu nähren. Damit soll nun nicht vorausgesetzt sein, dass jeder Mensch auf natürliche Weise das religiöse Bedürfnis verspürt und ihm Ausdruck verleiht, sondern schlicht festgestellt werden, dass die Ägypter eine Beziehung zu ihren Göttern auch auf einer anderen Ebene als der kultisch-institutionellen zu unterhalten suchten.

Hier stellt sich ein terminologisches Problem, das weit über eine bloße Frage des Vokabulars hinausgeht. Man hat nämlich lange und auch noch in jüngster Zeit eine offizielle oder königliche Religion einer anderen gegenübergestellt, die man als volkstümliche[1], ja als „Religion der Armen“ qualifiziert hat[2]. Nehmen wir nur einmal den zweiten Terminus dieser Opposition – „volkstümliche Religion“ oder „Volksreligion“ –, so ist doch offensichtlich, dass er ungenau ist. „Volkstümlich“ klingt irgendwie abschätzig, insofern es einen Gegensatz zum Gebildeten, Elaborierten andeutet und vor allem eine starke soziale Konnotation trägt. Nun steht man aber in Ägypten, sofern man nicht ein dem Dienst eines Gottes in seinem Tempel obliegender Priester ist, dem institutionellen Kult fern. Sind deshalb die religiösen Strebungen eines Notablen „volks-

1 Vgl. zum Beispiel den Titel eines 1987 erschienen Buches: A. Sadek, Popular Religion in Egypt during the New Kingdom.

2 B. Gunn, The Religion of the Poor in Ancient Egypt.

tümlich“, während die von ihm hinterlassenen Zeugnisse das Dekorum wahren? Und was soll man erst sagen über den Ausdruck „Religion der Armen“, wenn die mittellosen ungebildeten Menschen praktisch von den Quellen ausgeschlossen sind, die wir nutzen können, und zwar nicht etwa weil sie kein religiöses Empfinden gehabt hätten, sondern weil sie keine materiellen Spuren davon hinterlassen konnten? Wir steigen zwar mit den Bekundungen der individuellen Frömmigkeit auf der sozialen Stufenleiter abwärts, aber wir erreichen nie den Boden. Bauern und Hirten sind, mit ganz wenigen Ausnahmen, die großen Abwesenden, aber haben nicht auch sie ihre Götter angerufen? Nun stellen aber die Fellachen des Alten Ägypten die Mehrheit seiner Bevölkerung dar. Zudem ist auch die Aufteilung der Dokumente zwischen Männern und Frauen zugunsten der ersteren sehr ungleich. Damen, „Herrinnen des Hauses“, wie die ägyptischen Texte sie nennen, oder auch Priesterinnen oder Sängerinnen haben zuweilen in ihrem eigenen Namen einer Gottheit ihrer Wahl eine Stele gewidmet, sie haben vielleicht ihr Bild im Hof eines Tempels hinterlassen, aber sie bleiben in der Minderheit, und viel häufiger begegnen wir ihnen als Gattinnen, Schwestern, Müttern oder Töchtern auf den von einem Mann gewidmeten Monumenten. Sollen wir daraus schließen, dass die ägyptischen Frauen für religiöse Praxis und religiöses Empfinden unzugänglich waren?

Nach dem offiziellen, besser gesagt: nach strengen Regeln institutionalisierten Kult werden wir die Zeugnisse der persönlichen Frömmigkeit untersuchen, mittels deren ein Einzelner seine Beziehung zum Göttlichen auf Wegen auszudrücken trachtet, die nicht durch das Getriebe des Tempels führen. Diese Zugangsweisen gehen nun allerdings parallel und stehen nicht in Gegensatz zueinander, wie manche Analysen der „ägyptischen Religionen“ glauben machen wollten. Sie meinten, der offiziellen Religion, die sich auf ein ausgefeiltes, komplexes Ritual und eine gelehrte Theologie gestützt habe, welche wiederum einer ausgewählten Elite mit der nötigen Sensibilität für die spirituelle Sphäre vorbehalten gewesen sei, sei eine schlichte, für die Unwissenden bestimmte und von Magie und Aberglauben durchtränkte Religion gegenübergestanden. Fasst man den Sachverhalt in dieser – nicht einmal übermäßig schematischen – Form zusammen, so würde es sich tatsächlich um zwei Religionen handeln, zwischen denen sich kaum etwas Verbindendes finden ließe. Nun zeigt aber eine eingehende und vorurteilsfreie Untersuchung, dass dem nicht so ist. Weder bestehen die offiziellen Kulte und Riten aus einem heterogenen Gemisch pluraler Religionen, noch stehen zwei Religionen – die eine königlicher Obödienz, die andere popularen Ursprungs – ohne gegenseitige Kenntnis nebeneinander. Sie sind unterschiedliche Vermittlungen zum Göttlichen hin, die Antwort auf alle menschlichen Fragen und Bedürfnisse suchen, aber ihre Materie gewinnen sie aus einer gemeinsamem Grundlage: Die Gottheiten, zu denen Menschen rufen, sind fundamental dieselben innerhalb und außerhalb des Tempels; die Verhaltensweisen des Menschen gegenüber seinen Göttern sind eben nicht radikal verschieden. Es gibt kein Bekenntnis eines allen gemeinsamen Glaubens, da der Polytheismus ein solches grundsätzlich nicht verlangt, wohl aber einen allgemeinen Konsens der Zustimmung zu einigen implizit von allen geteilten Vorstellungen, eine Verhal-

tensweise gegenüber den Göttern, die im Tempel und außerhalb seines Bezirks nicht wesentlich verschieden ist[3].

Die Termini „persönliche Frömmigkeit“ (*pietas*) oder „persönliche Gottesverehrung“ (*devotio*) scheinen am angemessensten, will man die Beziehung des Einzelnen zum Göttlichen verstehen, in der jener als eine Person und nicht nur als ein Teil eines sozialen und politischen Kollektivs auftritt. Allerdings verbirgt sich unter dem Wort „persönliche Gottesverehrung“ nicht nur eine rein emotionale Beziehung, das religiöse Empfinden, das Mensch und Gott in ein unmittelbares Verhältnis bringt. Die persönliche Frömmigkeit ist zwar nicht institutionell, weil außerhalb des in sich geschlossenen Rahmens des Tempels geübt, aber trotzdem ist sie kodifiziert und entspricht Normen, die als verbindliche Vermittlungen der Mensch-Gott-Beziehung von allen akzeptiert sind. Es hieße moderne, speziell christlich geprägte Begriffe auf eine alte Religion zu projizieren, wollte man einen rituellen Formalismus des Tempels gegen eine unabhängige, autonome, keinen allgemein geltenden Regeln unterworfene Praxis stellen. Der Einzelne ruft aus sich und für sich die Gottheit an, der Priester hingegen handelt im Namen des Pharao für die Aufrechterhaltung der kosmischen und der irdischen Ordnung; aber beide tun das in den definierten und von allen akzeptierten Rahmenbedingungen. Andererseits kann keine dieser beiden Facetten der religiösen Aktivität an die Stelle der anderen treten und sie ersetzen; beiden haben eine bestimmte, nicht austauschbare Rolle.

Dank zahlreicher trotz Beschädigungen erhaltener Texte ist es möglich, ein ziemlich genaues Bild dessen zu erstellen, was die ägyptischen Kulte waren, mit einem natürlich noch ungefähren Verständnis in die Theologie dieses oder jenes Gottes einzudringen, diesen oder jenen Mythos zumindest in seinen großen Zügen nachzuzeichnen. Wie steht es aber um die persönliche Gottesverehrung? Lässt sich ein wirklichkeitsnahes Bild von der Praxis der einzelnen Menschen entwerfen? Natürlich nicht, denn die Kenntnis, die wir davon haben können, hängt von den auf uns gekommenen Dokumenten ab, die sicher nur einen kleinen Prozentsatz dessen ausmachen, was es seinerzeit gab, und die zweifellos weniger an Zahl sind als die Belege, die wir den großen, im Allgemeinen widerstandsfähigeren Monumenten zuordnen können; vor allem aber deshalb, weil diese verschiedenen Dokumente, Stelen, Ostraka, Amulette und Exvotos nur einen ganz kleinen Ausschnitt des individuellen religiösen Verhaltens zeigen. Schriftlich gefasst oder nicht – sie sind nur die sichtbaren, für eine unendlich viel größere Menge zeugenden Reste religiöser Gesten, die im Dunkel der Geschichte verschwunden sind, ohne Spuren zu hinterlassen.

Dafür gibt es zwei Gründe. Der erste ist soziologischer Art und oben bereits benannt worden. Wie immer in Ägypten wird die unterste Stufe der sozialen Leiter nicht oder praktisch nicht dargestellt. Ein Opfergabenträger in einem Tempel und ein einfacher Soldat nehmen nur einen niederen Rang in der Hierarchie des Personals im Tempel oder in der Armee ein, aber zumindest haben sie einen gesellschaftlich besseren Status als ein Hirt oder ein Wäscher, denen wir gelegentlich ja doch noch auf

3 F. Dunand, Religion populaire et iconographie en Égypte hellénistique et romaine.

dem Umweg über eine bescheidene Stele begegnen. Unser Bild von dem persönlichen Gottesverhältnis wird also durch ein statistisches Problem beeinträchtigt. Obwohl sie keine Spuren hinterlassen hat, dürfte die Mehrheit des ägyptischen Volkes dennoch die Orte aufgesucht haben, an denen, wie es in den Höfen mancher Tempel heißt, „das Volk betet", und sie ist wohl auch an den Festtagen bei den Prozessionen der Götter dabei gewesen, hat dort ihre Träume deuten lassen und die Hilfe des Magiers in Anspruch genommen, sich mit Schutzamuletten eingedeckt, um sie sich oder ihren Kindern um den Hals zu hängen. In Ägypten hat der Text den Primat, und die Sicht der Ägyptologen hat diesen zweifellos noch verstärkt; deshalb sollte man daraus, dass etwas nicht schriftlich fixiert ist, nicht den Schluss ziehen, es habe nicht existiert. Im Gegenteil: Spuren, die auf uns gekommen sind, können uns vermuten lassen, dass ähnliche Akte von einer viel größeren Zahl von Menschen vollzogen wurden, ohne dass diese versucht hätten, sie auf irgendeine Weise zu verewigen.

Der zweite Grund hängt mit dem Wesen des religiösen Aktes selbst zusammen. Nicht jedes Gebet, ob Lob oder Bitte, das sich an eine Gottheit richtete, ist auf eine Stele graviert. Dazu bedurfte es eines besonderen Anlasses, dessen Motive wir oft nicht kennen. Die religiösen Vollzüge jedweder Art waren mit Sicherheit viel häufiger, als wir aus den Dokumenten erfahren, die sie erwähnen oder deren greifbares Zeichen sie sind. Weil es in den Augen derer, die ganz in dieser Religion lebten, nicht nötig war, hinterließen nicht alle Gesten, die im Bereich des Religiösen vollzogen wurden, eine Spur; daher unsere Schwierigkeit, sie richtig einzuschätzen. So ist es auch mit der Häufigkeit der Gebete. Da hierfür keine durch göttliches Gesetz geforderte oder von einem für die Gläubigen verantwortlichen Klerus verlangte Kodifizierung besteht, wissen wir nicht, ob sich die Einzelnen einem ähnlichen Brauch wie dem in den Tempeln geübten Alltagskult anschlossen und einem festen Rhythmus folgten, der einmal oder mehrmals täglich das Gebet vorsah, oder ob auf diesem Gebiet nicht vielmehr eine gewisse Freiheit vorherrschte. Wenn wir zum Vergleich einmal die in der Welt von heute bestehenden Religionen anschauen – was kann es da Verschiedeneres geben als die Verpflichtung zu fünfmaligem täglichem Gebet im Islam und dem frei gewählten Tempelbesuch in der indischen oder buddhistischen Welt, selbst wenn auch da von Spezialisten zu festgesetzter Stunde Riten vollzogen oder Gebete gesprochen werden? Durch die Analyse der Dokumente, die von persönlicher Gottesverehrung zeugen, kommen wir einigen Verhaltensweisen des *homo religiosus* näher und können von da begründet auf deren Geltung für die gesamte ägyptische Gesellschaft schließen, aber unser Bild wird dennoch immer etwas impressionistisch bleiben. Es ist relativ leicht auszumachen, welchem moralischen Code die persönliche Frömmigkeit folgt, da wir über genügend Texte verfügen, die uns verraten, auf welche Prinzipien sich die Ägypter verpflichten mussten. Wir können die entscheidenden Abschnitte im Leben eines Menschen ins Licht rücken – sein Alltag bleibt dennoch verschwommen. Wahrscheinlich hat man die vertrauten Gottheiten bei vielen Gelegenheiten im Gang der Tage angerufen, außerhalb der großen Feste, die die Bevölkerung an die Tempeltore lockten oder zu den Prozessionswegen zogen. Doch diese Gelegenheiten waren vermutlich gewissermaßen ins Belieben der Frommen gestellt und richteten sich nach ihren Bedürfnissen; so erwäh-

nen etwa die von einfachen Privatleuten gestifteten Stelen nur selten ein spezielles Festdatum oder einen Tag des Mondkalenders, der diese besondere Frömmigkeitsgeste erklären würde. Die Besuche in den Tempeln und die Wallfahrten haben für die Zeit vom Neuen Reich bis zur römischen Epoche genügend Spuren hinterlassen, sodass wir uns ein ziemlich genaues Bild von ihnen machen können. Gleiches gilt für die Orakelpraxis, die ihre Blüte im Neuen Reich erlebt und dann, nicht anders als die Traumdeutung, in der Ptolemäerzeit Veränderungen durchmacht. Schließlich kann auch die Magie, die im Leben der Privatleute wie übrigens auch im Leben der Tempel einen breiten Raum einnimmt, über die gesamte ägyptische Geschichte hin verfolgt werden; sie hat keine Unterbrechung erfahren, wohl aber im Lauf der Zeit einige größere Transformationen erlebt.

Indes erhebt sich eine andere Klippe für unser Verständnis der persönlichen Frömmigkeit. Wir haben schon festgestellt, dass die speziellen Erscheinungsformen, die der offizielle Götterkult, nicht der Totenkult, im Alten und selbst noch im Mittleren Reich annehmen konnte, schwer zu auszumachen sind, weil es an einer ausreichenden Zahl ausdrücklicher Dokumente fehlt. Die Lage ist noch weniger günstig, was die persönliche Gottesverehrung angeht, da ihre Spuren aus der Zeit vor dem Neuen Reich beschränkt sind. Beachtung verdient allerdings, dass in Abydos seit dem Mittleren Reich zahlreiche dem Osiris gewidmete Stelen vorhanden sind. Die onomastischen Zeugnisse ihrerseits sind zu allen Zeiten präsent; sie spiegeln die Anhänglichkeit gegenüber dieser oder jener Gottheit wider, teilen uns aber kaum mehr über die Frömmigkeitspraktiken mit als eben die Wahl des Namens. Daher hat man lange in der individuellen Frömmigkeit ein Phänomen des Neuen Reichs und sogar der Nach-Amarna-Zeit gesehen, das aber Voraussetzungen in der Zeit vor Amarna gehabt habe[4]. Das Aufblühen dieser Äußerungen sei auf verschiedene Faktoren zurückzuführen: auf eine Unzufriedenheit der einfachen Privatleute mit dem offiziellen Kult, von dem sie ausgeschlossen waren, auf das Bedürfnis, mit der Gottheit direkt zu kommunizieren, ganz besonders um die Unbilden des Lebens abzumildern, und auf eine Suche nach dem persönlichen Heil, das vom offiziellen Kult nicht beachtet wurde.

Und früher? Hatten da die Menschen nicht dasselbe Bedürfnis nach der schützenden und tröstenden Nähe des Göttlichen verspürt, oder war es verdeckt durch den undurchsichtigen Schirm der sozialen und politischen Institution, die sich zu Beginn der Geschichte herausgebildet hatte und der Äußerung der Individualität nur wenig Raum ließ? Neuere Untersuchungen, namentlich die Analysen von John Baines[5], machen deutlich, dass es sehr wohl schon vor dem Neuen Reich eine individuelle Frömmigkeit gegeben haben muss, auch wenn ihre Spuren spärlich erhalten oder vielleicht auch niemals in größerer Menge entstanden sind. Damals schon nahmen die Menschen ihre Zuflucht zum göttlichen Eingreifen, um ihre Handlungen zu erklären und zu rechtfertigen, wie etwa Anchtifi, ein Vornehmer aus Moalla in Oberägypten während der Ersten Zwischenzeit, oder Sinuhe, der Held einer berühmten Erzählung, der

4 G. Posener, La piété personnelle avant l'âge amarnien.

5 J. Baines, Practical Religion and Piety; vgl. auch B. Backes, „Piété personnelle" au Moyen Empire?.

unter der Regierung Sesostris' I. im Nahen Osten im Exil lebte. Die magischen Praktiken waren bereits geläufig, und man nimmt an, dass die Ägypter noch vor den ersten schriftlichen Belegen aus dem Neuen Reich Gebrauch von den Götterorakeln machten.

Auf jeden Fall hat sich – und das gilt es zu unterstreichen – zwischen dem Alten und dem Neuen Reich, mit einer Übergangsperiode im Mittleren Reich, eine politische und soziale, folglich auch religiöse Entwicklung abgezeichnet. Man kann seit den ältesten Zeiten eine individuelle Praktik vermuten, die reichhaltiger war, als die erhaltenen Dokumente durchscheinen lassen. Dessenungeachtet hatte sich die hochgradig zentralisierte und hierarchisierte Institution des Pharaonentums, deren politischer Status völlig mit dem religiösen verschmolz, im Alten Reich installiert und ruhte auf soliden Fundamenten. Sie ließ in einem engmaschigen sozialen Netz kaum Platz für eine individuelle Äußerung. Und doch wurden schon Menschen wie Hardjedef, Sohn des Cheops oder Heqaib, Nomarch von Elephantine, deren Kult lange bestand, divinisiert und konnten als Mittler zwischen der irdischen Welt und der Welt der Götter dienen, allerdings, wie es scheint, nur zugunsten der sozialen Elite. Es wird erst der Begriff der Monarchie von den Ideologen des Mittleren Reichs neu gedacht werden müssen und ebendiese Monarchie wird die Rückschläge und Infragestellungen in den zwei Zwischenzeiten erleben müssen, bis der einzelne Mensch aus dem Schatten des Königs heraustritt und einen Status als Person gegenüber dem Göttlichen erlangt, ohne dass der soziale Konsens darüber zerbräche. Das erklärt, weshalb im Mittleren Reich die Texte der *Lehren* oder der *Weisheitsbücher* auftreten, von denen wir nicht wissen, ob sie schon vorher existiert haben. Wenn sie einer Person des Alten Reichs wie Hardjedef, Kagemni oder Ptahhotep zugeschrieben werden, handelt es sich um eine literarische Fiktion, die im Lauf des Mittleren Reichs verfasst worden ist[6], auch wenn einige Forscher noch eine frühere Datierung vertreten.

Es ist also nicht falsch, wenn wir folgendes festhalten: Das Neue Reich, vor allem die Zeit nach Amarna, und dann die Spätzeit markieren eine Wende in der Entwicklung der persönlichen Frömmigkeit, die Beziehung zum Göttlichen, die sichtbarer ins Leben der Einzelnen eingreift, hat sich verändert, und die rettende Macht der Götter fällt nun schwerer zugunsten der Menschen ins Gewicht. Auf der strikt ikonographischen Ebene stellen wir eine beträchtliche Entwicklung bei den privaten Dokumenten fest, die sicher nicht ohne Bezug zu den Veränderungen ist, die den Übergang vom Mittleren zum Neuen Reich markieren. Die Stelen, die ein gewöhnlicher Sterblicher einem Gott widmet, das offenkundige Zeichen einer Beziehung zwischen beiden, sind bereits im Mittleren Reich sehr zahlreich, insbesondere in der monumentalen Anlage, die in Abydos gefunden wurde. Es ist überraschend festzustellen, dass nur sehr wenige eine Darstellung des angerufenen Gottes, zumeist Osiris, aufweisen[7]. Erst vom Neuen

6 Vgl. die Klärung von P. Vernus in: Sagesses de l'Égypte pharaonique, p. 18–26; unten, S. 381.

7 Vgl. die sehr instruktive Studie von de M. Malaise, Inventaire des stèles égyptiennes du Moyen Empire porteuses de représentations divines. Eine Statistik auf der Grundlage von mehr als tausend Stelen aus Abydos zeigt, dass weniger als 10 Prozent der Dokumente eine Götterdarstellung beinhalten.

Reich an greift in diesem Dokumententyp die klassische Gestalt des Frommen im Gegenüber zur Gottheit Platz, als wäre es früher für einen Einzelnen zu schwierig gewesen, sich eine Position anzumaßen, die prinzipiell nur vom Pharao eingenommen werden konnte. Tatsächlich stellt das in der 18. Dynastie und danach alltäglich gewordene Bild des Stifters einer Stele, der einen Gott anbetet oder ihm Opfergaben darbringt, einen echten qualitativen Sprung im ägyptischen System dar. Im Angesicht der Gottheit setzt man an die Stelle des Bildes des Königs, des einzigen Menschen, der sich vor dem Götterbild einfinden darf, insofern er ja kraft seiner Funktion am Göttlichen teilhat, das Bild eines gewöhnlichen Sterblichen – noch nicht einmal eines Priesters –, der sich alle Gesten des Kultes anmaßt. Dies ist ein radikaler Wandel, der oftmals in aller Stille vor sich geht, obwohl er alles andere als harmlos ist. Während die Pharaonen des Neuen Reichs die Zeugnisse für ihren göttlichen Charakter und ihre schon zu Lebzeiten erfolgende Vergöttlichung vermehren, gelangen die Menschen Ägyptens in derselben Zeit zum Status von Individuen[8], der ihnen einen direkten Zugang zu ihren Göttern verschafft und ihnen die Möglichkeit bietet, sich im Gegenüber zu dem erwählten Gott darstellen zu lassen.

Es ist also angezeigt, diese Veränderung in der Interaktion zwischen Menschen und Göttern näher zu untersuchen; dabei müssen wir uns aber davor hüten, sie zum Zeichen für einen Übergang von der Immanenz zur Transzendenz in der Vorstellung vom Göttlichen in ihrer ägyptischen Ausprägung zu machen, so als bekundeten die Individuen ihre Suche nach dem Göttlichen, weil dieses als radikal welttranszendent empfunden würde.

Frömmigkeit und Ethik

Was man persönliche Frömmigkeit nennt, offenbart die Sorge und das Bedürfnis der Menschen, eine privilegierte Beziehung zur Welt des Unsichtbaren und Imaginären aufzubauen, das der bleibende Horizont ihres Lebens ist. Die Analyse der entsprechenden Bekundungen zeigt, dass die Frömmigkeit keineswegs auf außergewöhnliche Gelegenheiten beschränkt ist, sondern sich in den schlichtesten oder allgemeinsten Aspekten des Lebens verwirklichen kann. Doch in allen Fällen steht sie unter dem Zeichen des Göttlichen, des möglichen und erwünschten Eingreifens eines Gottes in einem bestimmten Augenblick im Leben eines Einzelnen. In der Tat leben die Ägypter in einer von den Göttern bewohnten Welt, auch wenn es von diesen oft heißt, sie seien „fern".

Dennoch dürfen wir, wenn wir alle Aspekte des Verhältnisses des Menschen zum Unsichtbaren berücksichtigen wollen, uns nicht auf den Begriff von Frömmigkeit oder Gottesverehrung allein beschränken, so breit und vielfältig das Feld, auf dem sie sich entfaltet, auch sein mag. Es gibt noch ein weiteres und ausgedehnteres Register, das uns erlaubt zu verstehen, welches Bild sich die Ägypter vom Leben in dieser Welt mach-

8 H. Te Velde, Some Remarks on the Concept of „Person" in the Ancient Egyptian Culture.

ten; es umgreift nämlich sowohl den Pharao als auch die Priester und das Personal der Tempel wie auch die Einzelmenschen mit ihren Unterschieden. Es ist das Register der Ethik mit ihren Fragen: Wie verhält man sich im Leben, auf welchen moralischen Imperativ gründet man sein Verhalten in einer organisierten Gesellschaft und in einer speziellen Situation? Natürlich decken sich Frömmigkeit und Ethik sehr häufig. Es gibt nicht die religiöse Ebene mit Gebet und Kult und eine andere, davon losgelöste profane Ebene, die die sonstigen Aspekte der Existenz beträfe. Die „moralischen" Texte zeigen, vereinfacht gesagt, dass man sich nicht damit zufriedengab, sich in jedem Augenblick des Daseins auf die Gottheit zu verlassen, sondern dass es ethische Pflichten gab, die für die Menschen zumindest grundsätzlich verbindlich waren, wobei ihre Anwendung von der Freiheit und Fähigkeit eines jeden abhing.

Diese Texte stellen eine wertvolle Quelle für die Bewertung dessen dar, was die Ägypter für eine angemessene Einstellung im Leben hielten und zu welchem Ideal sie zu gelangen strebten; darüber hinaus können wir versuchen einzukreisen, worin für sie der Sinn des Daseins bestand, auch wenn die Frage nie so ausdrücklich und deutlich gestellt wurde. Die einschlägigen Texte wurden in großer Zahl in Gestalt von *Lehren* und *Weisheitsbüchern* verfasst, und dies schon seit alter Zeit, dem Mittleren Reich, ja sogar der Ersten Zwischenzeit. Das zeigt die Bedeutung, die man ihnen in einer Gesellschaft beimaß, in der die Weitergabe des Wissens, des Reden- und Handelnkönnens, für den Zusammenhalt ganz wesentlich war. Anders als für den Bereich der Frömmigkeit verfügen wir über eine Fülle von schriftlichen Zeugnissen aus der Zeit zwischen dem Mittleren Reich und der römischen Epoche. Bei einer so langen Dauer ist eine Entwicklung des Denkens natürlich unvermeidlich, und zwar nicht nur in seinem Ausdruck, sondern auch in einigen seiner Grundlagen, und diese Entwicklung ist in Parallele zu derjenigen auf dem Feld der Frömmigkeit zu setzen. Neben den weisheitlichen Traktaten haben die Ägypter ihr moralisches Denken auch in autobiographischen Texten zum Ausdruck gebracht, in denen sich dieselben Themen finden, allerdings in sehr viel gedrängterer Form. Zudem haben diese schon im Alten Reich auftretenden Texte eine ganz bestimmte Funktion. In Gräbern, auf Stelen oder Statuen von Privatleuten graviert, bezeugen sie nach dem Tod eines Menschen, dass er in Übereinstimmung mit den geltenden ethischen Prinzipien gelebt hat. Sie bekräftigen vor den Lebenden und vor den Göttern sein Verdienst. Sie dienen nicht dazu, von einem Lebenden zu einem anderen Lebenden die Lehre von einem verbindlichen Verhalten zu vermitteln, sie bezeugen deren Anwendung. Diese Lebens- und Moralabrisse werden wir im Detail studieren in ihrem Kontext, der da heißt: der Mensch im Angesicht des Todes[9].

9 Unten, VII. Kapitel, S. 530–533.

Die Ordnung der Maat

Man ist oft einhellig der Meinung, dass es im gesamten ägyptischen Diskurs eigentlich keine Philosophie gibt, zumindest nicht in dem Sinn, den sie seit Platon im ganzen abendländischen Denken – und in ihm allein – hat, wonach Philosophie eine eigenständige Disziplin ist, die mittels ihrer eigenen Methoden von begrenzten und genau definierten Gegenständen handelt: Metaphysik, Logik, Ethik usw. Genauso wenig kann man übrigens *stricto sensu* von Religion reden, die ein abgegrenzter Bereich im Gegensatz zu anderen, weltlichen, wie etwa Politik oder auch Moral, wäre. Diese Warnung, die nur scheinbar paradox ist, ist schon zu Beginn dieses Buches formuliert worden. Es ist jedoch nützlich, an sie zu erinnern, wenn wir nun den zentralen Begriff der Maat untersuchen, der nicht mit einer einzelnen, präzise abgegrenzten Kategorie des philosophischen Vokabulars zur Deckung zu bringen ist.

Maat, lange mit „Wahrheit/Gerechtigkeit" übersetzt, war Gegenstand zahlreicher Reflexionen und Analysen, da man schon seit Langem ahnte, dass sie im Zentrum des ägyptischen Denkens stand. Bekanntlich hat sie sich seit der Einrichtung des Kosmos und ihm wesensgleich in der Welt manifestiert; sie ist ihm genauso immanent wie ihr Gegenstück, *isfet*, das Böse, das Unrecht und die Unordnung, oder *but*, das Verbotene[10]. Daher zieht man es heute vor, in Maat den Begriff der Ordnung der Welt zu sehen, der auf so unterschiedliche Bereiche wie die Kosmologie, die Gesellschaftsordnung, das Werden und die Pflicht des Einzelnen, das Schicksal *post mortem* angewandt wird. Die grundlegenden Studien von Jan Assmann haben diesen weiten Begriff samt seinen vielfältigen Implikationen mit großem Scharfblick neu ins Zentrum gerückt[11]. Sofern es sich um Maat in Anwendung auf die Gesellschaftsordnung und auf ihr Korrelat, das individuelle Verhalten, handelt, kann man dem roten Faden einer regelrechten Thematisierung des Begriffs durch eine Reihe von Diskursen, den sogenannten *Lehren*, folgen bzw. ihn, *a contrario,* in den seltenen Texten aufspüren, die von der Inversion der Maat oder ihrem Fehlen samt der daraus resultierenden Unordnung und Verneinung der Werte handeln; sie begegnen uns in den Klagen des *Redekundigen Oasenmanns*, in der *Prophezeiung des Neferti* und in einigen anderen Texten mit „pessimistischer" Tendenz, dem *Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba,* im *Klagelied des Ipuwer* oder in den *Klagen des Cha-cheper-Re-seneb.*

10 P. J. Frandsen, On the Origin of the Notion of Evil in Ancient Egypt; Le fruit défendu dans l'Égypte ancienne.

11 Siehe unter anderem: J. Assmann, Ma'at, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten; Ders., Maât und die gespaltene Welt oder: Ägyptertum und Pessimismus; Ders., Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale.

Der Maat gemäß handeln

Das Prinzip einer Ordnung, die es zu respektieren gilt, das Prinzip Maat, war das eigentliche Fundament der ägyptischen Zivilisation rund um die zentrale Institution der pharaonischen Macht. Auf der Basis dieses Postulats haben sich die Beziehungen der Einzelnen zum König und zueinander organisiert; so ist die Grundlage des gesellschaftlichen Gewebes entstanden, das im Alten Reich sehr fest gefügt war, dann aber, nach dessen Fall, in der Ersten Zwischenzeit wieder in Frage gestellt wurde. Damals waren das Leben der Menschen, ihr Werden und ihre Pflicht vor allem in einer sozialen Beziehung der Reziprozität verortet, aus der sie sich nur allmählich lösen konnten, um zu einer stärker individuellen oder vielleicht sogar solitären Vorstellung von der Person zu gelangen. Sehr unterschiedliche Texte vom Alten bis zum Mittleren Reich, die aber alle auf demselben Fundament der sozialen Maat beruhen, erlauben uns, diesen Begriff und die Pflichten des Individuums unter einer solchen moralischen Norm zu rekonstruieren.

Man hat oft über die weisheitlichen Texte geschrieben, sie seien utilitaristisch und propagierten eine enge, „kleinbürgerliche", ein bisschen kleinliche und biedermännische Moral: sich bei Tisch zu benehmen wissen, gegenüber den Vorgesetzten auf seinem Platz zu bleiben, keine Exzesse zu begehen, sich von fremden Frauen oder von den Frauen seiner Freunde fernzuhalten, Maß zu halten und „bloß nichts zu übertreiben". An höheren moralischen Bestrebungen fehle es hingegen (allerdings wird nicht klar, was sich hinter diesen vagen Begriffen verbirgt). Das nennen wir eine schlechte Lektüre der Texte, die auf uns gekommen sind, auch wenn man zugeben muss, dass sie schwer zu verstehen und auf den ersten Blick irreführend sind. In der Tat ist ja die Rede vom richtigen Verhalten bei Tisch oder in den „Bierhäusern", aber das hat nichts Überraschendes und auch nichts besonders Triviales, wenn man bedenkt, dass sämtliche Lebensäußerungen einer zugleich sozialen und moralischen Kodifizierung unterliegen, die keinen Unterschied zwischen dem Materiellen und dem Geistigen macht. Die Ägypter hielten es nicht für notwendig, einerseits einen Traktat über Lebensart zu schreiben, wie ihn noch die jungen Leute zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der westlichen Welt kannten, und andererseits ein „moralisierendes" Werk über die „Caritas" zu verfassen, wie man sie im traditionellen christlichen Rahmen verstehen mochte. Noch einmal: Ein solches Urteil über die ägyptischen *Weisheitsbücher* beruht auf einem ethnozentrischen Vorurteil. Der Vergleich mit der chinesischen Kultur wäre angemessener; die Bücher, die Konfuzius zugeschrieben werden, verraten eine ähnliche Sicht: von der Art, wie man an der Mahlzeit seines Gastgebers teilnimmt, bis hin zur strengen Einhaltung von Frömmigkeitsritualen.

Um auf Ägypten zurückzukommen: Man hat die im engeren Sinne lehrhaften Passagen (wenn dieser Ausdruck erlaubt ist) unterschätzt, dabei bilden sie das Gerüst des ethischen Systems. Als erster wird vom Menschen verlangt, zu handeln und nicht faul zu sein. Dies steht in einem Kontext produktiver Reziprozität, auf der die Texte viele Male insistieren: Wer handelt, ist derjenige, für den man handeln wird. Der redekun-

dige Oasenmann oder Bauer erklärt in einer seiner Klagen über den untätigen Intendanten, der es nicht eilig hat, das jenem angetane Unrecht zu ahnden:

> … eine vorbildliche Tat kommt an ihren Platz von gestern:
> das bedeutet doch, dass eine Verfügung geschaffen worden ist
> für den, der zu handeln hat, um zu veranlassen, dass er handle;
> das heißt ihm zu danken für das, was er tut[12].

Diese Philosophie des Handelns, deren pessimistische Texte, wie etwa der des *Lebensmüden*, das Vergehen und Vergessen beklagen:

> Man erinnert sich nicht an gestern
> und vergilt (auch) nicht dem, der jetzt (Gutes) tut[13],

findet sich, ungeachtet der Entwicklung des Denkens, bis zu den Inschriften aus der Spätzeit, wo sie trefflich zusammengefasst ist:

> Wie schön ist es, zu handeln für den, der handelt!
> Glücklich das Herz dessen, der handelt für den, der für ihn gehandelt hat![14]

Außer dieser Solidarität, die den Menschen in ein engmaschiges soziales Netz stellt, gibt es noch eine weitere, weniger starke zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit, die die Ägypter „Gestern" nennen. Auch von ihr hängt der Bestand der sozialen Ordnung und ihrer Werte ab, mithin des Sinnes der Kultur, die von einem kollektiven Gedächtnis getragen wird. Genau deshalb betonen die Autoren in den politischen oder geschichtlichen Texten, die von der Unordnung handeln, dass die Vergangenheit in Vergessenheit geraten sei:

> Als man auf dem Kampfplatz kämpfte, war das Gestern vergessen;
> aber das Gute kann dem nicht gelingen, der den nicht mehr anerkennt, den er doch anerkennen sollte[15].

Diese Bezugnahme auf die Vergangenheit ist sehr oft ein obligates Thema in den ägyptischen Texten. Man sucht darin ein archetypisches Modell, das man in der Zeit der Geschichte zu reaktualisieren sucht; vielleicht stillt man dabei auch eine gewisse Sehnsucht nach besseren Zeiten, die natürlich wachsen musste, wenn die politischen Schwierigkeiten eine unerträgliche Wendung nahmen. Man kann aber auch in Kon-

12 Der beredte Bauer, B 1, 109–110: R. B. Parkinson, The Tale of the Eloquent Peasant, 24; dt. nach: G. Fecht, Der beredte Bauer: die zweite Klage, 233.

13 Gespräch eines Lebensmüden mit seinem *Ba*, 115–116: R. O. Faulkner, The Man who is tired of Life, 25 und 29; dt. nach: E. Hornung, Altägyptische Dichtung, 107.

14 Stele aus dem 6. Jahr Taharqas: M. F. Macadam, The Temples of Kawa I, The Inscriptions, 16 und Taf. 8.

15 Die Lehre des Königs Amenemhet I., Abt. V; dt. nach: H. Brunner, Die Weisheitsbücher der Ägypter, 174.

kurrenz mit dem treten, was einst war, um über es hinauszugelangen. Und genau das haben viele Herrscher getan, die gehandelt haben, „wie es seit Urzeiten nicht geschehen ist", die eine Großtat getan oder ein Monument errichtet haben, „wie man es nie zuvor gesehen hatte"[16].

Daher war es für die Kommentatoren dieser Texte ein Leichtes, die konservative Seite der Ägypter zu betonen, die, der unwiderstehlichen Dynamik jedes lebendigen Gemeinwesens zum Trotz, einer Gesellschaft in Bewegung eine verknöcherte Gesellschaft vorgezogen hätten. Das ist nicht völlig falsch, die Ägypter haben nie die radikale Veränderung propagiert und haben einen Umsturz der Situation nicht geschätzt. Im Übrigen führt ja auch die zyklische Vorstellung von der Zeit dazu, dass man die Gegenwart als schlichte Reaktualisierung des endlos wiederholten „Ersten Mals" betrachtet. Dem steht die eigenwillige Sicht eines Cha-cheper-Re-seneb gegenüber, der in seiner *Sammlung von Worten* feststellt, dass sich die Gegenwart nicht auf die Vergangenheit zurückführen lässt und so wenig wie die Zukunft durch sie erklärt werden kann[17].

Im Rahmen des mehr traditionellen ethischen Diskurses jedoch müssen wir wohl im Schwergewicht der Vergangenheit eine andere Dimension suchen, über die jede Zeit mit Gewinn nachdenken kann. Eine Zivilisation ohne Vergangenheit, die das Gestern vergessen hat, ist ohne Kultur, ohne Anhalt und daher ohne Sinn, recht eigentlich sinnlos, und wahrscheinlich auch ohne Projekt für die Zukunft. Damit ist ja vielleicht alles erlaubt. Ist es nicht genau das, was Ipuwer in seinen Klagen und der Lebensmüde im Gespräch mit seinem *Ba* mit dem Mittel der Wörter sagen?

Wenn der Mensch der Vergangenheit treu ist, wenn er die Bindung des Handelns für den Anderen festhält, dann wird er Egoismus und Begehrlichkeit meistern, der Fühllosigkeit und Gleichgültigkeit absagen. Sein eigener persönlicher, familiärer, sozialer Erfolg wird sich in den Rahmen einer solidarischen Beziehung zum Anderen eingliedern, ohne die all jenes nichtig wäre. Die Maxime 19 der *Lehre des Ptahhotep* fasst vielleicht am besten dieses Gebot zusammen, das alles andere als eine intellektuelle Spielerei ist, wie man sie diesem Text allzu oft zugeschrieben hat. Die Ausdrücke bleiben zwar maßvoll, aber sie drücken doch klar genug den Abscheu vor den Verhaltensweisen der Gier und der Habsucht aus, die zur Zerstörung der menschlichen Beziehungen führen:

Wenn du willst, dass deine Lebensführung gut sei,
dann mach dich frei von allem Bösen.
Hüte dich vor der Verführung zur Habgier,
denn sie ist eine schlimme, unheilbare Krankheit.
Bei ihr hat man keinen Vertrauten mehr.
Sie verbittert einen Freund,
sie entfremdet einen Vertrauten von (seinem) Herrn,
sie pflegt Väter und Mütter zu entzweien,

16 Zahlreiche Beispiele bei P. Vernus, Essai sur la conscience de l'Histoire dans l'Égypte pharaonique, 35 ff.

17 Ebd., 1–24.

sie vertreibt die Ehefrau eines Mannes;
ein Sack ist sie, voll von allem Hassenswerten,
ein Bündel von allem Übel.
Fort dauert ein Mann, dessen Lebenswege gerade sind.
Wer seine Schritte richtig setzt,
der kann über sein Vermögen verfügen,
doch für den Habgierigen gibt es nicht einmal ein Grab[18].

Moral und Erkenntnis

Diesen Stand der Vollkommenheit auch nur annähernd zu erreichen, den Ptahhotep und andere propagieren, ist nicht jedem Menschen von vornherein gegeben. Man weiß sogar, dass der Habgierige und der Egoist nie dahin gelangen werden. Dagegen waren die Ägypter der Meinung, man könne auf dem Weg der Maat durch Lernen fortschreiten. Das ist denn auch der Zweck dieser *Lehren*, wie ihre Autoren sie nennen; sei es dass ein König sich an seinen Sohn wendet, wie Cheti an seinen Sohn Merikare oder Amenemhet an Sesostris, sei es dass ein anonymer oder namentlich bekannter Mann zu seinem Sohn spricht, wie Ptahhotep, Cheti in dem Weisheitswerk, das wir unter dem Namen *Berufssatire* kennen, oder Anch-Scheschonqi. Sie gehören in die Stammrolle der literarischen und weisheitlichen Testamente: Wenn ein Mensch alt geworden ist, gibt er sein Wissen seinem Sohn und dadurch den künftigen Generationen weiter. Diese Weitergabe ist Bestandteil eines notwendigen sozialen Gedächtnisses. Selbst wenn es sich um eine literarische Fiktion handelt, ist sie doch nie ein sinnleerer Topos, denn einige Texte sind vom Mittleren Reich bis zur Saitenzeit, ja bis in noch spätere Epochen regelmäßig abgeschrieben worden[19], wie die *Lehre des Cheti,* die *Berufssatire* oder auch die *Hymne an den Nil.* Sie haben zwar oft als Übungsstoff für die auszubildenden Schreiber gedient, aber ihre Verwendung verrät doch ebenso ein offenkundiges Bemühen um Weitergabe und den Erweis, dass man gebildet war. Ptahhotep entwirft zuerst ein erschreckendes Bild der Unbilden des hohen Alters, die ihn getroffen haben, wo doch so viele Fromme in ihren Gebeten ein schönes, langes Alter und zusätzliche Lebensjahre erflehen! Dann aber mäßigt er seine Rede:

Beginn der Formulierungen vollkommener Rede,
die verfasst hat der Fürst und Graf…
als einer, der den Unwissenden zum Wissenden erzieht
und zu den Regeln vollkommener Rede,
zum Nutzen dessen, der darauf hört,
zum Schaden dessen, der dawider handelt[20].

18 Lehre des Ptahhotep, P 298–315: Z. Žába, *Les maximes de Ptahhotep*, 39–41; dt. nach: H. Brunner, Die Weisheitsbücher der Ägypter, 119–120.

19 R. Jasnow, Remarks on Continuity in Egyptian Literary Tradition.

20 Lehre des Ptahhotep, P 42, 47–50; dt. nach: H. Brunner, Die Weisheitsbücher der Ägypter, 111.

Am anderen Ende der Geschichte begegnen wir Anch-Scheschonqi, der sich rühmt, eine Lehre für seinen Sohn auf Scherben geschrieben zu haben, während er in der Saitenzeit im Kerker von Daphne schmachtete[21].

Auf die einleitenden Worte antworten die abschließenden:

Ich habe dir das Beste meiner Gedanken gesagt,
handle nach dem, was dir nun fest vor Augen steht.

So endet die *Lehre für Merikare*[22]. Und in diesem Geist schließt auch die *Lehre des Amenemope*:

Sieh dir diese dreißig Kapitel an;
sie erfreuen und sie belehren,
sie stehen an der Spitze aller Bücher,
sie machen den Unwissenden wissend.
Wer sie einem Unwissenden vorliest,
der macht einen Reinen aus ihm.
Fülle dich an mit ihnen, gib sie in dein Herz,
ja, werde ein Mann, der sie deuten kann,
indem er sie als Lehrer erklärt[23].

Wir haben es hier also wirklich mit pädagogischen Werken zu tun, die weitergegeben werden wollen. Der Mensch kann lernen – außer denen, „die die Götter verworfen haben"[24], wie Ptahhotep sagt, außer dem, „der nicht hören will":

… für den wird nichts getan.
Er sieht Weisheit im Nichtwissen,
Nützliches im Schädlichen.
Immer macht er allerlei Verkehrtes,
sodass er täglich deswegen getadelt wird.
Er lebt von dem, wovon man stirbt,
und seine Nahrung ist verdrehte Rede[25].

Dieses Lernen und diese Weitergabe geschehen durch das Wort und das Zuhören. Ptahhotep hat einen großen Teil des Epilogs seiner Lehre geschickt auf diesem Thema aufgebaut:

Vorteilhaft ist das Hören für einen Sohn, der hört,
denn das Hören dringt ein in den Hörer,

21 Die Spruchsammlung des Anch-Scheschonqi, 4, 10–21; S. Glanville, The Instructions of Onchsheshonqy, 12–15; H. J. Thissen, Die Lehre des Anscheschonqi, 18–19.

22 Die Lehre für König Merikare, E 143–144; dt. nach: H. Brunner, Die Weisheitsbücher der Ägypter, 154.

23 Die Lehre des Amenemope, 27, 6, Dreißigstes Kapitel; dt. nach: ebd, 256.

24 Lehre des Ptahhotep, P 216; dt. nach: ebd, 117.

25 Lehre des Ptahhotep, P 575–582; dt. nach: ebd., 130.

> und so wird aus dem Hörer ein Gehorsamer.
> Gutes Zuhören bedeutet auch gutes Sprechen,
> und so verfügt der Hörende über einen (weiteren) Vorteil,
> und Hören bringt Vorteil für den Hörer.
> Hören ist besser als alles andere, es führt zu schöner Beliebtheit[26].

Umgekehrt bringt das Leitmotiv eines der Gesänge des Lebensmüden – „Zu wem spreche ich heute?" – in der Eröffnung des Dialogs die Not und Einsamkeit des Menschen angesichts der Bosheit, Falschheit und Gier zum Ausdruck. Wenn sich die Beziehung zum Göttlichen in erster Linie durch das Sehen vollzieht – „den Gott anschauen" –, so geht das Verhältnis zum Menschen, zum Nächsten in der Welt hienieden, über das Hören und die Sprache. Die Gesellschaft, in der man gemäß Maat handelt oder zumindest gemäß Maat handeln sollte, ist auf die Rede gegründet, die man spricht, und noch mehr auf die Rede, die man hört. Vom Neuen Reich an, keimhaft schon in den *Weisheitslehren* des Mittleren Reiches, definiert sich der Weise neben anderen Tugenden durch das Schweigen, das nichts anderes ist als das beherrschte, mit Wissen und Willen gesprochene Wort.

Das unglückliche Bewusstsein

Der Maat zu folgen ist eine Moral des menschlichen Handelns, was nicht bedeutet, dass in den *Lehren* das Göttliche nicht zugegen wäre. Wir begegnen ihm am häufigsten in der anonymen Form „der Gott" oder eher „ein Gott", was die Kommentatoren dieser Texte zu zahlreichen Glossen veranlasst hat[27]. Neben einigen wenigen Fällen, in denen der Terminus ausdrücklich den König bezeichnet, wollen wir noch einmal betonen, dass darin, wie Georges Posener vorgeschlagen hat, höchstwahrscheinlich eine kategoriale Bezeichnung zu sehen ist: ein Wesen von der Art des Göttlichen, dessen persönlichen Name man nicht nennt, und nicht etwa ein Gott von monotheistischer Art, den die Verfasser der weisheitlichen Texte erahnt oder bekannt hätten. Es versteht sich von selbst, dass der Mensch, der im Sinne von Maat handelt, diesem Gott einen Kult erweist, dass er Monumente errichtet, denn „der Gott ist eingedenk dessen, der etwas für ihn tut"[28]. Desgleichen ist bei Ptahhotep die Idee einer göttlichen Vergeltung zu finden:

> Zettle keine Verschwörungen an unter den Menschen,
> mit gleichem Maß bestraft es der Gott…
> Niemals ist geschehen, was ein Mensch ausgeheckt hat,
> was geschieht, ist das, was der Gott befiehlt[29].

26 Die Lehre des Ptahhotep, P 534–542; dt. nach: ebd., 129.
27 Oben, III. Kapitel, S. 117–121.
28 Die Lehre für König Merikare, E 130.
29 Die Lehre des Ptahhotep, P 99–100, 115–116.

„Tu etwas für die Gottheit, damit sie dir Gleiches tue“, heißt es noch einmal in der *Lehre für König Merikare*[30]. Dennoch beeinträchtigt diese reziproke Interaktion des Menschen und des Göttlichen keineswegs die Freiheit und die Notwendigkeit menschlichen Handelns.

Von der *Lehre des Ani* an, die aus der 18. Dynastie datiert, zeichnet sich eine langsame Entwicklung ab, die dann bei Amenemope, Anch-Scheschonki und im Papyrus Insinger immer deutlicher sichtbar wird. Man setzt sie, zweifellos mit Recht, in Parallele zur Entfaltung der persönlichen Frömmigkeit, zumindest so wie sie sich in der damaligen Zeit äußert: als Suche nach einer unmittelbaren Beziehung zur Gottheit, deren segensreiches Eingreifen erbeten wird. Die *Lehren* sind immer auf die Notwendigkeit gegründet, im Sinne von Maat zu handeln, aber letztere hängt jetzt direkt von den Göttern ab, wie Amenemope lehrt:

> Die Maat ist ein großer Vorrat Gottes,
> die gibt er, wem er will[31].

Folgerichtig wird die Formel „wer handelt, ist der, für den man handeln wird“ ersetzt durch die Wendung „wer handelt, dem wird Gott vergelten“. Der Mensch handelt weiterhin für den Anderen, aber dieses Handeln wird keine automatische Belohnung erhalten und nicht zwangsläufig Folgen haben. Der Mensch handelt in direkter Abhängigkeit von seinem Gott, der seine Gunst nach seinem Willen austeilt „an den, den er liebt“, wie es in den ägyptischen Texten heißt. Der Mensch ist von nun an in der Hand des Gottes: „Jedes gute Geschick steht in des Gottes Hand“[32]. Und „es gibt keinen wirklichen Schutz außerhalb des Wirkens des Gottes“[33]. Jedes Kapitel der auf Demotisch geschriebenen Weisheit, die uns auf dem Papyrus Insinger erhalten ist, endet mit folgendem Refrain:

> Das Geschick und das Glück, die kommen – der Gott ist es, der darüber entscheidet.

Aus dieser Unterwerfung des Menschen unter die Götter, auf die er seine Zuversicht setzt, ergibt sich keineswegs Sicherheit für das Leben in dieser Welt, im Gegenteil. Weil der Mensch sich seiner Einsamkeit, der Fragilität seiner Existenz, des Prinzips der Ungewissheit bewusst geworden ist, hat er versucht, sich dem Göttlichen zu nähern. Schon Ptahhotep sagte:

> Man kann nicht wissen, was kommen mag,
> sodass man für den nächsten Tag vorsorgen könnte[34].

30 Die Lehre für König Merikare, E 129; dt. nach: H. Brunner, Die Weisheitsbücher der Ägypter, 153.
31 Die Lehre des Amenemope 20,20, 5–6, Zwanzigstes Kapitel; dt. nach: ebd., 251.
32 Die Spruchsammlung des Anch-Scheschonki, 20,1.
33 Die Lehre des Papyrus Insinger, 11,13, Elfte Lehre.
34 Die Lehre des Ptahhotep, P 343, XXII.

Doch später lastete diese Ungewissheit hinsichtlich der Zukunft noch schwerer auf dem Geschick der Menschen. Nichts ist jemals sicherer Besitz, stellt Ani fest:

Der eine ist reich, der andere ist arm,
der eine schwindet dahin, der andere bleibt bestehen,
und das Brot verdoppelt sich ihm.
Wer letztes Jahr reich war,
der ist dies Jahr ein Vagabund...
Der Wasserlauf vom vorigen Jahr ist geschwunden,
ein anderer Wasserarm ist dies Jahr da.
Große Seen werden trocken,
und Sandbänke werden zu Tiefen.
Dem Menschen gelingt kein Plan –
Denn der des Herrn des Lebens ist ganz anders[35].

Vielleicht drückt sich das Gefühl menschlicher Schwachheit am schärfsten in einer berühmten Passage aus der Lehre Amenemopes aus:

Der Mensch ist Lehm und Stroh,
der Gott ist sein Bildner.
Er zerstört und erbaut täglich,
er macht tausend Arme nach seinem Belieben,
und tausend Leute macht er zu Aufsehern,
wenn er in seiner Lebensstunde ist[36].

Und wieder:

Der Gott ist immer in seiner Vortrefflichkeit,
aber der Mensch ist immer in seinem Versagen[37].

Die Ägypter haben zu allen Zeiten den Menschen als ein Geschöpf der Götter betrachtet, aber hier ist er nur mehr ein Grashalm in seiner Endlichkeit und Mangelhaftigkeit. Lehm und Stroh werden in diesem Text als Metapher für die konstitutive Schwäche des Menschenwesens benutzt, auch wenn es sich zusätzlich um eine Anspielung auf die Materialien handelt, die der Töpfer- oder Bildner-Demiurg bei der Erschaffung des Menschen verwendet. Diese Sicht, in der der Mensch nicht mehr imstande scheint, nach den Geboten der Maat zu handeln, und seine Anstrengungen von vornherein zum Scheitern verurteilt wirken, ist weit entfernt von dem Bild, das Merikare bot: dem Bild von Menschen, die ihr Schöpfer mit *heka* ausgestattet hat, jener Kraft, dank deren sie den Schicksalsschlägen standzuhalten vermochten. Ist der Schöpfer der Menschheit launenhaft, oder kann er einfach ohne jede Rechtfertigung seine ganze Macht beweisen? Genau diese Auffassung scheinen diese Texte fern der seit dem Mittleren

35 Die Lehre des Ani, 21, 4–10; dt. nach: H. Brunner, Die Weisheitsbücher der Ägypter, 209.
36 Die Lehre des Amenemope 20, 13–18, Fünfundzwanzigstes Kapitel.
37 Die Lehre des Amenemope 19, 14–15, Achtzehntes Kapitel.

Reich gängigen Theodizee zu vertreten, auch wenn sie durchaus das Vertrauen des Menschen auf ihre Götter bejahen und keinerlei Zeichen einer Revolte gegen diese erkennen lassen. All dessen ungeachtet fahren die Menschen fort zu handeln – aber mit klarem Bewusstsein für die Folgen ihres Handelns. Wenn wir die Gesamtheit der Texte in und trotz ihrer Entwicklung betrachten, sieht es so aus, dass sowohl im Götter- oder im Bestattungsritual als auch in den von einer Regel festgelegten menschlichen Verhaltensweisen die gewichtige Rolle der Praxis stets die Norm geblieben ist, selbst wenn man an ihrer Wirksamkeit zweifelte. Ganz grundsätzlich gab es keine Moral der Weltabwendung in der Hoffnung auf ein besseres Jenseits, auch wenn das Überleben nach dem Tode als das unverzichtbare Gegenstück zum Leben in der hiesigen Welt galt.

Determination und Freiheit in der conditio humana: das Problem des Bösen

In jeder Kultur, die über die Daseinsbedingung des Menschen nachdenkt, vor allem wenn sie eine von präsenten Göttern bevölkerte Welt zum Schauplatz hat, in der die Beziehungen zwischen Menschen und Göttern und der Menschen untereinander fest geregelt sind, stellt sich das Problem der Freiheit. Diese Freiheit, wenn sie denn existiert, wird im Rahmen eines ethischen Gesetzes gelebt, das sich in Ägypten im Prinzip Maat verkörpert. Die Einstellung des Einzelnen gegenüber der Maat war eines der Hauptthemen der Ägypter. Konfrontiert mit jenem Imperativ, dessen Befolgung das einzige Mittel ist, den Zusammenhalt der Welt und der Gesellschaft zu wahren und den Menschen zu einer Person im Angesichts des Anderen zu machen, besaß jeder die Freiheit, zu handeln oder nicht zu handeln, in Übereinstimmung mit diesem Prinzip oder gegen es zu handeln; eine Ausnahme bildete lediglich der Tor, der nicht zwischen Gut und Böse unterscheiden kann und unfähig ist, diese Urteilskraft zu erlangen. Der Terminus „Freiheit“ im strengen Sinn ist im ägyptischen Vokabular nicht in Erscheinung getreten, aber die – gewiss weniger strikt konzeptualisierte – Vorstellung existiert durchaus: Jeder handelt nämlich „nach seinem Herzen“, jeder kann „seinem Herzen folgen“, das heißt seinen freien Willen verwirklichen, oder er kann es nicht tun[38]. Gibt es keine Einschränkungen für diese Freiheit, da uns doch zumindest in einem Endzustand des ägyptischen Denkens gesagt wird, dass der Mensch in der Hand der Götter ist? Zweifellos, aber damit ist er keineswegs vom Handeln und von Entscheidungen dispensiert. Die Folgen seiner Taten mögen außerhalb seiner Reichweite liegen, nicht aber die Entscheidung, sie zu begehen. Es ist keine Kraft, kein Wille von außen, was ihn dazu bewegt zu handeln. Es gibt genau genommen keine Prädetermination oder Prädestination, und der Einzelne ist für seine Akte verantwortlich, es sei denn er wäre geistesschwach. Dieser Frage, die in den monotheistischen Religionen einen harten

38 D. Lorton, The Expression *šms-ỉb*. Dieser Ausdrucks ist allerdings nicht univok; er kann in manchen Fällen in einem viel weniger moralischen Sinn bedeuten: „nach seinem Gutdünken handeln“.

Stolperstein darstellt, haben sich auch die Ägypter gestellt und haben sie kohärent beantwortet.

Die Freiheit wird im Rahmen der *conditio humana*, also in einem sterblichen Dasein verwirklicht. In dieser Hinsicht lässt sich das *Märchen vom verwunschenen Prinzen*[39] als eine Lehrfabel für diese Daseinsbedingung verstehen. Die (sieben) Hathoren sagen vorher, dass das Kind durch ein Krokodil oder durch eine Schlange oder durch einen Hund sterben wird. Natürlich muss der Mensch sterben, auch wenn er nicht im Voraus weiß wie, und so beschließt der junge Mann, nachdem er groß geworden, fortzugehen, um zu leben, statt eingesperrt zu bleiben, wie es sein Vater gewollt hat, in der illusorischen Hoffnung, er könne ihn vor den angekündigten Todesarten bewahren.

Wenn der Mensch sich einer wenn auch begrenzten Freiheit erfreut, so impliziert dies, dass er Böses tun kann, denn das Böse ist nun einmal in der Welt zugegen, und die Menschen bekennen sich in ihren Gebeten zuweilen durchaus als Schuldige und Sünder[40]. Es war in Ägypten genau wie anderswo nur allzu leicht, die Existenz des Bösen in den Naturkatastrophen, im menschlichen Unrecht, in der sozialen Unordnung, in den Krankheit und im Tod zu erkennen. Im *Buch von der Himmelskuh* haben die Menschen sogar ohne jede Rechtfertigung oder Begründung ihres Tuns gegen Re, ihren Schöpfer, revoltiert; der Gott war kurz davor, sie zu vernichten, aber er besann sich und gab ihnen eine zweite Chance.[41] Man kann die Existenz des Bösen nicht den Göttern anlasten, denn schon in den *Sargtexten* bekräftigt der Demiurg selbst:

> Ich habe jedermann wie seinesgleichen geschaffen.
> Nicht ich habe ihnen befohlen, das Böse zu tun,
> (sondern) es sind ihre Herzen, die übertraten, was ich ihnen geboten hatte[42].

Also bleibt die Frage offen: Warum das Böse? Der Schöpfergott hat es nicht gewollt; die Menschen begehen es, aber tragen dennoch nicht schon von Geburt an die Verantwortung dafür; sie sind nicht ihrem Wesen nach damit befleckt. Die ägyptischen Texte äußern sich nicht ganz explizit über dieses beunruhigende Thema; wie der Tod so gehört auch das Böse zur Schöpfung, ungeachtet des Willens der Götter. Diese können sich zu „Herren über Leben und Tod" erklären, aber trotzdem sind sie nicht imstande, den Tod der Lebewesen in der Welt aufzuheben. Diese schlichte Feststellung hat den Ägyptern vielleicht genügt. Als die Menschen revoltieren[43], ist dies keine Rebellion gegen die Ungerechtigkeit, das Unerträgliche des Bösen, denn die bestehende Ordnung der Dinge gilt ja als gut, und die Idee, die Welt zu verändern, um sie zu verbessern, ist nirgends zu finden.

---

39 A. H. Gardiner, Late Egyptian Stories, 1–9; P. Hubai, Eine literarische Quelle der ägyptischen Religionsphilosophie?

40 Unten, S. 474.

41 Oben, III. Kapitel, S. 170–172.

42 CT VII, 463 f–464 b, Spruch 1130; oben, III. Kapitel, S. 257–260.

43 Nach Auffassung einiger Autoren hat genau mit dieser Revolte das Böse Einzug in die Welt gehalten, die ihm somit nicht konsubstantiell wäre; allerdings fehlt es an Beweisen in dieser Richtung; vgl. die Diskussion bei P. J. Frandsen, On the Origin of the Notion of Evil in Ancient Egypt, 9–13.

Erst sehr spät inszeniert die Kosmogonie von Esna die Geburt des Apophis, der Verkörperung des Bösen, ohne sie indes wirklich zu erklären[44]. Es wird zwar hinausgestoßen, während sich der Kosmos bildet, aber es bleibt dennoch bedrohlich präsent, es ist eine Möglichkeit, die auch immer wieder Wirklichkeit wird, gerade so, als könnte man die Welt gedanklich nicht fassen, ohne dass das Prinzip des Bösen sie durchzieht, jene Kraft, die sich der Ordnung und dem Guten entgegenstellt, die dem Dasein selbst inhärent ist und gegen die selbst die Götter Tag für Tag zu kämpfen haben.

Die conditio humana

Wenn die Ägypter empfahlen, gemäß der Maat zu handeln, wenn sie dem göttlichen Willen eine immer wichtigere Stellung zuschrieben, wenn sie die Existenz des Bösen in der Welt und die Fähigkeit des Menschen zu bösem Tun (an)erkannten – können wir uns da eine Vorstellung von der Art und Weise machen, wie sie die menschliche Daseinslage bewertet haben? In der Literatur dieses Volkes ist es einzig der Lebensmüde, der im Lauf seines Dialogs mit seinem *Ba* den Tod ersehnt, den er als Ende und als Befreiung von einem unerträglich gewordenen Leben herbeiruft. Das Thema der Sinnlosigkeit des Lebens findet sich auch, weniger deutlich, im *Klagelied des Ipuwer*, aber in einem speziellen pseudohistorischen Kontext von politischer und sozialer Unordnung. Wenn die Ordnung der Dinge umgestülpt wird, hat der Mensch keinen Ort mehr, und Ipuwer ruft den Schöpfer an, der seine Pflichten vernachlässigt hat. Es scheint ziemlich riskant, auf der Grundlage von lediglich vier oder fünf Quellen von einer „pessimistischen Strömung" in der Literatur und im Denken Ägyptens zu sprechen. Man muss den tatsächlichen Einfluss dieser Texte einschätzen. Gab es noch andere, heute verlorene? Oder sind sie die einzigen Zeugnisse nonkonformistischer Köpfe? Doch die Versuchung zur Verzweiflung hat sicherlich viele Einzelne heimgesucht. Eine Maxime des Papyrus Insinger zeigt es uns *per negationem*: „Zieh nicht aus Verzweiflung im Unglück den Tod dem Leben vor"[45]; ergänzend kommt hinzu: „Wenn (zu große) Sorge aufkommt, sucht das Herz selbst seinen Tod"[46]. Dennoch ist es sehr schwierig, ja geradezu unmöglich zu ermessen, ob dieser Ruf nach dem Tod einer signifikanten individuellen oder sozialen Realität entspricht. Welche Bedeutung konnte der Selbstmord in der Kultur der Ägypter haben? Wir wissen von solchen Akten bei den Römern, und in bestimmten Klassen der japanischen Gesellschaft gehörten sie zu einem ethischen Verhalten. Wie es um das Problem in Ägypten bestellt war, wissen wir nicht. Und der berühmte Selbstmord, der den Schlusspunkt unter die hellenistische Epoche setzt, der später in den Rang eines Mythos der abendländischen Literatur erho-

44 Esna III, 206, 10–11; vgl. auch Esna V, 265.

45 Papyrus Insinger 19, 18, Die siebzehnte Lehre; dt. nach: H. Brunner, Die Weisheitsbücher der Ägypter, 327.

46 Insinger 19, 8, Die siebzehnte Lehre; dt. nach: ebd., 326.

bene Suizid Kleopatras VII., trägt nichts Erhellendes über das allgemeine Empfinden den Ägypter bei.

Im Übrigen wird das Leitmotiv von der Kürze des Lebens in den *Harfnerliedern* mehrfach verwendet[47]; sie fordern die Menschen auf, den gegenwärtigen Augenblick, der ihnen geschenkt ist, umso mehr zu nutzen, als sie nicht wissen, was morgen sein wird, da das Schicksal nach dem Tode nicht leichter werden wird als das Leben auf dieser Erde. Trotz allem galt das Dasein nicht als absurd und vergeblich; lediglich die Unordnung der Welt konnte als sinnlos erscheinen. Genauso wenig wurde sie als ein obligatorischer Übergang in ein besseres Jenseits verstanden.

Auf brutale, geradezu zynische Weise spricht der Verfasser der Lehre des Papyrus Insinger vom Triumph des weitergehenden Lebens über den Tod: „Niemand kehrt sich vom Leben ab wegen des Todes eines anderen“[48]. So ging der ägyptische Mensch unweigerlich bis ans Endziel seines Schicksals, aber vermutlich färbte eine gewisse Entzauberung sein Weltbild, je mehr Erfahrungen sich ansammelten und je weiter sich das reflexive Denken über seine eigene Individualität entwickelte.

Das Verhalten

Der Anteil des Religiösen am Alltagsleben

Nachdem die Prinzipien der ägyptischen Ethik einmal aufgestellt sind und die Unausweichlichkeit der vom Einzelnen erlebten Ereignisse in Erinnerung gerufen ist, müssen wir nun als erstes die Verhaltensweisen im Alltag untersuchen, um in ihnen die Bande zwischen den Menschen, die der Maat mehr oder weniger treu sind, und den Göttern aufzuspüren. Die Beziehung des Menschen zum Göttlichen wird Tag für Tag in der Welt gelebt, indem man die in ihr wirkende segensreiche oder unheilvolle Macht einer ganzen Menge von Gottheiten anruft bzw. zurückweist. Der Amun der Theologen mag ja ein *deus absconditus* sein, aber dennoch hört er, wenn man ihn schon nicht sieht; die meteorologischen Phänomene hingegen, das Hochwasser des Nils, die Ernten und vor allem Krankheit oder Gesundheit, Leben und Tod hängen direkt von Gottheiten ab, die ein buntes, komplexes Pantheon bilden, mit dem die Ägypter vertraut waren. Ungeachtet der Kluft zwischen der Institution des Tempels und der Außenwelt ist der Rest der Welt von diesen – manchmal auch niederen – Gottheiten bevölkert, denen sich die Ägypter unterwerfen, denen sie Treue geloben oder deren Fürsorge sie ihr ganzes Leben lang erheischen, auch wenn sich davon keine, vor allem keine sehr alten Spuren mehr ausfindig machen lassen.

---

47 Unten, VII. Kapitel, S. 485, 523, 524, 573.

48 Papyrus Insinger 20, 8, Die siebzehnte Lehre. H. Brunner, Die Weisheitsbücher der Ägypter, 328, übersetzt: „Niemand kehrt zum Leben zurück durch den Tod eines anderen.“

Die Geburt

Es liegt auf der Hand, dass die Geburt als erstes diesen übermenschlichen Kräften unterworfen ist. Es ist ja ein wirklich gefährlicher Moment im Leben der Frauen, von denen viele im Wochenbett sterben, und die Kindersterblichkeit ist ebenfalls sehr hoch. Daher hat man diesen Übergang, diese „Passage" unter den Schutz der geneigten Gottheiten gestellt, die den guten Verlauf der Operationen fördern und die Gesundheit der Mutter und des Neugeborenen garantieren sollten. Mes-chenet ist die Personifikation der Geburtsziegel, auf denen die Gebärende zur Niederkunft kauerte – eine Tradition, die in Afrika noch heute lebendig ist. Mes-chenet symbolisiert dann auch das (günstige) Geschick des Kindes; neben ihr treten der seit dem Neuen Reich immer häufiger erwähnte Schicksalsgott Schai und sein weibliches Gegenstück Renenutet auf. In den Szenen der Königsgeburt, des glücklichen Ausgangs einer Theogamie zwischen der Königin und Amun im Neuen Reich, sieht sich der junge Prinz, den Chnum auf seiner Töpferscheibe geformt hat, zudem vom Schutz der Gruppe der *Ka* und ihrer weiblichen Pendantgruppe, der Hemsut, umhüllt. Schon der Papyrus Westcar erzählt von der Geburt der Kinder der Redjedet, drei künftiger Könige der 5. Dynastie. Isis, Nephthys, Mes-chenet und Heket, die Göttin mit dem Froschkopf und Gefährtin Chnums, schreiten zu den Operationen:

> Sie traten bei Redjedet ein, dann schlossen sie die Tür hinter sich und hinter ihr. Isis nahm vor ihr, Nephthys hinter ihr Platz, und Heket beschleunigte die Geburt[49].

In den Häusern der einfachen Leute betete man auch zu der guten Thoëris mit dem Nilpferdkopf, dem Körper einer schwangeren Frau und Löwenpranken[50], der Garantin einer leichten Geburt, und zu Bes, dem grotesken, fratzenschneidenden Zwerg, der den bösen Blick abwehrte. Ihre Hässlichkeit war anscheinend die Garantie ihrer Fähigkeit, Gefahren und Unheil abzuwenden. Die Amulette mit ihrem Bild waren zahlreich, ihr Tragen wurde empfohlen.

Über die Wiege des Neugeborenen beugten sich dann die sieben Hathoren, eine Art Feen, die aber auch Hexen sein konnten. Im *Märchen vom verwunschenen Prinzen* war dieser kaum geboren,

> da kamen die Hathoren, um ihm sein Schicksal zu bestimmen. Sie sagten: „Er stirbt durch das Krokodil oder durch die Schlange oder durch den Hund"[51].

Tatsächlich sprechen sie keine Verwünschung, da sie ja nicht die Herrinnen über das Schicksal des Einzelnen sind, sondern sagen an, wie dieses sich gestaltet.

---

49 A. M. Blackman/W. V. Davies (Hrsg.), The Story of King Kheops and the Magicians, 13.

50 Vgl. die Klarstellung von J. Yoyotte zu diesem Kompositwesen, das oft als schwangeres Nilpferdweibchen fehlinterpretiert wird, in: P. Vernus/J. Yoyotte, Bestiaire des pharaons, 687.

51 A. H. Gardiner, Late-Egyptian Stories, 1; dt. nach: E. Brunner-Traut, Altägyptische Märchen, 55–56.

Unfruchtbarkeit war eine schmerzlich empfundene Situation, gegen die sämtliche Fruchtbarkeitsgottheiten angerufen wurden: Bes, Thoëris, Hathor und Min. Im Eingang der Häuser von Deir el-Medina stellte man Figurinen auf, die sogenannten Konkubinen mit üppigen Formen, ithyphallische Statuetten oder phallische Exvotos; sie alle waren dazu bestimmt, jene Unfähigkeit zu beheben. Der verwunschene Prinz selbst wurde erst geboren, nachdem sein Vater die Götter lange angefleht hatte, ihm ein männliches Kind zu schenken; ob ihm zuvor Töchter geboren wurden, sagt die Geschichte nicht! Der Text gibt aber, wie andere auch, klar zu erkennen, dass die Geburt einer Tochter den Wunsch nach einer Nachkommenschaft nicht erfüllte. Hübsche Talismane, zumeist aus blauer, schwarz getüpfelter Fayence, zeigen ein breites Spektrum von Figuren junger Frauen und Affen, die die Fruchtbarkeit und eine glückliche Nachkommenschaft sicherstellen sollen[52].

Die Wahl des Namens

Man tat alles, was man nur konnte, um eine Geburt zu fördern und sie mit einem Maximum an Schutz sowohl für die Mutter als auch für das Kind zu umgeben. Wenn die Bedingungen günstig waren, blieb noch der Name für das Neugeborene zu wählen, was oft Sache der Mutter war und so ihre natürliche Funktion als Gebärerin durch den Akt der Namensgebung verstärkte[53].

Es geht dabei nicht einfach darum, dem Kind einen Zivilstatus zu verleihen, indem man einen Namen aus der Familientradition oder nach der zeitgenössischen Mode auswählt, auch wenn solche Einflüsse mitgespielt haben mögen (vor allem der letztere doch wohl nur in begrenztem Maß). Einen Namen zu geben ist für die Ägypter etwas viel Wichtigeres, denn der Name ist integraler Bestandteil der Ordnung der Dinge und der Persönlichkeit der Menschen und somit nicht nur ein leerer und willkürlicher Signifikant. Genauso wie die anderen Elemente, wie etwa der *Ba* und vor allem der *Ka*, mit dem er in der Spätzeit oft zusammenfließt, ist der Name eines der Konstitutiva der menschlichen Person. Benamen heißt nicht nur bezeichnen, sondern auch ins Dasein bringen. Den Namen eines Menschen zu unterdrücken, zu verändern oder zu verstümmeln, wie dies in politischen Kämpfen oder bei Aufruhr geschehen kann, heißt, die Person als ganze anzugreifen und ihre Integrität zu gefährden. Die namenlosen Toten können nicht hoffen, im Jenseits weiterzuleben[54]; wenn man aber den „Namen eines Toten ausspricht", lässt man ihn (weiter)leben. Daher konnte man die Wahl des Namens nicht auf die leichte Schulter nehmen. Wenn wir die onomastischen Daten aus allen Perioden untersuchen, zeigt sich – allerdings in einem noch allzu impressionistischen Bild, da bisher noch nie eine umfassende stilistische Analyse unternommen wurde –, dass theophorische Namen in den unterschiedlichsten, geschichtlich gewachsenen Formen äußerst häufig sind. Diese Permanenz des Göttlichen in den menschli-

52 J. Bulté, Talismans égyptiens d'heureuse maternité, „faïence" bleu vert à pois foncés.
53 G. Posener, Sur l'attribution d'un nom à un enfant.
54 G. Posener, Les criminels débaptisés et les morts sans noms.

chen Namen ist ein unzweifelhafter Beleg für die in der ganzen ägyptischen Geschichte sich durchhaltende persönliche Frömmigkeit. Zu allen Zeiten hat man die Götter in jene Namen einbezogen, die Menschen trugen, und das anscheinend quer durch alle sozialen Schichten. Das Zeugnis ist umso wertvoller für die früheste Zeit, für die andere Spuren persönlicher Frömmigkeit nur schwer auszumachen sind.

Die theophoren Personennamen[55] können ganz einfach, aber recht selten, Namen von Göttern oder von nach ihrem Tode vergöttlichten Menschen sein. Häufiger sind sie gebildet im Ausgang von Götternamen in verschiedenen semantischen Formationen, die unterschiedlichen Funktionen entsprechen. Ein Gutteil von ihnen ist propitiatorisch oder apotropäisch: „Möge die Gottheit X das Alter schenken" (Beispiel: Di-Ptah-iaut), bzw. „Möge die Gottheit X den bösen Blick abwehren" (Beispiel: Chedeb-Neith-iret-binet). Andere besagen ein theologisches Prädikat ohne Bezug auf den Träger des Namens: Ni-kau-Ptah, „Ptah ist Besitzer von *Ka*", oder sie sind unter einem göttlichen Epitheton verdeckt theophor: Nubet, „die Goldene", die auf Hathor verweist. Manche deuten an, dass die Gottheit auf Gebete geantwortet habe: Pa-di-bastet, „Was Bastet geschenkt hat". „Der Gott X hat gesagt, er werde leben" (Beispiel: Djed-Chons-iu-ef-anch), eine seit der Dritten Zwischenzeit sehr geläufige Form, spielt auf Orakelpraktiken an, die seit dem Neuen Reich im Schwange waren, aber in der Onomastik erst mit einer gewissen Verspätung auftraten. Nach diesem raschen Durchgang müssen wir noch lokale, familiäre oder professionelle Anhänglichkeiten gegenüber diesem oder jenem Gott erwähnen; sie bestanden nämlich neben dem verbreiteten Brauch, einem Sohn den Namen seines Vaters oder eher noch seines Großvaters und einer Tochter den Namen ihrer Mutter oder Großmutter zu geben. So sieht sich der Einzelne in vielen Fällen – nicht in allen, denn es gibt auch basilophore Namen (Uah-ib-Re-em-achet), verschiedene Spitznamen (der Kleine, der Schwarze usw.), Onomatopoetika und Diminutive – von seiner Geburt an durch seinen Namen mit einer bestimmten Gottheit verbunden. Umgekehrt können wir eine Kategorie von „imprekatorischen" Namen erfassen, in der Art: „Möge das Auge des Horus gegen sie sein"[56]; diese in der 22. Dynastie aufgetretenen und bis zur Römerzeit verwendeten, in bewusst vagen Wendungen Feinde beschwörenden Namen scheinen eine Situation zu spiegeln, in der sich das Land im Griff äußerer Bedrohung befand.

Von der Geburt bis zum Tod

In den entscheidenden Lebensabschnitten unter dem Zeichen des Göttlichen springen wir nun unvermittelt von der Geburt zum Tod. Es scheint, zumindest nach den Quellen, über die wir verfügen, nicht so, als trügen auch anderen Momente des Daseins jenes Siegel. Wir kennen keinen Ritus für den Übergang von der Kindheit zur Jugend oder von der Jugend zum Erwachsenenalter, der so aussähe wie eine Initiation, in der

55 Zu den unterschiedlichen Kategorien von theophoren Personnennamen siehe H. Ranke, Die ägyptischen Personennamen II, 216–227.

56 M. Guentch-Ogloueff, Noms propres imprécatoires.

die Götter eine Rolle zu spielen hätten[57]. Die Beschneidung wurde nach dem Zeugnis einiger Darstellungen seit dem Alten Reich praktiziert, in welchem Ausmaß, wissen wir allerdings nicht[58]. Auf jeden Fall scheint sie nicht in ein Passageritual eingebettet gewesen zu sein. Ob die jungen Mädchen beschnitten wurden oder nicht, können wir nicht sagen, zumindest nicht für die Zeit vor der Ptolemäerherrschaft[59].

Was die Ehe angeht[60], kam sie durch die Beiwohnung der Gatten gültig zustande; wir finden keine besondere religiöse Zeremonie, die der Eheschließung gilt – im Gegensatz zu dem, was im antiken Griechenland geschah, wo der Eintritt in den Ehestand einen wichtigen Platz in der Gesellschaftsordnung hatte. In der Ptolemäer- und Römerzeit jedoch konnte sie durch einen Vertrag sanktioniert werden, der den jeweiligen Besitz der Gatten und eventuell auch ihre gegenseitigen Pflichten aufführte; auch für die materielle Situation der Frau im Fall der Scheidung konnte vorgesorgt werden. Die Hochzeitsfeste boten Gelegenheit zu Essenseinladungen und verursachten außerordentliche Kosten; für das Hochzeitsfest ihres Sohnes (oder Schwiegersohns) in Oxyrhynchos im 2. Jahrhundert n. Chr. erhält eine Frau eine stattliche Menge Blumen, tausend Rosen und viertausend Narzissen, von einem Briefschreiber, der sich dafür entschuldig, dass er nicht mehr Rosen gefunden habe…[61]. Ansonsten sehen wir in den Eheverträgen in der Liste des Besitzes, den die Gattin als Mitgift bringt, ziemlich häufig eine Statuette der Aphrodite, was vielleicht ein Weg ist, die Vereinigung der Gatten unter den Schutz der Göttin zu stellen[62]. Die Institution der Ehe wurde in Ägypten dringend empfohlen, wenn man seine Nachkommenschaft sichern wollte, und zeichnete sich unleugbar durch einen starken Zusammenhalt aus, dabei blieb sie aber eine strikt private Angelegenheit; davon zeugen die Klagen betrogener Gatten und die ausdrücklichen Weisungen, keinen Ehebruch zu begehen. Die Texte der *Lehren* sparen nicht mit Ermahnungen zu diesem Thema. Hinzu kommt ein ausgesprochener Familiensinn. Auf den privaten Stelen lassen sich die Frommen oftmals in Gesellschaft ihrer Frauen und Kinder vor der Gottheit darstellen, zumindest aber sind sie erwähnt. Anwesend sind ebenfalls weitere Mitglieder der Familie: Brüder und Schwestern, Väter und Mütter und fernere Verwandte, die denn auch alle von den auf dem Monument verzeichneten Opfergaben und Gebeten profitieren können, während ihr Name auf diesem Wege lebendig bleibt. Vom Alten Reich an ließen die Vornehmen für ihr Grab eine Dyade anfertigen, die die Gattin dem Gatten beigesellte und oft auch die Kinder, in kleinerem Maßstab dargestellt, mit ihnen vereinte. Und anders als die Götterfami-

57 Für die Welt der Kindheit siehe R. M./J. J. Janssen, Growing up in Ancient Egypt; E. Feucht, Das Kind im alten Ägypten.

58 C. de Wit, La circoncision chez les anciens Égyptiens.

59 J. Toivari-Viitala, Women at Deir el-Medina, 193–194.

60 A. C. Kapel/G. E. Markoe (Hrsg.), Mistress of the House, Mistress of Heaven; J. Toivari-Viitala, Women at Deir el-Medina, 15–95; J. H. Johnson, Sex and Marriage in Ancient Egypt.

61 J. Rowlandson (Hrsg.), Women and society in Greek and Roman Egypt, Nr. 250 a–e (Einladungen zu Hochzeitsmählern); Nr. 251 (Blumenlieferung für eine Hochzeit).

62 F. Burkhalter, Les statuettes de bronze d'Aphrodite en Égypte romaine d'après les documents papyrologiques.

lien, zu denen erst spät auch ein männlicher Kindgott gehörte[63], waren die Menschenfamilien vielköpfig, allerdings wohl nicht so zahlreich, wie man meinen könnte, denn die Sterblichkeit unter den Neugeborenen und Frauen war ganz erheblich.

Wir müssen zum Augenblick des Todes gelangen, um die Gegenwart von Gottheiten bei diesem gefürchteten Ereignis beobachten zu können, dessen Umstände mancher, wie etwa der verwunschene Prinz, schon seit seiner Geburt kannte. Der folgende Abschnitt ist aus phänomenologischem und religiösem Blickwinkel der Vorstellung gewidmet, die sich die Ägypter vom Tode als dem Ende des Lebens in dieser Welt machten. Der Tod war in der Tat eine Grundgegebenheit, um den sie ihre Sicht vom Leben ordneten und von dem her sie mögliche Weisen des Weiterlebens jenseits dieser Grenze konzipierten; darum wird es im VII. Kapitel gehen. Hier sei lediglich von der unübersehbaren Menge von Dämonen die Rede, die als die Abgesandten der großen Mächte betrachtet wurden und als deren Auftrag die Verbreitung des Bösen, des Schreckens und des Todes unter den Lebenden galt. Abgebildet in Gestalt von Schlangen oder öfter noch von Menschen mit sethianischem Tierkopf, mit Krokodil- oder Stierhaupt, durchweg mit Messern bewaffnet, streifen sie in Banden umher, häufig zu siebt oder zu einem Vielfachen von sieben, tragen fremdartige Namen, deren Bedeutung man nicht immer erkennt. Die Bekanntesten unter ihnen sind die Emissäre der Sachmet, der schrecklichen Löwin; sie werden ihre sieben Pfeile genannt und sind fähig, Seuchen und Tod zu verbreiten. Nechbet von Elkab in Oberägypten rühmte sich derselben finsteren Großtaten, gegen die man mit der Rezitation von Besänftigungslitaneien an die Adresse der gefährlichen Göttin ankämpfen musste. Das Tragen eines Amuletts mit dem Bild der Göttin und ihrer Begleiter konnte ein wirksamer Schutz sein, und man verschenkte solche Objekte zum Neuen Jahr. So hatten also die Götter, die es vielleicht ablehnten, sich mit so niedrigen Bedürfnissen abzugeben, in ihrem Sold eine beeindruckende Armee von Hilfsgeistern, die eine ständige Bedrohung für das Leben der Menschen bildeten. Der Tod und das Leben sind in der Hand der Götter, wie die an sie gerichteten Hymnen unermüdlich wiederholen. Und die Menschen fürchten genauso, ja vielleicht noch mehr als die Naturkatastrophen den Zorn der gefährlichen Gottheiten, der sich ohne weiteres gegen sie richten kann, ohne dass es für dieses Toben irgendeine Rechtfertigung gäbe. Die Menschen werden also nicht für einen Fehltritt bestraft, den sie begangen hätten, für den Versuch einer Revolte gegen den Demiurgen oder den Sonnengott – sie sind das Objekt einer unbegründeten, aber göttlichen Strafe. Daher die Notwendigkeit von propitiatorischen Gebeten, deren Wirkweise nicht weit von der Magie entfernt ist; daher rührt im Raum der Tempel die Pflicht, die Bilder der gefährlichen Sachmet, der Herrin der Seuchen, aufzustellen, und zwar so zahlreich wie die Tage des Jahres, ja sogar zwei für jeden Tag[64].

Um wieder auf irdischere Realitäten zurückzukommen, müssen wir hervorheben, dass die Bestattung – und nicht die Riten der Mumifizierung, die ihr vorausgehen und

---

63 Oben, III. Kapitel, S. 151 f.

64 Vgl. die Analyse von J. Yoyotte, Une monumentale litanie de granit. Les Sekhmet d'Aménophis III et la conjuration permanente de la Déesse dangereuse.

allein Sache der Spezialisten außerhalb des häuslichen Rahmens sind – neben den Prozessionsausfahrten der Götter eine Gelegenheit war, dem Ablauf ritueller Akte beizuwohnen. In den Gräbern finden wir die Funeralien dargestellt, speziell das Mundöffnungsritual an der Mumie, genauer gesagt: am Sarkophag, bevor er in die Gruft gesenkt wird; diese Szenen sind öffentlich. Die ganze Familie und der Zug der Klagefrauen nehmen daran teil und hören die Rezitation der Bestattungsliturgie; oft ist es sogar der Sohn selbst, der für seinen Vater das Offizium vollzieht.

Häusliche Kulte und familiäre Gottheiten

Obzwar der Lebenszyklus zwischen Geburt und Tod von keinen sonstigen Etappen gegliedert wird, in denen die Gottheiten eine Rolle in einer Initiation oder einer Konsekration gespielt hätten, obzwar man auch nicht täglich die Götter in ihren Tempeln oder ihren Kapellen besucht, sind sie im Alltag der einfachen Leute dennoch nicht abwesend.

Zuallererst wurden auf dem Lande die Ernten unter den Schutz der Renenutet gestellt, die bei den Griechen Thermuthis hieß und ansonsten mit Schai, dem Schicksal, assoziiert wurde. Mit ihrem Sohn Nepri, der Personifikation des Korns, war sie die Patronin der Kornspeicher, und in Gestalt der wohltätigen Schlange – manchmal als Frau mit Schlangenhaupt oder umgekehrt als Schlange mit Frauenkopf – besaß sie zahlreiche Gebetsstätten in ganz Ägypten. Nur selten werden die Gottheiten dagegen mit den Bäumen in Verbindung gebracht, allenfalls in einem Bestattungskontext: so etwa die Göttin der Sykomore, die die Verstorbenen mit frischem Wasser tränkt und mit Opfergaben versieht[65].

Die Häuser der Lebenden waren ihrerseits von der Gegenwart familiärer Götter geprägt, denen man täglich begegnete. Es ist schwierig, die Situation im Ganzen darzustellen, denn viele Wohnanlagen sind schon in der Antike oder in der Neuzeit bis in die Gegenwart irreparabel zerstört worden, und von denen, die übrig geblieben sind, wurden nur wenige systematisch ausgegraben. Indes bringen das Beispiel der Stadt Amarna und noch mehr der Fall des Dorfes Deir el-Medina, ungeachtet der beiderseitigen Besonderheiten, eine Menge an Informationen, die uns erlauben, ein Bild des religiösen Lebens im Hause zu zeichnen. Es ist nämlich wahrscheinlich, dass es sich dort nicht um Sonderfälle handelt und dass man auch anderswo in Ägypten ähnliche Praktiken pflegte. Bemerkenswert ist, dass man in Amarna in einigen Wohnungen Stelen von Gottheiten soteriologischen Charakters aufgefunden hat, wie etwa einen bewaffneten Sched. Selbst nahe beim Tempel Atons, des damals einzigen erlaubten und verehrten Gottes, hatten die Einwohner unbekümmert Bilder ihrer traditionellen Gottheiten aufgestellt, denen ihre Frömmigkeit und ihr Vertrauen galten[66]. In Theben hatten die Häuser der Arbeiter der Nekropole in der Regel zwei Räume. Der erste, ein obligatorischer Durchgangsraum, der als Eingang diente, war mit einem für den häus-

65 Zu den „niederen" Göttern siehe D. Meeks, Génies, anges et démons en Égypte.

66 A. Stevens, Private Religion at Amarna. The Material Evidence.

lichen Kult bestimmten und eng mit der Fruchtbarkeit zusammenhängenden Altar ausgestattet; darauf standen Figurinen von Bes, weibliche und männliche propitiatorische Statuetten und Exvotos. Im selben Eingang waren auch die „Laren" aufgestellt, Ahnenbüsten, denen man einen eigenen Kult widmete, und die Stelen der *ach iker*, „der verherrlichten Edlen"[67]. So waren die Kette der Generationen und der Fortbestand der Familie, ohne welche die Ägypter sich ihre Gesellschaftsordnung nicht vorstellen konnten, stets präsent. Allerdings werfen die Larenstatuen viele Fragen auf, die noch nicht beantwortet sind: Hat man Ahnen der Familie dargestellt, die wirklich existiert hatten, oder handelt es sich um eher anonyme Bilder, die sie in die Nähe der mythologischen Ahnen afrikanischer Gesellschaften rücken würden[68]? Im zweiten, größeren Zimmer des Hauses, das als Allzweckraum genutzt wurde, erwies man dem vergöttlichten Amenhotep I. und seiner Mutter, Königin Ahmes Nefertari, denen Scheintürstelen gewidmet waren, einen häuslichen Kult. Hinzu kamen tragbare hölzerne Naoi mit Statuen der Hausgötter wie Thoëris, Renenutet oder Ptah, die im Dorf populär waren, sowie die für die religiöse Praxis unverzichtbaren Utensilien: Roste für die Fleischopfer und Becken für die Libationen[69].

Außerhalb des Umkreises der Tempel, in der Intimität und Enge ihrer Häuser, widmeten die Ägypter ihren Göttern einen privaten, individuellen Kult. Der Hauptprotagonist war dabei zweifellos das Familienoberhaupt, aber teilnehmen mussten alle; manche Aspekte waren vielleicht auch besonders den Frauen anvertraut. Wir kennen die Details zwar nicht genau, nach unserer Kenntnis der erhalten gebliebenen Objekte folgte er jedoch einem ähnlichen, wenn auch vereinfachten Code wie in den Tempeln: Opfergaben und Libation, Inzensia, begleitet von einem Gebet oder einem Lobhymnus.

Zu diesem Material kommt, und zwar weit über den Rahmen von Deir el-Medina hinaus, weiteres hinzu: eine Fülle von Amuletten in Form von kleinen Götterstatuetten, gewöhnlich aus Fayence, prophylaktische Objekte oder auch Phylakterien mit einem Zauberspruch, die man am Hals trägt. Diese in großer Zahl, aber oft ohne erkennbaren Zusammenhang aufgefundenen Gegenstände[70] gehören keineswegs notwendig zum Bestattungswesen. Sie wurden von den Lebenden als Schutz vor den ringsum lauernden Zaubereien getragen. Auch eine Reihe von späten Bronzen mit dem Bildnis einer Gottheit scheint aus Privathäusern zu stammen. Praktisch alle Götter des ägyptischen Pantheons sind in Form dieser kleinen Objekte für den Alltagsgebrauch dargestellt; diese konnte man wohl in der Nähe der Tempel kaufen und hat sie dann anlässlich dieses oder jenes Festes verschenkt. Einige sind allerdings zu größerer Popularität gelangt

67 R. J. Demarée, The ḫ ỉḳr n Rʿ-Stelae. On Ancestor Worship in Ancient Egypt.

68 J. L. Keith-Bennett, Anthropoid Busts II: not from Deir el-Médineh alone; R. J. Demarée, The ḫ ỉḳr n Rʿ-Stelae, 288–290.

69 Zu den Gegenständen mit religiöser Funktion, wie sie in der Gemeinde von Deir el-Medina gebraucht wurden, vgl. den Ausstellungskatalog: Les artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois, passim.

70 Eine repräsentative Auswahl solcher Objekte findet sich u. a. bei W. M. F. Petrie, Amulets; G. A. Reisner, Amulets.

als andere, und zwar nicht die großen Götter mit universalistischem Charakter, sondern jene, die als wirksam im Augenblick der Niederkunft oder bei Krankheit galten, wie etwa Thoëris oder Bes. Ob ihre Bilder nun aufs Feinste ausgearbeitet oder stark vereinfacht waren – bei Bes fielen sie manchmal geradezu abstrakt aus –, hergestellt wurden sie in Serie anhand von Terrakottamodeln in Hunderttausenden von Exemplaren. Wir stellen fest, dass Hathor, wahrscheinlich aufgrund ihrer Verbindungen zur Sexualität und Fruchtbarkeit, als besonders wohltätig galt und Objekt einer intensiven Verehrung war. Vom ersten Jahrtausend an besaßen die einfachen Leute, wenn sie denn über die entsprechenden Mittel verfügten, an bronzenen Gegenständen besonders gern eine stillende Isis mit dem Horusknaben, das Symbol der Mutterschaft, das alle Gefahren bannt[71]. Zu Neujahr war es ferner üblich, eine Art spezieller Töpferware zu verschenken, bekannt unter dem Namen „Neujahrsflasche", die ebenfalls eine propitiatorische Inschrift trug.

Viele Menschen müssen Bilder von Gottheiten besessen haben. Bis zur Ptolemäerzeit haben die Bronzewerkstätten eine Fülle von kleinen Bronzen angefertigt, die die ägyptischen Götter in ihrem traditionellen Aussehen darstellen; mehr und mehr aber erscheinen in dieser Produktion Bilder der „hellenisierten" Isis und Bilder des Serapis. Von der Ptolemäerzeit an und während der römischen Epoche breitet sich die Produktion von Figurinen aus Terrakottaguss in Alexandria und in der ganzen *chora* aus; diese Objekte waren dank des verwendeten Materials, des Lehms, und der eingesetzten Technik, die eine Serienproduktion zuließ, wahrscheinlich nicht sehr teuer. Während die alexandrinischen Terrakotten vor allem profane Sujets zeigen und die griechischen Vorbilder aus Tanagra und Myrina nachahmen, sind die in den Werkstätten der *chora* gefertigten typischer ägyptisch und stellen sehr häufig Götter oder Menschen beim Vollzug eines Kultes dar, und die ägyptischen Götter sind in dieser Produktion sehr viel zahlreicher als die griechischen. Es scheint, dass diese Figurinen nicht in den den Tempeln angeschlossenen Werkstätten hergestellt wurden, sondern in nicht spezialisierten Ateliers von Töpfern, die ansonsten das gängige Geschirr fabrizierten[72]. Sie wurden nie in den Tempeln gefunden, waren also keine Exvotos; sie stammen entweder aus Wohnungen oder von Schuttabladeplätzen am Rand der Dörfer oder aus Gräbern. Wahrscheinlich haben die Menschen zuhause vor diesen Bildern gebetet; sie weisen oft einen Haken oder ein Loch zum Aufhängen auf, mit denen man sie an einer Wand befestigen konnte. Außerdem konnte man Altäre im Hause haben, auf die man Opfergaben legte; in einem Privatbrief aus der Ptolemäerzeit empfehlen zwei Mädchen ihren Schwestern, sie möchten nicht vergessen, „eine Lampe für die Altäre anzuzünden".

Seltener dürfte das Bild der Götter Bestandteil des Hausdekors selbst gewesen sein. In mehreren Privatwohnungen des Dorfes Karanis im Fajjum hat man Fresken mit der Darstellung der stillenden Isis, des Harpokrates, des Reitergottes Heron, des Sphinx Tithoes u.a.m. gefunden[73]. Diese Malereien datieren aus dem 3. Jahrhundert

71 G. Roeder, Ägyptische Bronzefiguren.
72 K. Mysliwiec/H. Szymanska, Les terres cuites de Tell Atrib.
73 A. E. R. Boak/E. E. Petersen, Karanis 1924–1928.

n. Chr.; die Auswahl der dargestellten Gottheiten und der „hellenisierte" Stil ihrer Bilder scheinen anzudeuten, dass wir es mit einer Bevölkerungsschicht zu tun haben, die ein neues Erscheinungsbild der Götter, ja sogar neue Götter übernommen hat. In den bessergestellten Milieus konnte man auch über private „Kapellen" verfügen: So ließ in der Römerzeit ein Ehepaar auf seinem Landbesitz eine Kapelle zu Ehren der Dioskuren errichten; den Befehl dazu hatten die Götter selbst gegeben[74].

Diese Götterbilder konnte man als Amulett bei sich tragen, so wie man auch heute noch fromme Medaillons oder christliche Kreuze, den Davidstern oder muslimische Symbole trägt. Der Schutz, den die Amulette gewährten, reichte von den Lebenden bis zu den Verstorbenen, die häufig damit versehen waren; in diesen Fällen musste man sich für die Auswahl und für die äußere Anbringung sowie die Verteilung in den Leichentüchern an einen Code halten[75]. Im Alltagsleben wählte man wahrscheinlich seine Lieblingsgötter, oft in Tiergestalt (die Katze Bastet, den Stier Apis, den Pavian Thot, das Krokodil Sobek), oder auch symbolisch hoch aufgeladene heilige und schützende Objekte (das *udjat*-Auge, den Isisknoten *tit*, den *djed*-Pfeiler des Osiris). Für die Herstellung der Amulette konnte man bei begüterten Leuten Edelmetall oder Halbedelsteine verwenden; die Mehrheit von ihnen ist jedoch aus einem „preiswerten" Material, der Fayence, gemacht, war also für jedermann erschwinglich. Einigen dieser Götterbilder schrieb man eine besonders starke Schutz- und sogar Heilwirkung zu: Das gilt für jene ganz kleinen Stelen, die den jungen Horus auf den Krokodilen stehend zeigen und als Anhänger getragen werden konnten.

In den Bildern der privaten Frömmigkeit ist der Einfluss der im priesterlichen Milieu erarbeiteten weisheitlichen Tradition zuweilen sehr spürbar. So ist es beim Bild des Harpokrates auf der Lotusblume, das sich häufig unter den Terrakotten aus der ptolemäischen und römischen Zeit findet. Diese Bilder unterscheiden sich recht deutlich von dem kanonischen Bild, wie wir es zum Beispiel im römischen Mammisi von Dendara sehen können; der junge Gott ist in verschiedenen, ziemlich inoffiziellen Posen gezeigt und hält einen Topf oder ein Füllhorn unter dem Arm, die Lotusblume ist eine große Kapsel kurz vor dem Platzen…[76] Zu verstehen sind diese Bilder jedoch nur in ihrem Bezug zu einer alten, typisch priesterlichen Lehre, dem Kosmogoniemythos des jungen Gottes, der aus einer den Urgewässern entsteigenden Lotusblume geboren wird. Dieser Gott, dessen demiurgisches Handeln alle Manifestationen des Lebens entstehen lässt, ist ein Sonnenwesen; daher trägt der Harpokrates auf dem Lotus auf einigen Terrakotten eine Strahlenkrone als Aureole um das Haupt – ein typisch griechisch-römisches Vorgehen, das die solare Natur eines ägyptischen Gottes bewusst machen soll[77].

Die Menschen beteten, ob zuhause oder im Tempel. Die Verfasser der Gebetstexte sind oft Schreiber oder Mitglieder des Priesterpersonals, und das ist nicht verwunderlich: Die Kenntnis der richtigen Formeln für eine Anrede an die Götter sowie die

74 Papyrus Giss. 20 (Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr.).

75 S. Ikram/A. Dodson, The Mummy in Ancient Egypt, 137–146 und Abb. 161.

76 Vgl. ein schönes Exemplar im Louvre: F. Dunand, Terres cuites gréco-romaines d'Égypte, Nr. 210.

77 G. Tallet, Les Métamorphoses de l'image divine en Égypte gréco-romaine.

Praxis des Schreibens waren in der ägyptischen Gesellschaft sicher nicht eben verbreitet, abgesehen von der Welt der Tempel, und dies in allen Epochen. Des Schreibens unkundige Gläubige konnten vermutlich Priester bitten, ihre Bitten vor dem Gott niederzuschreiben; das aber war nur möglich, wenn man dabei die traditionellen Formen einhielt. Gläubige aber, die schreiben konnten, waren möglicherweise der Meinung, sie müssten die gelehrte Sprache verwenden. Auf einem Ostrakon aus der Ptolemäerzeit, das wahrscheinlich aus Deir el-Medina stammt, wo ein den drei Heilgöttern Imhotep, Amenhotep, Sohn des Hapu, und Hygieia geweihtes Heiligtum stand, dankt ein Kranker den Göttern, die ihn geheilt haben, mit pompösen und umständlichen, offensichtlich gelehrten Vorbildern entlehnten Formeln[78].

Es ist also sehr schwer zu erfahren, wie sich die persönliche Frömmigkeit spontan geäußert hat, sofern wir nicht auf die Privatbriefe und auf die vor allem seit dem ersten Jahrtausend in den Tempeln zahlreich zu findenden Graffiti zurückgreifen. Doch diese Gebets- oder Anrufungsformeln sind im Allgemeinen kurz und wenig spezifisch. In den Privatschreiben, besonders in der Ramessidenzeit, ist das Incipit oft eine Adresse an die Götter, die deren Schutz über den Empfänger herabrufen will; in manchen Beispielen weist die breit entfaltete Liste auf spezielle göttliche Gestalten hin, die in einer lokalen Kultstätte verehrt werden[79]. In der Ptolemäerzeit sind Ausdrucksweisen wie „wenn die Götter es wollen“ oder „mit der Hilfe der Götter“ sehr geläufig, sie mögen aber auch bloße Klischees sein. Andere sind expliziter: „Ich bete, du mögest bei guter Gesundheit sein, und vollziehe jeden Tag vor dem Herrn Serapis und den ihm beigestellten Göttern das *proskynema* für dich“, schreibt ein eine Frau an ihren Vater; dieselbe Formel (die jedoch nur Serapis nennt) erscheint in zwei Briefen eines Mannes an seine Mutter[80]. Man kann die Gebete und also die Schutzwirkungen auch noch vermehren; so schreibt ein Mann an seine Frau: „Ich bete jeden Tag vor allen Göttern für dein Gesundheit“[81]. In einem anderen Brief, ebenfalls aus der römischen Zeit, beteuert ein Mann sein Vertrauen noch deutlicher: „Mit der Hilfe der Götter wird es unserer Schwester besser gehen, und unser Bruder Harpokration ist bei guter Gesundheit, denn unsere Ahnengötter stehen uns ständig bei, indem sie uns Gesundheit und Sicherheit schenken“[82].

Es scheint also, dass das tägliche Gebet damals eine Gewohnheit war. Bereits im Neuen Reich aber erscheinen auf Stelen und Statuenbasen sowie in Grabinschriften „Gebete am Morgen“ und „Gebete am Abend“ zu Ehren Res[83]. Eingeleitet werden die Gebete durch Formeln wie „Re anbeten bei seinem Aufgang“ oder „Re anbeten, wenn er untergeht im Leben im westlichen Lichtland des Himmels“. Es handelt sich um

78 O. Guéraud, Inscription en l'honneur d'Aménothès.

79 J. Cerny, Late Ramesside Letters, passim.

80 BGU 385 rp, Arsinoites (2.–3. Jahrhundert n. Chr.); Papyrus Mich. XV 751 und 752, Alexandria (Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr.). Die Formel „Ich mache vor Serapis das *proskynema* für dich“ kehrt in den Privatbriefen aus der Römerzeit sehr häufig wieder..

81 Papyrus Mich. III 214, Koptos (um 297 n. Chr.).

82 Papyrus Oxy. 935 (3. Jahrhundert n. Chr.).

83 J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 144–180.

Texte, die sowohl in ihrer Struktur als auch in ihrem Vokabular elaboriert und gelehrt sind, es ist aber nicht auszuschließen, dass einige von ihnen, die ja manchmal recht kurz sind, von den Gläubigen memoriert und morgens und abends rezitiert worden sind.

Es kommt jedoch, allerdings sehr viel seltener, auch vor, dass wir in den Korrespondenzen Äußerungen eines mangelnden Vertrauens, ja sogar der Feindseligkeit gegenüber den Göttern finden, die für irgendein Missgeschick verantwortlich gemacht werden. „Du sollst wissen, dass ich den Göttern keinerlei Beachtung schenke, wenn ich meinen Sohn nicht zurückerhalte", schreibt Eudaimonis, Mutter des Apollonios, des *strategos* des *nomos* Hermupolites, der damals im „Jüdischen Krieg" engagiert war[84]. Dieselbe Eudaimonis wollte offenbar den Willen der Götter zwingen, und das ist ja vielleicht eine ziemlich verbreitete Einstellung; in einem Brief an ihre Schwiegertochter Aline schreibt sie: „Das dringlichste all meiner Gebete verrichte ich für deine Gesundheit und die deines Bruders Apollonios und eurer Kinder"[85]. Einige Jahrhunderte früher scheute sich ein anderer Apollonios, der Bruder des Ptolemaios, des berühmten Reklusen aus dem Serapeum von Memphis[86], nicht, in einem Brief an seinen Bruder zu schreiben, die Götter hätten sie „belogen", indem sie ihnen Träume geschickt hätten, auf die sie ihrerseits vertraut und die sich dann als trügerisch erwiesen hätten[87]. Doch derselbe Mann hatte in einem früheren Brief sein Vertrauen auf die Götter beteuert: „... überlasse ich den Göttern die Fürsorge, ohne die Götter geschieht nichts"[88].

Die Praktiken und Glaubensüberzeugungen, in denen sich die private Frömmigkeit äußert, stehen in einer engen Beziehung zur offiziellen Religion der Tempel. Trotzdem scheint es, dass die Gläubigen innerhalb dieser offiziellen Religion Auswahlmöglichkeiten haben; dies erhellt insbesondere aus der Untersuchung des ikonographischen Materials. Unter den Bildern, die für einen nicht mit dem offiziellen Kult zusammenhängenden Gebrauch bestimmt sind (Amulette, Terrakottafigurinen usw.) werden einige Götterbilder offensichtlich bevorzugt. Unter den Amuletten sind es vielleicht die Figuren von Göttern in Tiergestalt oder von heiligen Tieren; unter den Terrakottafiguren sind es die Bilder des Harpokrates, die klar in der Überzahl sind, der Isis, ebenfalls sehr zahlreich, und des Bes, nicht ganz so häufig vorkommend. So zählen wir in einer ziemlich repräsentativen Sammlung wie der des Museums in Kairo 195 Figurinen des Harpokrates, 79 der Isis, 46 des Bes; Serapis ist mit 20 Figurinen wenig präsent, Osiris mit seinen vier fast gar nicht[89]. Die anderen – griechischen oder ägyptischen – Götter sind bei weitem nicht so häufig dargestellt. Das zahlenmäßige Über-

84 Papyrus Brem. 63 (115 n. Chr.).

85 Papyrus Giss. 23 (um 117 n. Chr.). Der Terminus „Bruder" meint hier keine Blutsverwandtschaft; es sieht nämlich nicht so aus, als wären Apollonios und seine Frau Aline Bruder und Schwester gewesen (welcher Verbindungstyp in der Ptolemäer- und Römerzeit allerdings ziemlich weit verbreitet ist).

86 Unten, S. 421–423.

87 UPZ I, 70 (152 v. Chr.).

88 UPZ I, 69 (gleicher Zeitraum).

89 F. Dunand, Religion populaire en Égypte romaine. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire, 73–87; vgl. auch: Visible Religion III, 1984, 22–23.

gewicht des Harpokrates in diesen nicht offiziellen Bildern verblüfft; es entspricht vermutlich der neuen Stellung, die die Zeremonien zur Feier der Geburt der Göttersöhne in den ihnen geweihten Gebäuden, den jetzt in allen großen Tempeln zu findenden Mammisis, im Kult einnahmen. Wir können aber auch annehmen, dass die Wahl der Gläubigen und wohl vor allem der Frauen bei der Verbreitung der Harpokrates-Bilder eine Rolle gespielt hat; denn schließlich arbeiteten die Töpfer, zumindest zum Teil, auf Bestellung. Die Bilder, welche die private Frömmigkeit bevorzugt, wie sie uns aus diesem Typ von Beleg entgegentritt, wären also die Bilder von Mutterschaft und Kindheit, Isis als „Göttermutter", Bes als Beschützer der Geburten, Harpokrates und sein Zwilling (zahlreiche Terrakottafigurinen stellen den Harpokrates nämlich sozusagen „verdoppelt" dar, in Gestalt von zwei kleinen Jungen derselben Körpergröße, manchmal mit unterschiedlichen Kronen). Wir wissen, dass Zwillingsgeburten in Ägypten keine Seltenheit waren; offenbar musste man den Zwillingen ein göttliches Vorbild geben; die Verdoppelung des Harpokrates entspricht allerdings keiner pharaonenzeitlichen Tradition[90]. Diese Bilder beschwören die menschliche, aber auch die tierische Fruchtbarkeit und den pflanzlichen Ertragsreichtum, denn Isis wird mit der Getreideproduktion assoziiert, Harpokrates hat alle möglichen Tiere zu Gefährten, und alle beide tragen das Füllhorn als Attribut.

Tempelbesuche, Wallfahrten und Prozessionsausfahrten

Besuche im Tempel

Auf den ersten Blick scheint der Betrieb des Tempels, des Gotteshauses, das die Statue des Gottes birgt und in dem ihm von Fachleuten der tägliche oder festtägliche Kult dargebracht wird, die Gegenwart jeder Person auszuschließen, die zum Vollzug dieser rituellen Gesten nicht befähigt und unrein ist. Das Allerheiligste, der Naos, der die Statue birgt, ist ausnahmslos die Domäne des Ersten Propheten des Gottes. Aber je weiter man sich davon entfernt, desto mehr verringert sich der heilige, also abgesonderte Charakter der Orte, und das Verbot gilt nicht mehr so förmlich. Der Hypostylsaal von Karnak war, wie ein Text von Ramses II. kundtut, „der Ort der Huldigung durch das Volk"[91]. Nachdem es die Pylonen und die Vorhöfe durchschritten hatte, durfte das Volk bis in den ersten Säulensaal gelangen, um, zumindest von fern, mit dem heiligen Ort in Verbindung zu treten. Ähnlich wird im Hof des Tempels von Luxor „der Ort, die Bitten zu erhören", evoziert, jener Ort also, an dem die Gesuche der Götter wie der Menschen gehört werden[92]. Späte Texte aus dem Tempel von Esna bzw. Philae geben jedoch unter anderem an, den Fremden, die manchmal mit dem Gattungsnamen „Asiaten" bezeichnet werden, sei der Zugang untersagt; diese Leute galten zu jener Zeit nach

90 V. Dasen, Jumeaux, jumelles dans l'Antiquité grecque et romaine, 211–213.
91 KRI II, 559, 7.
92 M. Abd el-Razik, The Dedicatory and the Building Texts of Ramesses II in Luxor Temple.

den zahlreichen Invasionen, die Ägypten erlebt hatte, wohl als die Repräsentanten der Unreinheit selbst[93]. Dieses Verbot wird durch eine andere Kategorie von Inschriften bestätigt: Manche Autobiographien, die mehr oder weniger aus der Zeit der ptolemäischen Tempel stammen, deuten an, dass ihre Verfasser zur Reinigung von Tempeln herangezogen wurden, die von unbefugten Besetzern beschmutzt worden waren[94]. In einigen ganz bestimmten Fällen war das Verbot, einen heiligen Bezirk zu betreten, noch restriktiver. In Esna durften weder die Frauen noch die Tiere ihren Fuß nach Pi-Neter setzen[95]; aber auch der heilige Hügel, der das Grab des Osiris und das der toten Götter barg, und das Abaton von Bigeh unterlagen denselben Einschränkungen.

Die Vorhöfe und Höfe waren auch der Ort, an dem Privatleute, die zwar nicht unbedingt zum Personal des Tempels, aber doch zur Elite der Gesellschaft gehörten, die Möglichkeit hatten, ihre Statue aufstellen zu lassen und so indirekt am Leben des heiligen Gebäudes teilzunehmen, ein Brauch, der vom Neuen Reich an mehr und mehr üblich wurde.

Der Ort schlechthin aber, dem sich die Menschen zu jedem Zeitpunkt und von überallher nähern konnten, lag an den Toren oder Portalen des Gebäudes oder seiner Umwallung. Sie waren mehr als schlichte Orte der Kommunikation zwischen dem Bau und der Außenwelt: Sie stellten die Grenze zwischen den Bereichen des Sakralen und des Profanen, den Kontaktpunkt zwischen den beiden Welten dar. Der Name, mit dem sie häufig bezeichnet werden, ist vielsagend: „der Gott X, angebetet vom Volk (*rechit*)". Der östliche Zugang zum Tempel von Karnak, „das Hohe Tor am Haus des Amun", um das herum eine Außenkapelle gebaut worden war, blieb den Frommen vorbehalten, die den Tempel nicht betreten durften und deshalb dort „Amun, der die Gebete erhört", anriefen, sich aber auch an die aufeinander folgenden Herrscher wandten, die sich mit der Gestaltung des Bereichs befassten: Thutmosis III. und Ramses II. Schließlich wurde das Tor „für alle" geöffnet, und zwar von Ptolemaios VIII. Euergetes II., dem letzten Pharao, der in dieser Zone von Karnak tätig wurde[96]. In Medinet Habu ist auf einer Wand des am Eingang zum Tempel Ramses' III. errichteten *migdol* ein Relief Ptahs zu sehen; der Gott führt das Epitheton „Der die Gebete erhört", und das Relief ist von Löchern übersät; es muss als „Kultrelief" ein Andachtsort für die Privatleute gewesen sein, war vermutlich mit Metallplaketten bedeckt und von einem Vordach zugleich beschirmt und verdeckt[97]. In Memphis konnte die Menge außerhalb des Sanktuars in der Nähe der Tempelumwallung einen Kult für Ptah, „der die Gebete erhört", verrichten. Unter anderen Exvotos hatte ein Anhänger des Gottes ein Becken in Form von zinnengeschmückten Mauern, ähnlich der Befestigung der Stadt, deponiert. Der eingravierte Text grüßt Ptah „am Fuße der großen Mauer, denn die ist der Ort, an dem

93 Esna III, 197, 20; Esna V, 345 und 347–348.

94 C. Thiers, Civils et militaires dans les temples. Occupation illicite et expulsion, 498–516.

95 Esna III, 196, 2; Esna V, 319–320.

96 Zum Tempel im Osten des Komplexes von Karnak sieh P. Barguet, Le temple d'Amon-Re à Karnak, 223–242.

97 P. Dils, „Ptah-de-la-grande-porte": un aspect du fonctionnement du temple de Medinet Habou.

die Bitten gehört werden"[98]. Es kann sein, dass man außerhalb der Umfassungsmauer Leichtbauten errichtet hatte, in denen solche Gegenstände aufbewahrt wurden. Innerhalb des Temenos selbst, aber an einer Außenfassade des Tempels sind spezielle Szenen eingraviert, die als Kultrelief fungierten und, wie es scheint, nicht nur den Priestern, sondern auch den Gläubigen zugänglich waren[99].

Statuen von kolossaler oder geringerer Größe flankierten die Tore der Pylonen und übernahmen schließlich eine wichtige Rolle in der individuellen Frömmigkeit. Das Beispiel des von Haremhab errichteten oder zumindest dekorierten zehnten Pylons in Karnak, der sich am südlichen Ende des Tempels erhob und Zugang zu dem Dromos bot, welcher das Haus Amuns mit dem der Mut und mit dem Tempel von Luxor verband, ist da sehr aufschlussreich. Dort hat man im Hof neben den königlichen Kolossen Schreiberstatuen gefunden; sie gehörten dem Wesir Ramses, bevor er König wurde und die 19. Dynastie einleitete, und Amenhotep, dem Sohn des Hapu, der unter Amenhotep III. gelebt hatte und zu großer Bekanntheit gelangt war, bevor er dann später vergöttlicht wurde. Der auf einer dieser Statuen gravierte Text klärt uns über die Funktion auf, die sie ausfüllten:

> Ihr Menschen von Karnak, die ihr wünscht, Amun zu sehen! Kommt zu mir! Ich melde eure Gebete, denn ich bin der Herold dieses Gottes. Es setzte mich Nebmaatre (Amenhotep III.) zum Wiederholen dessen ein, was die Beiden Länder sagen[100].

Diese Statuen tragen in der Mitte des Schurzes, wo diese Texte versenkt eingraviert waren, die Spur tausendfach wiederholter Berührung durch die Hände von Amuns Gläubigen – eine Geste, die sich in allen Religionen findet: die Statue des Gottes oder des Heiligen, die Reliquien oder sakralen Gegenstände, die Torarollen zu berühren oder zu umarmen. Eine ähnliche Praxis hat ihre Spuren auf zahlreichen Türpfosten in Tempeln hinterlassen, wo die von den Fingern der Frommen geschabten Vertiefungen die dort eingravierten Texte unwiederbringlich zerstört haben. Es ging nun einmal darum, ein wenig Abrieb von dem Stein mitzubekommen, der, göttlich imprägniert, innerhalb der verschiedenen magischen Praktiken eine wohltätige Wirkung besitzen sollte[101].

Noch eine weitere Kategorie von Statuen hat eine Rolle als Fürsprecher bei einer bestimmten Gottheit gespielt, nämlich sistrophore Würfelstatuen, die „Glatzköpfe der Hathor"[102], so genannt wegen ihrer eigenartigen Haartracht, eines Haarkranzes rund um eine große Kahlstelle. Die Figur hält in der linken Hand ein großes Hathor-Sistrum vor sich hin, während die Rechte eine ganz ungewöhnliche Haltung aufweist: die Hand ist becherförmig vor dem Mund platziert. Diese Individuen, die gleichzeitig auch noch

98 J. Jacquet, Un bassin de libation du Nouvel Empire dédié à Ptah Première partie. L'architecture; H. Wall-Gordon, A New Kingdom Libation Basin Dedicated to Ptah. Second Part. The Inscriptions.

99 D. Devauchelle, Un archétype de relief cultuel en Égypte ancienne.

100 Urk. IV, 1835, 3–7.

101 C. Traunecker, Une pratique de magie populaire dans les temples de Karnak.

102 J. J. Clère, Les chauves d'Hathor.

andere Titel tragen, erklären, sie seien die Advokaten der Privatleute bei der Gottheit, der sie die Bitten überbrächten, sofern sie selbst zuvor mit Speiseopfern und mit Salböl versehen worden seien:

> Ich bin der Glatzkopf der Göttin, der Sprecher seiner Herrin. Wer immer Bitten zu sprechen hat, sage sie in mein Ohr, und ich werde sie meiner Herrin wiederholen in ihrer Stunde der Besänftigung. Gebt mir Bier in die Hand, Dattelsaft in meinen Mund, Salböl auf meine Kahlheit und eine Girlande frischer Blumen um meinen Hals, und bereitet mir ein Trankopfer mit Wein und Bier, denn ich bin ein Glatzkopf der Göttin Or[103].

Die Ägypter konnten sich nicht nur zu den Toren der Tempel begeben und sie sogar durchschreiten und sich so mit dem Ruch des Heiligen durchtränken, der von dort ausging, sie trafen dort vielmehr auch ein geneigtes Ohr für ihre Gebete, denn die Götter zeigten sich dort von einer gnädigen Seite und waren bereit, auf die Außenwelt zu hören. Statuen von Fürsprechern oder Mittlern mussten ihnen dabei helfen und so die Kommunikation erleichtern.

In der Ptolemäerzeit, dem einzige Zeitraum, der uns explizite Zeugnisse hinterlassen hat – wahrscheinlich aber existierte das Phänomen auch schon früher –, spielten die Tore noch eine weitere Rolle. In allen großen Tempeln finden wir eine *rut-di-Maat*, ein „Tor, Gerechtigkeit zu üben", wobei das Wort „Maat" in seinem engsten und striktesten juridischen Sinne gemeint ist. Wahrscheinlich trafen Richter und Beschwerdeführer in einem leichten provisorischen Bau zusammen. Ein Text aus dem Tempel von Edfu erklärt, er sei

> der Ort, wo man die Ersuchen aller Kläger anhört, um Recht vom Unrecht zu unterscheiden … wo man über Schwache und Starke richtet[104].

Es ist recht aufschlussreich, dass der menschliche Schiedsspruch zwischen den Klageführenden an die Grenzen des sakralen Bereichs verlegt wurde und so in der Einflusssphäre der Götter seinen Ort hatte.

Das Dorf Deir el-Medina[105] auf dem thebanischen Westufer, in dem die Arbeiter, Handwerker und Künstler wohnten, die mit dem Bau der Königsgräber befasst waren, hat eine Menge von Kapellen an den Tag gebracht, die den Gottheiten des örtlichen Pantheons geweiht waren: Hathor, Herrin des Westens, Ptah, Meresger, „Die die Stille liebt", die Personifikation des thebanischen Gebirges, Amenhotep I. und seine Mutter, die Königin Ahmes Nefertari, beide divinisiert. Andere Götter sind „importiert" worden, wie etwa Thot, der Mondgott, Satis und Anukis, die Göttinnen des Katarakts, sowie eine Gruppe von syropalästinischen Gottheiten – Reschef, Hurun, Astarte und Qadesch –, die sich in dieser kleinen Gemeinde akklimatisiert hatten[106]. Alle diese

103 Ebd., 91–92.
104 Edfou VIII, 163, 1–2. Für eine kompakte Information über diese Institution siehe J. Quaegebeur, La justice à la porte des temples et le toponyme Premit; Ph. Derchain, La justice à la porte d'Evergète.
105 A. Bomann, The Private Chapel in Ancient Egypt.
106 Vgl. oben, III. Kapitel, S. 181–183.

Gottheiten wurden auf Stelen dargestellt, auf denen auch die frommen Stifter derselben in der Haltung der Andacht porträtiert waren.

Zwischen Luxor und Medinet Habu folgte Amun von Ope, zumindest in der Spätzeit, bei seinen alle zehn Tage oder vielleicht auch nur anlässlich der Hochfeste stattfindenden Ausfahrten einem Prozessionsweg, dem „Weg des Amenophis“, an dem entlang mehrere Stationsaltäre standen, an denen ihm, wahrscheinlich in Gegenwart seiner Gläubigen, ein Kult dargebracht wurde[107]. Noch auf dem thebanischen Westufer, aber etwas weiter nördlich, im Talkessel von Deir el-Bahari, wurde eine alte, wohl im Mittleren Reich in den Felsen gehauene Kapelle der Hathor von Thutmosis III. restauriert und entwickelte sich zum Zentrum eines gut frequentierten Kults, bei dem sich die „Leute aus dem Gau von Theben, Reiche wie Arme“, trafen. Dort deponierte man als Exvotos zahlreiche Andachtsgegenstände: Skarabäen, Fingerringe, Frauenstatuetten mit vielsagenden Formen, Hathor-Köpfe und verschiedene Amulette[108].

Wallfahrten

Es ist fraglich, inwieweit im Zusammenhang des Alten Ägypten Wort und Begriff „Wallfahrt“ einschlägig sind[109]. Die Minimaldefinition, die Alphonse Dupront dafür vorgeschlagen hat[110], scheint immerhin verwendbar: Die individuelle oder kollektive Bewegung zu einem heiligen Ort mit dem Ziel, ein materielles oder spirituelles Gut zu erlangen. Nicht folgen wird man diesem Autor jedoch, wenn er eine natürliche Sakralität, die den „heidnischen“ Pilgerstätten eigne, einer historischen Sakralität gegenüberstellt, die den christlichen Wallfahrtsorten zu eigen sei. Es ist ja offenkundig, dass eine der ältesten ägyptischen Wallfahrtsstätten, nämlich die von Abydos, die mindestens bis auf das Mittlere Reich zurückgeht, ihre Existenz der Tatsache verdankt, dass sich dort das Hauptgrab des Osiris befand: Die Geschichte von seinem Tod und die Präsenz seiner Kopfreliquie haben dem Ort seine Sakralität verliehen, so wie der Bericht von Leiden und Tod Jesu Christi den „heiligen Stätten“ von Jerusalem ihre Sakralität verlieh.

Ganz generell übrigens hatten die Ägypter eine gewisse Vorliebe für die in ihren Augen bereits „antiken“ Götter, die mit einem historischen Prestige ausgestattet oder von einer religiösen Aura umgeben waren und ebenfalls, wenn auch nur örtlich und gelegentlich, zum Ziel einer Wallfahrt werden konnten. Die memphitische Region am Rand des libyschen Plateaus war besonders reich an Stätten, die diesen Eigenschaften entsprachen. In Saqqara suchte man die Pyramiden der Könige Djoser und Teti auf, die zu Fürsprechern bei den großen Göttern geworden waren, und Stelen oder Graffiti erinnerten an diese Besuche. Später zog das Serapeum zahlreiche Fromme an, die an

107 M. Doresse, Le dieu voilé dans sa châsse et la fête du début de la décade.

108 G. Pinch, Votive Offerings to Hathor, 9–12.

109 Vgl. etwa die Vorbehalte von M. Malaise, Pèlerinages et pèlerins dans l’Égypte ancienne; vgl. auch J. Yoyotte, Les pèlerinages dans l’Égypte ancienne, der ebenfalls die Uneindeutigkeit des Begriffs bedenkt.

110 A. Dupront, Le Pèlerinage.

den Bestattungszeremonien für den toten Apis teilnahmen und die Gelegenheit nutzten, um im Untergeschoss, das die Sarkophage der heiligen Stiere barg, eine Stele zu deponieren[111]. So beschreibt auf der Stele eines gewissen Wahibre-unnefer, Gottesvater des Ptah und Königsbekannter des Sokaris, aus der 26. Dynastie, der Betreffende sein Verhalten während der Tage der Trauer, die dem Begräbnis vorausgingen:

> Der da der Hoheit (des Apis) unter Klagen gefolgt ist, der Trauer angelegt (wörtlich: seinen Leib geschmückt) hat, als er (Apis) zum Himmel stieg, der sich auf die Erde gebettet, auf Bierbrot verzichtet, sich nicht mehr mit einem Schurz bekleidet hat, bis dass der Tag der Beerdigung kam, an dem die Hoheit im Serapeum in Leben, Gesundheit und Kraft ruhte[112].

Weiter nördlich, in Abusir, fand man in der 18. Dynastie im aufgelassenen Grabtempel des Sahure, eines Pharaos der 5. Dynastie, eine alte Darstellung der Göttin Sachmet, die unter dem Namen „Sachmet des Sahure“ zum Objekt eines bis in die Spätzeit hoch geschätzten Kultes wurde. Das einstige Gebäude wurde in eine echte Kapelle umgewandelt, die im Lauf der Jahrhunderte immer weiter wuchs und von einem speziellen Klerus verwaltet wurde[113].

Diese Wiederverwendungen und Neudeutungen einer bereits existierenden Statue zu neuen Zwecken finden eine eklatante Bestätigung in dem Kult, den der Große Sphinx auf dem Plateau von Giza erfuhr. Geschaffen wurde er sehr wahrscheinlich unter der Regierung Chephrens, ab der 18. Dynastie ist er ausschließlich unter dem Namen Horus-im-Horizont, griechisch Harmachis, bekannt, mit dem man den syropalästinischen Gott Hurun eng assoziierte und von dem dieser die Gestalt und die Epitheta übernahm. Sein Temenos unter freiem Himmel war umgeben von Ziegelmauern, die Thutmosis IV. hatte bauen lassen und die auch Dutzende, ja Hunderte von Votivstelen einschlossen. Der Sphinx wurde flankiert von Kapellen, die im Lauf der 18. und 19. Dynastie unter Amenhotep II., Tutanchamun, Sethos I. und Ramses II. entstanden waren, und war Ziel einer Wallfahrt, der die Könige selbst und die Prinzen bei ihren häufigen Besuchen in Memphis gern huldigten. Man errät leicht, dass die Kolossalstatue dieses Hybridwesens mit Löwenkörper und Menschenhaupt, einmal vom Sand befreit, für alle sichtbar, mit den Pyramiden im Hintergrund nur Staunen und Bewunderung hervorrufen konnte[114]. Gleichzeitig nahm man auf demselben Gelände, genau wie in Abusir, ein Kapellchen, das an eine Nebenpyramide der Königin östlich der Cheops-Pyramide angrenzte, wieder in Gebrauch und vergrößerte es. Man machte es zum Kultort der Göttin Isis, die von der 21. Dynastie an „Herrin der Pyramiden“ genannt wurde, das heißt Schutzgöttin, die ihre Hand über das Plateau von Giza

111 J. Vercoutter, Textes biographiques du Sérapéum de Memphis.

112 Ebd., 27–28.

113 L. Borchardt, Das Grabdenkmal des Königs S’aꜣḥu-reʿ I, Der Bau, 120–135. Zum Phänomen der Wallfahrten siehe J. Yoyotte, Les pèlerinages dans l’Égypte ancienne; M. Malaise, Pèlerinages et pèlerins dans l‘Égypte ancienne; Y. Volokhine, Les déplacements pieux en Égypte pharaonique: sites et pratiques cultuelles.

114 C. Zivie-Coche, Giza au deuxième millénaire, passim.

hält[115]. Auch da deutet alles auf einen Kult hin, der bei den einfachen Leuten beliebt war. Man hat dort Stelen und Libationsbecken sowie Depots von Fayenceringen ausgegraben, wie sie für diese Wallfahrtsorte charakteristisch sind.

Aus dem Osten des Deltas, aus Qantir, wo sich einst die Stadt Pi-Ramesse erhob, stammen rund hundert Stelen (die sogenannten Horbeit-Stelen) aus der Ramessidenzeit. Sie belegen verschiedene Kulte und insbesondere den Kult der Statuen des vergöttlichten Pharaos in einer oder mehreren Kapellen, die sich mangels archäologischer Belege nur schwer beschreiben und im Gelände kaum genau lokalisieren lassen[116].

Wie dem auch sei – diese verschiedenen Kultzentren, die in der Antike noch weit zahlreicher gewesen sein müssen, offenbaren ein reges lokales religiöses Leben, das keineswegs auf einige wenige zentrale Institutionen beschränkt war. Man findet dort immer dasselbe typische Material: Stelen, die den angerufenen Gott und häufig den Frommen im Gebet darstellen, Becken, Exvotos mit dem Bild der örtlich verehrten Gottheit und kleine Andachtsgegenstände, die Objekt eines gut gehenden Handels in der Nähe der Kultstätten waren.

In Abydos haben sich seit dem Mittleren Reich die Depots von Gedächtnisstelen gemehrt; sie wurden anlässlich der großen jährlichen Festspiele des Osiris dem Gott im unmittelbaren Umkreis seines Tempels zu Hunderten gewidmet[117]. Es ist nicht immer möglich, in dem Material, das heute in den Museen aufbewahrt wird, eine Unterscheidung zwischen Stelen für Kenotaphe von Frommen, die nicht unbedingt genau am Ort ihrer Aufstellung bestattet waren, und Funeralstelen im strengen Sinn zu treffen. Dagegen gehört das Thema „Wallfahrt nach Abydos", das ab der Ersten Zwischenzeit Hauptkultort des Totengottes schlechthin geworden ist, zum obligatorischen Repertoire des Dekors zahlreicher Gräber des Mittleren und auch noch des Neuen Reiches, ohne dass es deshalb irgendeiner realen Kultpraxis bei Begräbnissen entspräche[118].

Erwähnenswert sind ferner die Graffiti, die die Böden, Terrassen oder Wände von Tempeln bedecken; allerdings gilt es einen Vorbehalt zu machen. Ihre Untersuchung zeigt nämlich, beispielsweise in den Tempeln des Bezirks von Karnak, dass sie oft das Werk von etwas höherrangigen Priestern des Tempels sind, die von ihrer Stellung profitierten, und dass sie nicht auf die Anwesenheit von Außenstehenden hindeuten[119].

Der soziale Fächer, den diese unterschiedlichen Artefakte repräsentieren, ist ziemlich breit: Er reicht von den hochgestellten Personen bei Hofe über die Schreiber, die Militärs, die örtlichen Notabeln bis zu den verschiedenen Körperschaften von Handwerkern. Die vielen anepigraphischen Dokumente, die in Serie und in ziemlich grober Qualität hergestellt wurden, lassen vermuten, dass Leute von bescheidenerer Abstam-

115 C. Zivie-Coche, Giza au premier millénaire. Autour du temple d'Isis au premier millénaire, passim.

116 L. Habachi, Khatâ'na-Qantir: Importance, 443–559 und Taf. 38.

117 W. K. Simpson, The Terrace of the Great God at Abydos: The Offering Chapels of Dynasties 12 and 13.

118 J. Yoyotte, Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne, 30–40.

119 C. Traunecker, Manifestations de piété personnelle à Karnak; A. J. Peden, The Graffiti of Pharaonic Egypt; H. Jacquet-Gordon, The Graffiti on the Khonsu Temple Roof at Karnak. A Manifestation of Personal Piety.

mung, die nur minderwertige Dinge erwerben konnten, dennoch Zugang zu diesen Heiligtümern hatten. Der schadhafte Zustand der Monumente und das Fehlen von Texten über den Kult, der dort praktiziert wurde, erschweren die genaue Kenntnis ihres Betriebs. Wir können jedoch annehmen, dass der Zugang dort viel weniger restriktiv geregelt wurde als in den großen Tempeln und dass ein einfacher Privatmann durchaus eine Chance hatte, leichter in den heiligen Bezirk vorzudringen.

In der Ptolemäer- und Römerzeit bleibt der Wallfahrtsort schlechthin der Tempel, und zwar aus einem wesentlichen Grund: Er ist der Ort, an dem die Gegenwart des Gottes durch die Liturgie, die sich dort entfaltet, erfahrbar wird. Selbst wenn die Gläubigen ihn nicht „sehen" können, da er in seinem Tabernakel und seinem Allerheiligsten eingeschlossen ist, können sie seine Bilder an den Wänden sehen, und sie wissen, dass er da ist, und genau diese Gegenwart suchen sie ja. Viele Menschen besuchten die Tempel; in einige Fällen scheint dies auch eine Ortsveränderung bedeutet zu haben, wie die Formel *heko*, „ich bin gekommen", andeutet. Man kann also wirklich von Wallfahrt sprechen[120]. In vielen Tempeln hat man Spuren vom Besuch der Gläubigen gefunden; es steht aber fest, dass einige Tempel häufiger als andere aufgesucht wurden, ohne dass man den Grund dafür immer erkennen kann. Unter den Heiligtümern des Fajjum hat besonders das in Narmuthis die Besucher angelockt, obwohl es nicht das größte in der Region und eher abgelegen ist[121]. Der Tempel von Philae wurde in der Ptolemäer- und Römerzeit von sehr vielen Pilgern besucht, aber er war damals eben der Haupttempel der Isis, und die Gegend um den ersten Katarakt war in jeder Hinsicht wichtig: administrativ und ökonomisch ebensowohl wie religiös. Die Heiligkeit des Ortes konnte durch seine Verbindung mit der „heiligen Geschichte" eines Gottes noch gesteigert werden, wie in Abydos und in Philae; sie konnte aber auch mit der Geschichte der Ursprünge des Tempels verknüpft sein: Viele von ihnen erhoben den Anspruch, der „Ort des Ersten Mals" zu sein, das heißt der Ort, an dem die geschaffene Welt entstanden war. Die Bekanntheit eines heiligen Ortes konnte sicher auch mit den „Wundern" zusammenhängen, die ein Gott an dieser Stelle gewirkt hatte, wie es später im christlichen Milieu gängig werden sollte.

Es ist möglich, dass der Besuch im Tempel einen rituellen Parcours einschloss; ein Ritus der Umschreitung scheint im Tempel des Ptah in Memphis bestanden zu haben. Auf jeden Fall verharrten die Gläubigen an bestimmten Stellen des Tempels, die ihnen zugänglich waren: in den Höfen, an den Toren, auf dem Dach des Tempels; dort hinterließen sie ihren Namen, manchmal auch eine Formel der Anbetung oder der Danksagung. Man konnte ebenfalls einen Tempel zum Gebet aufsuchen, der nicht mehr in Betrieb war, in dem aber die Reliefs an den Wänden noch immer die göttliche Gegenwart beschworen. Die innersten Kapellen im Tempels Sethos' I. in Abydos hatten die Besucher über und über mit Inschriften bedeckt, und das zu einer Zeit, in der der Funeralkult des Königs schon lange nicht mehr existierte; dagegen waren aber seit der Ptole-

120 F. Dunand, Lieu sacré païen et lieu sacré chrétien. Autour des pèlerinages.
121 É. Bernand, Recueil des inscriptions grecques du Fayoum III.

mäerepoche ein Serapis-Orakel und später ein Bes-Orakel dort ansässig[122]. Vermutlich betete man bevorzugt vor ganz bestimmten Bildern, deren Bedeutung man offensichtlich sehr gut kannte. Im Tempel von Abydos, in einer Nische im zweiten Hypostylsaal, hat ein gewisser Demetrios vor dem Gesicht der Isis die Anrufung notiert: „Erhöre den Demetrios, Isis“; vor das Bild des Königs, der dem Amun Schminke opfert, hat er geschrieben: „Ammon, sei dem Demetrios gnädig“; vor dem Bild des Königs, der Re-Harachte Maat darbringt, hat er sich mit der Bitte verewigt: „Helios, komm Demetrios zu Hilfe“[123]. Man könnten erstaunt sein, wenn man in einem Heiligtum in voller Aktivität, wie es etwa Philae war, sieht, dass die Wände von Inschriften bedeckt sind, die sich mit den Texten und Bildern der Basreliefs überlagern. In manchen Fällen sind die Formeln sehr kurz, die Schrift ist ungelenk; in anderen ist die Inschrift lang und sorgfältig ausgeführt, was vermuten lässt, dass wir es mit einem professionellen Graveur zu tun haben, der sicher mit der Billigung des Klerus gearbeitet hat. Die Formeln sind häufig sehr repetitiv, als ob sie einem Muster folgten, bei dem die Verfasser der Texte einander kopierten. Die am häufigsten von den Besuchern verwendete Formel ist *to proskynema*, „der Akt der Anbetung“, gefolgt vom Namen des Gläubigen und manchmal von einer „Gebetsintention“, die die Familie und die Freunde erwähnt[124]. Diese Formeln können uns Aufschluss über die Sorgen der Pilger, aber auch über ihr Beziehungsnetz, ja sogar über ihre Gefühlswelt geben. So erwähnen die zahlreichen Graffiti im Tempel des Mandulis in Kalabscha, die zumeist von Soldaten stammen, welche in der römischen Zeit in der Region stationiert waren, in absteigender Reihung die Brüder und Schwestern, die Familie, die Eltern, die Kinder, die Frau, das Pferd, die Freunde...[125].

Der Besuch in einem Tempel war oft von einem Opfer begleitet. Sicherlich hatte jeder heilige Ort Ägyptens seine Werkstatt zur Herstellung von Exvotos, und man dürfte dort solche Objekte in allen Preislagen, je nach Größe und verwendetem Material vom Gold bis zur Terrakotta gefunden haben. Das Objekt, das man als Opfergabe darbrachte, stand natürlich in einer Beziehung zu dem Gott des Tempels; es konnte sich um eine Statuette handeln, aber auch um eine Mumie des mit dem Gott assoziierten Tiers, wie die Tausende von Mumien beweisen, die in den Tierfriedhöfen in Saqqara und anderswo gefunden wurden[126]. Insbesondere die radiographische Untersuchung hat gezeigt, dass diese Tiere, die wahrscheinlich aus Zuchtstationen bei den Tempeln stammten, zum größten Teil jung und vorsätzlich getötet worden waren[127]. Waren die Exvotos zu zahlreich, um im Tempel aufbewahrt zu werden, so deponierte

122 P. Perdrizet/G. Lefebvre, Les Graffites grecs du Memnonion d'Abydos, Nr. 146.

123 Ebd., Nr. 215, 218, 221.

124 Die Wendung *proskynema* lässt sich als eine Art Stellvertretung der Person des Gläubigen interpretieren, der sich durch seine Inschrift unter den Schutz des Gottes stellt; von daher bisweilen die begleitende Aufforderung, „das *proskynema* nicht zu entfernen“; C. Geraci, Ricerche sul proskynema.

125 H. Gauthier, Le temple de Kalabchah.

126 S. Ikram (Hrsg.), Divine Creatures. Animal Mummies in Ancient Egypt.

127 Über eine unlängst in el-Deir (in der Oase Charga) entdeckte Hundenekropole: F. Dunand/R. Lichtenberg, Des chiens momifiés à El-Deir, oasis de Kharga.

man sie in dazu ausgehobenen Gräben, den *favissae*, oder eventuell in einem Anbau des Tempels oder aber, wie im Fall der Tiermumien, in Gräbern, die eigens für sie zurechtgemacht oder wiederbenutzt wurden. Mehrere hundert bronzene Osiris-Statuetten unterschiedlicher Größen, die man in der Nähe des Tempels von Manawir (in der Oase Charga) entdeckt hat, könnten Exvotos sein, die zum Verkauf bestimmt waren oder von den Gläubigen dargebracht worden waren. Und vor allem ist da, in derselben Oase, der „Schatz von Dusch", der in einem Nebengelass des dem Osiris-Serapis und der Isis geweihten Tempels gefunden wurde und den wahrscheinlich die Priester in einer Zeit der Unsicherheit dort versteckt haben; er enthält 173 Goldplaketten von recht einfacher Machart, welche die Pilger wohl je nach ihren Mitteln geopfert haben: Die schwersten wogen 12, die leichtesten 0,3 Gramm[128]. Wir wissen nicht, ob die Besucher Andachtsgegenstände als Souvenir von ihrer Wallfahrt mit nach Hause nahmen, doch unmöglich ist es nicht. Der Brauch existiert auf jeden Fall an den ältesten christlichen Wallfahrtsorten Ägyptens, wie die außergewöhnliche Verbreitung der „Menas-Ampullen" zeigt; das waren Souvenirs, die man vom Besuch im Heiligtum des heiligen Menas in der Mareotis mitbrachte[129].

Was sie auf jeden Fall mit nach Hause nahmen, war ein wenig von dem Staub auf den Wänden der Tempel, an denen man heute noch die Vertiefungen sehen kann, die ihre Finger hinterließen, insbesondere an den Türpfosten und auf den Basen der Säulen, aber auch auf oder an manchen Basreliefs. Derartige Abdrücke findet man in den meisten Tempeln Ägyptens. Diese Praxis lässt sich durchaus mit dem Brauch der christlichen Pilger vergleichen, die von einem heiligen Ort ein wenig von dem Wasser oder dem Öl mitnehmen, das sie über dem Grab Christi oder eines Märtyrers ausgegossen haben[130]. Ein anderer sehr spezieller Brauch bei den Besuchern besteht darin, der Umwallung des Tempels einen Fußabdruck einzuprägen. Diese Art von Graffito erscheint nicht vor der 19. Dynastie, setzt sich aber fort bis zur Römerzeit; man findet sie auch auf der Schiffslände, auf dem Dach, manchmal an einer Säulenbasis, normalerweise aber nicht im Tempel im eigentlichen Sinne. Man hat eine ganze Reihe davon auf den Terrassen des Memnonion von Abydos sichtbar machen können[131]. Für diese Praxis gibt es zwei mögliche Interpretationen, die sich übrigens nicht ausschließen. Der Fuß suggeriert die Idee des Gehens, der Ortsveränderung; er könnte den bewussten Schritt des Gläubigen bekräftigen, der zum Gebet im Tempel gekommen ist, mit derselben Bedeutung wie die Formel *heko*, „ich bin gekommen". Man könnte aber auch der Auffassung sein, der Fuß sei das Zeichen des Pilgers, der etwas von sich an dem heiligen Ort hat zurücklassen wollen, wo er dem Gott begegnet ist, umso eher als er häufig seinen Namen in einen Rahmen eingeschrieben hat.

Die Tempel sind natürlich die Hauptwallfahrtsorte, aber es gibt doch noch andere, mit denen man eher nicht rechnen würde. An mehreren Stellen der Wüstenstraßen zwischen Nil und Rotem Meer hat man zahlreiche Felsgraffiti gefunden, die im Wesent-

128 M. Reddé, Le trésor de Douch.

129 P. Grossmann, Recenti resultati degli Scavi di Abu Mina.

130 Zu derartigen Praktiken siehe P. Maraval, Lieux saints et pèlerinages d'Orient, 222–224.

131 P. Perdrizet/G. Lefebvre, Les Graffites grecs, Nr. 642–658.

lichen griechisch geschriebene Gebets- oder Dankesformeln an die Adresse des „Pan der Wüste“, das heißt des Gottes Min, sind[132]. Manche dieser Stätten umfassten wohl einen kleinen Grottentempel wie in el-Kanais[133], aber diese dem Pan-Min geweihten Orte sind vor allem unter freiem Himmel gelegen: Felswände oder Grotten. Das Heiligtum des Wadi Hammamat, ein Felsunterschlupf, ist mit Texten und Bildern bedeckt, deren ältestes den Gott Min in einem Naos darstellt, dem der Pharao Amyrtaios eine Opfergabe darbringt. Die Menschen, die ihr *proskynema* an diesen Orten hinterließen, sind allerdings keine Pilger im strengen Sinn; die meisten sind Reisende, Soldaten, Mitglieder von Gruppen auf der Jagd (insbesondere von Elefanten), manchmal auch Arbeiter aus den Steinbrüchen. An den Routen, die zu den Häfen am Roten Meer führen – Philotera, Leukos Lime oder Berenike –, finden sich Inschriften, die Pan dafür danken, dass man „wohlbehalten aus dem Land der Troglodyten zurückgekehrt“ ist, oder die seinen Schutz erbitten, weil er „der Jagd wohlgesinnt“ sei. Allerdings wissen wir nicht, wie die Wahl der Orte zu erklären ist, an denen diese Inschriften angebracht wurden. Vielleicht waren sie im kollektiven Gedächtnis gespeichert, weil eines Tages dort ein Gott einem Reisenden erschienen war? Inschriften aus dem Mittleren Reich im Wadi Hammamat erwähnen Wunder, die dank dem Gott Min in der Gegend geschehen seien[134].

Der natürliche Ort ist möglicherweise durch eine göttliche Erscheinung geheiligt worden, wie es ja oft an christlichen Kultorten ist. Vielleicht trifft das auch für Gebel es-Silsileh zwischen Elkab und Kom Ombo zu, wo man in den Sandsteinbrüchen Dutzende von Inschriften gefunden hat, von denen ein Gutteil *proskynemata* sind, obwohl dort gar kein Kultort ist; doch ihre Verfasser befanden sich wohl auch in diesem Fall aus beruflichen Gründen am Ort. Gleiches gilt für die Verfasser der demotischen und griechischen Graffiti des Gebel Teir in der Oase Charga, wo man Steinbrüche betrieb; die Leute, die dort arbeiteten, haben zu „Amun von Hibis“ und Isis gebetet, aber es gibt auch sehr viele Fußabdrücke und sogar christliche Graffiti, denn in der Einsamkeit dieses felsigen Cañons haben sich Einsiedler niedergelassen[135].

Frei gewählte Reisen hingegen sind wohl auch zu Orten unternommen worden, von denen man *a priori* nicht gerade annehmen würde, dass sie eine göttliche Präsenz evozieren könnten. So verhält es sich bei den Gräbern im Tal der Könige. Die zahlreichen Besuche, die ihnen galten, könnten auf touristische Neugier zurückzuführen sein: Wir wissen ja, dass der Tourismus sich in Ägypten vor allem in der römischen Zeit dank einer größeren Sicherheit und eines besseren Wegenetzes entwickelt hat[136]; es gab regelrechte touristische Rundreisen mit obligatorischen Haltepunkten, Memphis, die Pyramiden von Giza, die Memnon-Kolosse, das Tal der Könige… Aber selbst wenn die primäre Motivation der Besuche an den Königsgräbern die Neugier auf die hervorra-

132 A. Bernand, De Koptos à Kosseir; Ders., Pan du désert.
133 A. Bernand, Le Paneion d’El-Kanaïs.
134 J. Couyat/P. Montet, Les Inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouadi Hammamat, Nr. 110 und 191.
135 D. Devauchelle/G. Wagner, Les graffites du Gebel Teir, Textes démotiques et grecs.
136 N. Hohlwein, Déplacements et tourisme dans l’Égypte romaine.

genden Monumente der Pharaonenvergangenheit war, haben die Besucher doch bei deren Anblick eine besondere Emotion verspürt und Zeugnis von ihrem Bedürfnis gegeben, dieses Empfinden auszudrücken. In den Gräbern von Ramses IV. und Ramses VI., die besonders eifrig besucht wurden, stößt man auf zahlreiche explizite Gebetsformeln wie die folgende: „Ich habe den Göttern und dem gottesfürchtigen Imperator Konstantin Dank gesagt“[137]. Überraschender wirkt freilich, dass es im Grab Ramses' IV. christliche Inschriften gibt; die eine richtet sich „an den Allmächtigen Herrn, an den heiligen Kolluthos und an die heiligen Väter Patermuthios und Ammonios den Einsiedler“, und bittet sie, „bei Gott einzutreten“, auf dass er einer gewissen Artemidora das Leben schenke; eine andere, gerichtet „an den Herrn Jesus Christus und an den heiligen Vater Ammonios“, stammt von einem „gar demütigen Priester“ mit seinen Kindern und seiner Familie[138]. Wenn an solchen Orten etwas von Heiligkeit zu spüren war, dann wohl deshalb, weil die einstigen Könige, die dort begraben waren, noch als Götterwesen betrachtet wurden; man kann aber auch annehmen, dass die zahllosen Bilder der Götter auf den Wänden der Grabkammern dem Gebet der Gläubigen als Anhaltspunkte dienten; einer von ihnen hat im Grab Ramses' IV. geschrieben: „Ich habe die heiligen Dinge geschaut“[139]. Die Memnon-Kolosse waren ein Gegenstand touristischer Neugier, wie er im Buche steht; ein Zenturio der III. Legion *Cyrenaica* bekennt, er sei zwischen November 80 und Juni 81 dreizehn Mal dort gewesen, „um Memnon zu hören“[140]. Allerdings finden sich unter den Inschriften, die die Beine des Kolosses bedecken, auch Gebetsformeln.

So rühren wir, was das Alte Ägypten angeht, an die Grenzen des Wallfahrtsbegriffs. Der Reiseaufwand, den die Besuche in den Tempeln oder zu Orten im Ansehen der Heiligkeit voraussetzten, kann unterschiedlich motiviert sein. Unter den Pilgern von Philae sind mehrere hohe Beamte, die in der Region auf Inspektionsreise sind; in Abydos und Kalabscha zählen zu den Besuchern viele Soldaten, die auf dem Durchmarsch oder in der Gegend stationiert sind. In anderen Fällen stellen wir fest, dass die Klientel vor allem lokal ist; die Menschen, die ihren Namen hinterlassen haben, kommen häufig von nicht sehr weit her. Wenn man reist, wenn man sich aus familiären oder beruflichen Gründen außerhalb aufhält, empfiehlt es sich, „jeden Tempel zur Anbetung zu besuchen“, wie es in der Inschrift des Priesters Sansnos in Kalabscha heißt[141]. In einem Privatbrief aus der römischen Zeit erzählt ein gewisser Nearchos seinem Briefpartner von seiner Reise von Syene zur Oase Siwa, in deren Verlauf er „die Heiligtümer besucht und ihnen die Namen seiner Freunde eingraviert“ habe; die Wahrheit seines Berichts mag diskutabel sein, aber er ist doch ein interessantes Zeug-

137 J. Baillet, Inscriptions grecques et latines des tombeaux des rois ou syringes à Thèbes, Nr. 256, 1054b, 1265.

138 Ebd., Nr. 302, 522.

139 Ebd., Nr. 363.

140 A./É. Bernand, Les Inscriptions grecques et latines du colosse de Memnon, Nr. 7.

141 H. Gauthier, Le temple de Kalabchah, 195; É. Bernand, Inscriptions métriques de l'Égypte grécoromaine, Nr. 165.

nis für die Häufigkeit eines derartigen Besuchs[142]. Während aber bei den christlichen Wallfahrten dem Pilgerweg eine wesentliche Bedeutung zukommt (den Weg zu gehen ist letzten Endes ebenso wichtig wie das Erreichen des heiligen Ortes, ja noch wichtiger), ist dies bei den ägyptischen Wallfahrten der Spätzeit anders; dort zählt vor allem die Begegnung mit dem Gott.

Vor allem diese Begegnung ist es, die das stiftet, was Sabine Mc Cormack *the blessings of pilgrimage* nennt[143]. Beim Besuch im Tempel geht es, anders, als man es zuweilen tut, nicht an, zwischen rein religiösen Motivationen und Interessenmotiven zu unterscheiden. Ohne Frage werden von den Pilgern spezielle Bitten vorgetragen, und meistens geht es um die Gesundheit. Im Memnonion betet ein gewisser Attikos „zu den Göttern von Abydos um Gesundheit"; ein anderer schreibt in der Horus-Kapelle ganz einfach: „Schenk mir Gesundheit"; Asklepiades erzählt, er sei schwer krank an diesen Ort gekommen und die Götter hätten ihn geheilt und ihm eine „ganz vorzügliche Gesundheit geschenkt"; offensichtlich kamen Besucher zum Tempel zurück, um den Göttern zu danken: Ein gewisser Sphex schreibt: „Ich bin geheilt zu Osiris gekommen und habe ihn von Neuem geschaut"[144]. In Deir el-Bahari hatte sich wahrscheinlich schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. in einer Kapelle des aufgelassenen Grabtempels der Königin Hatschepsut eine Dreiheit von Heilgöttern etabliert: Imhotep, der Architekt von Djoser (3. Dynastie), griechisch Imuthes genannt und mit Asklepios assoziiert; Amenhotep, Sohn des Hapu, Architekt und Favorit Amenhoteps III., griechisch Amenothes geheißen; und Hygieia, die griechische Göttin und Tochter des Asklepios[145]. Auf einer von Graffiti bedeckten Wand des kleinen Heiligtums schreibt ein Gläubiger nüchtern: „Ich bete darum, dass mein Onkel rasch wieder gesund wird. Viel Glück allen, die schreiben". Ein anderer, der sich als „entlohnter Arbeiter" bezeichnet, begnügt sich mit der Aussage, er sei „krank geworden, und der Gott hat ihm noch am selben Tag geholfen". Wieder ein anderer wendet sich an die drei in dem Heiligtum vereinten Gottheiten und sagt ihnen die schlichten Worte: „Gedenkt unser und schenkt uns Heilung"[146]. Sehr oft beschränkt man sich darauf, den Gott um *soteria*, „Heil", zu bitten. Die Sorgen, die dieser Ausdruck abdeckt, beziehen sich nicht auf das jenseitig-künftige Leben, sondern auf die Gefahren und Unbilden der Welt, in der man lebt. In Abydos nennt sich eine Gruppe von Soldaten, die von der Elefantenjagd zurückkommen, *sothentes*, „gerettet", und dankt Serapis[147]. Alle diese Graffiti von Pilgern oder Besuchern bringen dasselbe unerschütterliche Vertrauen auf das wohlwollende Eingreifen der Götter und auf den Schutz, den sie den Menschen gewähren, zum Ausdruck. Es sieht aber auch so aus, dass das, was man von dem Besuch im Tempel

142 J. Schwartz, Les archives de Sarapion et de ses fils, Nr. 101 (Hermupolis, zwischen 90 u. 133 n. Chr.).

143 S. Mc Cormack, „Loca sancta". Organisation d'une topographie sacrée.

144 P. Perdrizet/G. Lefebvre, Les Graffites grecs, Nr. 114, 156, 467, 107.

145 Über diesen Heiltempel siehe E. Laskowska-Kusztal, Le sanctuaire ptolémaïque de Deir el-Bahari; die Graffiti wurden publiziert von A. Bataille, Les inscriptions grecques du temple de Hatshepsout à Deir el-Bahari.

146 A. Bataille, Les inscriptions grecques, Nr. 36, 43, 86.

147 P. Perdrizet et G. Lefebvre, Les Graffites grecs, Nr. 91–95.

erwartet, schlicht und einfach die Gunst ist, ein paar Augenblicke in der Gegenwart des Gottes und unter seinem Schutz zu verbringen: „Ich bin zu dir gekommen, Serapis, mein Vater“, schreibt der Pilger Serapion auf eine der Wände in der Horus-Kapelle von Abydos[148]. Und aus genau diesem Besuch kann man die Ermutigung beziehen, seinen Weg fortzusetzen, so schwierig er auch sein mag. In Deir el-Bahari, im Heiligtum der drei Heiler, hat ein Gläubiger geschrieben: „Ich bin gekommen, und ich habe wieder Mut gefasst“[149].

Prozessionsausfahrten

Die Tempel, ob große oder kleine, bargen ein Bild des Gottes, das fast immer in einem Naos verborgen war – der Große Sphinx bildete eine wichtige Ausnahme –, und verfügten über Kolossalstatuen vor den Toren der Umwallung. Keine Privatperson hatte dort Zugang, außer seinem Propheten, und man musste, wenn man am heiligen Charakter der Orte Anteil haben wollte, damit zufrieden sein, sich den Eingängen oder den ersten Höfen zu nähern und dort die Bilder der Gottheit im Basrelief zu betrachten. Immerhin aber fand das so oft in den Gebeten ausgesprochene Bedürfnis, „den Gott zu sehen“, bei bestimmten Anlässen seine Befriedigung. Während sich nämlich der tägliche Kult im Halbdunkel des Allerheiligsten verborgen vor allen Blicken abspielte, zog der Gott bei den großen feierlichen Liturgien , die oft nur jährlich stattfanden, hinaus ins Freie. Dann kam es zu Bekundungen des Jubels, an denen sich nicht nur die Beamten des Hofes und die Mitglieder des Klerus beteiligten, sondern die gesamte Bevölkerung aus dem Umkreis und manchmal auch Menschen, die von weither herbeigeströmt waren. Die Reliefs der Tempel und die dazugehörigen Beischriften, die Kalender der Feste der ptolemäischen Tempel, einzelne Inschriften von Privatleuten und schließlich auch die Berichte Herodots ermöglichen uns eine ziemlich genaue Beschreibung dieser Freudenausbrüche.

Seit dem Mittleren Reich entfalteten sich in Abydos, das zum Kultzentrum des Osiris wurde und in einem Reliquiar das Haupt des Gottes aufbewahrte, alljährlich große Panegyrien am Beginn der Überschwemmungsperiode. Der Gott wurde mit großem Pomp in seiner heiligen Barke, Seite an Seite mit der seiner Gemahlin Isis, vom Allerheiligsten seines Tempels bis zu seinem in der Wüste, an dem Ort namens Ro-Peker gelegenen Grab gebracht. Standartenträger, Diener mit Opfergaben, Vorlesepriester begleiteten sie, von der Menge eskortiert. Man gedachte des Todes des Gottes und seines Triumphs, bevor man ihn zurück in seine Bleibe geleitete[150]. Eine ähnliche Kundgebung muss auch Busiris im Delta, die andere Stadt des toten Gottes, erlebt haben.

Theben war der Schauplatz mehrerer Ausfahrten des großen Gottes Amun, insbesondere wenn er sich unter voller Prachtentfaltung in einer auf einer Sänfte ruhenden

148 Ebd. Nr. 146.

149 A. Bataille, Les inscriptions grecques du temple de Hatshepsout, Nr. 139.

150 Vgl. z. B. die Stele des Meri, Kanzlers unter der Regierung Sesostris' I. (Louvre C 3) in: C. Barbotin, La voix des hiéroglyphes, 145–147.

Tragbarke, die dann tatsächlich auf dem Nil weiterfuhr, von Karnak nach Luxor, zum südlichen Opet oder „Harem des Südens" bewegte[151]. Er überquerte auch den Nil, um Station für Station die heiligen Orte der thebanischen Nekropole und am „Schönen Fest vom Wüstental" die Millionenjahrtempel der toten Könige zu besuchen[152]. Die spezifische Gestalt des Amun von Luxor, der Amun von Opet oder Amenapet/Amenope, begab sich am Beginn jeder Dekade aus ihrem Stadttempel zu ihren Kapellen am linken Ufer. Das Fest wurde einmal im Jahr zum Zeitpunkt der Choiakfeste feierlich begangen, wenn Amenapet, die Gestalt des jugendlichen Gottes, den Ahnen, den urzeitlichen Schlangen Kematef und Irta, der Achtheit sowie Osiris, die spätthebanischer Tradition zufolge im Urhügel von Djemet begraben lagen, seinen Besuch abstattete. Allmählich hat sich dieses Fest dann ausgeweitet und schließlich das Schöne Fest von Wüstental ganz ersetzt[153].

Einmal jährlich fuhr Hathor von Dendara nilaufwärts bis Edfu, um dort Horus zu treffen und während des „Festes der schönen Umarmung" mit ihm die Hochzeit zu vollziehen[154]. In Memphis wird anfänglich Ptah-Sokaris auf einem Schlitten um seinen Tempel gezogen[155]; doch diese Veranstaltung ist auch für andere Städte belegt. Im Lauf dieser Umzüge zeigte man rituelle Objekte, darunter die „heiligen Stäbe", das Bild für die Macht des Gottes. Was die Statue selbst angeht – und zwar die speziell für die Umzüge im Freien bestimmte Statue, nicht jene, die dauernd im Naos des Tempels verblieb –, lassen die Darstellungen der Barken mit ihrem oft durch einen großen Schleier verhüllten Naos vermuten, dass sie für die Menge, die sich an den Böschungen und am Prozessionsweg drängte, nicht direkt sichtbar war. Dies ist eine Frage, die Kontroversen unter den Ägyptologen ausgelöst hat und nicht endgültig beantwortet werden kann, da es uns an Darstellungen oder an ganz expliziten Texten fehlt[156]. Gab es etwa einen Augenblick, in dem man die Statue aus ihrem Tabernakel holte oder zumindest die Türen geöffnet ließ? Mag sein; die einfachen Privatleute wohnten also dem bei, was die Ägypter „Enthüllung des Gesichts" nannten[157]. Wir müssen auch daran erinnern, dass manche Statuen einfach in einem Kasten auf einer Trage transportiert wurden und dabei von einem großen Schleier bedeckt waren, aus dem nur der Kopf hervorschaute, es handelt sich dabei nicht um eine anikonische Form der Götter, wie man manchmal gemeint hat, sondern um eine andere Art und Weise, den göttlichen Körper zu verbergen[158].

151 Oben, V. Kapitel, S. 331, 333.
152 Oben, V. Kapitel, S. 333.
153 C. Traunecker, La chapelle d'Achôris à Karnak II, 134–137.
154 M. Alliot, Le culte d'Horus à Edfou II, 441 ff.
155 G. A. Gaballa/K. K. A. Kitchen, The Festival of Sokar, 1–76.
156 C. Karlshausen, L'iconographie de la barque processionnelle divine en Égypte au Nouvel Empire, 288–304.
157 D. Van Der Plas, „Voir" dieu.
158 Ders., The Veiled Image of Amenapet; P. Brand, Veils, Votives and Marginalia: the Use of Sacred Space at Karnak and Luxor.

Wie dem auch sei – es war eine Gelegenheit für die Frommen und Gaffer, Spaß zu haben und sich den Bauch vollzuschlagen; in Edfu verteilte man Brot, Bier und Keulen in rauhen Mengen an die

> Bewohner der (dortigen umliegenden) Dörfer, damit sie die Zeit zubringen können, indem sie sitzen und trinken und eine schönen Tag begehen vor diesem herrlichen Gott (Horus Behedeti), indem sie sich mit Salböl ein<reiben> und gar sehr jubeln gemeinsam mit den Bewohnern der anderen Dörfer[159].

Ähnlich geht es in Esna zu; dort ermahnt man die Bevölkerung, ihre Freude bei einem Fest der Neith zu zeigen:

> Männer und Frauen sollen einen Festtag begehen! Diese ganze Stadt möge Freudenrufe ausstoßen, und niemand soll bis zum frühen Morgen Schlaf finden! Esna soll feiern[160]!

Es sind nicht nur die Inschriften aus Tempeln, die die Existenz dieser Prozessionsfeste belegen. Die Stelen der Osiris-Verehrer in Abydos begehen regelmäßig die jährlichen Festlichkeiten ihres Gottes. Und auf den Wänden der Gräber fehlt es nicht an Darstellungen von Amuns Reisen auf dem thebanischen Westufer[161]. Die Texte von autobiographischen Inschriften von Privatleuten erwähnen bisweilen die Feste eines in dieser oder jener Stadt ansässigen Gottes, wie etwa Horus von Mesen in Tanis[162] oder auch Min in Imet[163].

Schließlich liefert uns auch Herodot, der um die Mitte des 5. Jahrhunderts Augenzeuge war, eine farbige Beschreibung der Feste von Bubastis, Busiris, Sais, Buto und Papremis. Das erste zu Ehren der Göttin Bastet zog nach dem Worten unseres Autors einen Großteil der Bevölkerung des Deltas an[164] und vereinte die Stadt, wo man in schwer beladenen Kähnen tanzte und trank. Ganz Sais leuchtete am Abend, wenn man das „Fest der brennenden Lampen" feierte. Der griechische Historiker mag ja am Pittoresken seiner Beobachtungen sein Vergnügen gehabt haben, aber viele Details konnten am Leitfaden der ägyptischen Feste verifiziert werden.

Diese Feste waren – ob nun das Gesicht des Gottes den Menschen, die zu seinem Vorbeizug herbeiströmten, gezeigt wurde oder nicht – auf jeden Fall ein Höhepunkt im liturgischen Kalender und im gemeinschaftlichen Leben der Ägypter, die während einer Prozession das Privileg hatten, dem göttlichen Objekt ganz nahe zu kommen: der Statue, der Barke, dem heiligen Emblem; und dabei bekundeten sie sichtbar ihre Freude und genossen die Liebesmähler, die ihnen bei dieser Gelegenheit zugewendet wurden.

---

159 Edfou V, 127, 7–8; dt. nach: D. Kurth, Treffpunkt der Götter, 162.

160 Esna III, 207, 22.

161 A. Schlüter, Sakrale Architektur im Flachbild.

162 Statue des Pichaas (Kairo JE 67093), unter Ptolemaios Auletes Gouverneur von Tanis: C. Zivie-Coche, Statues et autobiographies de dignitaires. Tanis à l'époque ptolémaïque, 272–273.

163 Stele Kairo JE 85932: V. Razanajao, La stèle de Gemenefhorbak.

164 Herodot, Historiai, II, 59–63.

Noch eine weitere Manifestation des Göttlichen war den Menschen vor allem in der Spätzeit zugänglich, als sich der Kult der heiligen Tiere in großem Maßstab entwickelte. Wenn in Edfu der Falke des Horus beim Fest der Krönung für ein Jahr inthronisiert wurde, wurde er der Menge am Tor in der Umwallung des Tempels gezeigt[165]. Wir wissen ferner, dass das Begräbnis des Apis, dessen Mumie vom Einbalsamierungshaus in Memphis zum Serapeum auf dem Plateau von Saqqara gebracht wurde, den Bewohnern der Region Gelegenheit zur Äußerung ihrer Trauer bot – das belegen die autobiographischen Texte auf den dort deponierten Stelen –, ganz so wie die Inthronisation des Stiers von Freudenbekundungen begleitet war. Solche Praktiken waren nicht auf diese wenigen, besonders berühmten Beispiele beschränkt, da auch zahlreiche Heiligtümer von mittlerer Größe und Bedeutung zu ihren Dependancen auch eine Zuchtstation für heilige Tiere zählten; so die Falknerei von Athribis, deren Organisation Djedhor der Retter eingehend beschreibt[166], oder das Bucheum von Armant, wo zahlreiche Stelen vom Leben des heiligen Stiers des Month von der Inthronisierung bis zur Bestattung berichten[167].

Die Rolle des Klerus als Mittler zwischen Drinnen und Draußen

Der Tempel ist *per definitionem* ein geschlossener Ort, das Haus des Gottes, das Behältnis seines Bildes und seines *Ba*, den seine Umwallung isoliert und vor der profanen Außenwelt schützt. Nur das priesterliche Personal, Propheten und Wächter in genau festgelegter hierarchischer Stufung, hat Zugang dazu, unter der Bedingung, dass es sich den unumgänglichen Reinheitsvorschriften anpasst. Dennoch ist die Schranke zwischen den beiden Welten nicht so undurchdringlich, wie es auf den ersten Blick scheint. Die einfachen Privatleute dürfen nicht nur bis zu den Toren gelangen, sondern sie sogar durchschreiten und die ersten Höfe betreten. Die Oratorien, von denen die ländlichen Gebiete und der Wüstensaum wimmelten, waren für die normalen Sterblichen vermutlich leichter zugänglich als der Sitz des dynastischen Amun. Und vor allem verließen die Götter ja ihre verborgene Bleibe und wurden bei den Festen, diesen Tagen des Frohsinns, umhergetragen. Dies war eine der günstigsten Gelegenheiten, um sich mit Fragen an die Statue zu wenden[168], und die Priester hatten aus diesem Grund eine wichtige Mittlerrolle zu spielen.

Ihr Einfluss auf das Leben der Bevölkerung beschränkte sich nicht auf religiöse Akte im strengen Sinn. Wenn wir das Personal der Tempel, sämtliche Priesterklassen, Spezialkräfte und Helfer, zusammen betrachten, kommen wir in der Tat auf eine ziemlich hohe Zahl von Personen. Die Funktion des Ersten und Zweiten Propheten eines Gottes war zwar sehr oft zumindest *de facto*, wenn nicht *de iure* erblich, aber jeder Ägypter konnte die Ämter des Trägers, des Opferers oder sogar des Vorlesepriesters ausfül-

165 M. Alliot, Le culte d'Horus à Edfou II, 561 ff.
166 E. Jelinkova-Reymond, Les inscriptions de la statue guérisseuse de Djed-ḥer-le-sauveur, 96–110.
167 L. Goldbrunner, Buchis.
168 Unten, S. 426 f.

len, wenn er die Fähigkeiten dazu besaß. Im letztere Fall war es natürlich unverzichtbar, dass man lesen konnte. Alle diese Männer, die jeden Tag den Tempel betraten, lebten dennoch außerhalb, genau wie die anderen Berufsgruppen, die nicht dem Gott geweiht waren. Außerdem waren die Mitglieder des Klerus infolge des Systems von vier, in der Ptolemäerzeit dann fünf Phylen oder „Priesterstämmen", die sich monatlich im Kultvollzug abwechselten, lediglich drei Monate im Dienst und lebten in der übrigen Zeit außerhalb des Tempels.

Selbst wenn die Arkana der Riten und der Theologie nach draußen nicht enthüllt wurden, hatte dieses unablässige Hin und Her zwischen dem heiligen Bezirk und der profanen Welt sicherlich irgendwelche Auswirkungen. Diejenigen, welche keinen Zutritt zum Tempel hatten, erhielten wahrscheinlich doch ein paar Krumen von den Informationen, die im Umlauf waren. Ein wenn auch kleiner Teil des religiösen Wissens, der in den „Lebenshäusern" weitergegeben wurde, konnte nach draußen dringen, und zwar gerade durch den Klerus und die Schreiber – ungeachtet der immer wieder eingeschärften Pflicht zur Diskretion. Und außerdem: Wenn diese Kommunikation nicht bestanden hätte, wenn die Welt der Tempel wirklich hermetisch abgeschlossen gewesen wäre, wäre es unverständlich, dass sich die einfachen Leute in ihren Gebeten genau an die Götter wandten, die in den Tempeln verehrt wurden. Die Bevölkerung nimmt zwar nicht am perfekt kodifizierten Betrieb des Tempels teil, aber trotzdem ist ihr nicht völlig unbekannt, was dort vorgeht.

Erwähnung verdient schließlich auch, dass es noch eine weitere Art der Partizipation am Leben der Tempel gibt, die zweifellos alltäglicher ist, aber deren Bedeutung man doch nicht unterschätzen darf. Der Heimfall der Opfergaben zugunsten der Priester wird in den Texte oft genug erwähnt[169]; er wurde in den Tempeln je nach dem Rang, den jemand im Klerus einnahm, organisiert. Auf diese Weise verließen Nahrungsmittel, ganz besonders die Fleischstücke von Tieren, die für die blutigen Opfer getötet worden waren, den heiligen Umkreis und wurden draußen von den Kultverwesern und ihren Familien verzehrt, die wahrscheinlich zum Teil von diesen Zuteilungen an Lebensmitteln lebten. So lukrativ dieses System für die Mitglieder des Klerus und ihre Verwandtschaft auch ist, es scheint in keinem Fall die bei den Griechen beliebte Vorstellung einzuschließen, dass man die Mahlzeit mit den Göttern teilen konnte. Die Nahrungsmittel müssen rein sein, damit sie auf die Altäre gelegt werden können; doch wenn sie einmal von den göttlichen Protagonisten „verzehrt" sind und dann in den profanen Kreislauf zurückkehren, scheint ihnen nichts mehr von der Konsekration anzuhaften. Ein Teil der Opfergaben blieb allerdings manchmal innerhalb der Umwallung des Tempels, nämlich derjenige, welcher im Hof des Gebäudes auf oder vor den Statuen von Privatleuten niedergelegt worden war und von den Altären der Göt-

169 Vgl. ein Beispiel auf einer Stele aus Buto, die Thutmosis III. der Wadjet gewidmet hat: S. Bedier, Ein Stiftungsdekret Thutmosis'III. aus Buto; S. Ikram, Choice Cuts: Meat Production in Ancient Egypt, 219 ff.

ter stammte. Einige auf Würfelstatuen gravierte Texte lassen klar erkennen, dass man sie von Nahrungsmitteln reinigen musste, weil diese schon zu verfaulen begannen…[170].

Die Reklusen in den Tempeln

Eine Praxis, die für die Pharaonenzeit nicht belegt scheint, die sich aber seit der Ptolemäerzeit entwickelt hat, ist das Einsiedlerleben, das Männer und Frauen, vielleicht nur zeitweise, in den Tempeln führten; diese Leute gehörten nicht zum priesterlichen Personal. Der auf sie angewandte griechische Terminus *katochos* oder *enkatochos* kommt von *katoché*, was sich mit „Einschluss, Einsiedlertum, Reklusion" übersetzen lässt[171]. Man kann sie als „Reklusen" bezeichnen. Was dieser Terminus meint, ist indes nicht ganz klar. Verschiedene Hypothesen sind vertreten worden, von Leuten, die wegen Schulden oder wegen anderer Beschuldigungen gefangen waren, bis zu den Besessenen als Opfern eines göttlichen Wahnsinns; im letztere Sinne könnte man den Ausdruck *katechomenoi hypo tou theou*, „in der Gewalt des Gottes", interpretieren, der in einer Inschrift im Tempel des Serapis und der Isis in Priene (Kleinasien) erscheint[172]. Tatsächlich hat es diese Praxis außerhalb Ägyptens im Rahmen des ägyptischen Kults gegeben; in einer kaiserzeitlichen Inschrift aus Smyrna erklärt ein Mann namens Papinios, der sich einen Philosophen nennt, er sei „in Reklusion (*enkatochesas*) beim Herrn Serapis eingetreten"[173]. Die Interpretation der *katoché* als eine Art religiösen Wahns könnte auch auf einen späten Text passen, der die *katochoi* als eine Art Rasende mit langen, schmutzigen Haaren und schmuddeliger Kleidung beschreibt[174]. Aber diese Deutung scheint nicht haltbar, genauso wenig wie jene, die auf die Gefangenen zielt. Verschiedene Dokumente einschließlich der Erklärung des Philosophen Papinios zeigen, dass die Reklusion ein freiwilliger Schritt ist, welches die Motive des Reklusen auch gewesen sein mögen (und sie waren sicher unterschiedlich).

Die Praxis der Reklusion in einem Tempel ist im Ägypten der Lagidenzeit seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. sehr verbreitet. Gefördert wurde sie durch das Asylrecht (*asylia*), das Privileg, das zahlreiche Tempel besaßen und das diejenigen, die sich dorthin flüchteten, vor Verfolgung schützte. Arbeiter konnten Zuflucht in einem Tempel suchen, um Druck auf ihren Arbeitgeber auszuüben, wie im Fall eine Streiks von Bauern auf der Domäne des Ministers Apollonios; da sie sie nicht verjagen können, sind Apollo-

170 J. Rizzo, Une mesure d'hygiène relative à quelques statues-cubes déposées dans le temple d'Amon à Karnak .

171 Zum Problem der *katochoi* siehe K. Sethe, Sarapis und die sogenannten katochoi; F. von Woess, Das Asylwesen Agyptens in der Ptolemäerzeit,; L. Delekat, Katoche, Hierodulie und Adoptionsfreilassung.

172 L. Vidman, Sylloge inscriptionum religionis isiacae et sarapicae, Nr. 291 (um 200 v. Chr.); F. Dunand, Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée III, 57–58.

173 L. Vidman, ebd., Nr. 306 (211 n. Chr.); F. Dunand, ebd., 74.

174 Pseudo-Manethon, Apotelesmata, I, 239; F. Cumont, L'Égypte des astrologues, 150–151.

nios und sein Intendant Zenon genötigt, ihren Forderungen nachzugeben[175]. Das Asyl war vermutlich auch ein Mittel für Bauern, die ihre Abgaben nicht zahlen konnten. Es war sicher auch eine provisorische Lösung bei persönlichen Problemen, bei Konflikten zwischen Nachbarn oder bei familiären Zwistigkeiten. Kranke konnten ebenfalls einige Zeit in einem Tempel verbringen, um eine Kur zu machen[176]. Aber in all diesen Fällen ist die Zuflucht in einem Tempel nur zeitweilig: Es geht darum, dass sich die Situation beruhigt, dass man sich für den Fiskus, den Landeigentümer oder die Polizei unsichtbar macht, dass man eine Heilung erwartet.

Die *katoché* ist etwas anderes; sie impliziert einen Aufenthalt von langer Dauer (ja sogar eine Niederlassung für immer) im Tempel und, so scheint es, Verpflichtungen gegenüber dem Gott oder den Göttern. Der *katochos* hat einen Sonderstatus: Es ist anzunehmen, obwohl die Texte dies nicht ausdrücklich sagen, dass er sich persönlich zum Dienst des Gottes verpflichtet, der ihm im Gegenzug seinen Schutz gewährt, und dass er sich nur „lösen" kann, wenn er Geld aufwendet oder wenn der Gott selbst ihm die Weisung dazu erteilt. Es kann sein, dass der *katochos* zunächst aus banalen Gründen in den Tempel eintritt, etwa aufgrund von finanziellen oder familiären Schwierigkeiten, und dass er dort dann eine Lebensform findet, die ihm zusagt, und er daher beschließt, sich in den Dienst des Gottes zu stellen.

Das Dossier der Graffiti aus dem Memnonion von Abydos lässt mehrere *katochoi* lebendig werden; einer von ihnen, Demetrios, ist vielleicht derselbe wie jener Demetrios, der mehrere Gebete in der Cella des Horus hinterlassen hat[177]; ein anderer trägt den geläufigen Namen Veristimus[178]; ein dritter, Saprion, nennt sich „*enkatochos* beim Herrn Bes"[179]. Die Anwesenheit von Reklusen in diesem aufgelassenen Tempel könnte überraschend wirken, aber in der Ptolemäerzeit kommt man immer noch dorthin, um zu Osiris-Serapis und Isis zu beten, und wahrscheinlich hat es dort auch ein Inkubationsorakel gegeben, das heißt einen Saal, in dem man die Nacht verbrachte, damit der Gott einem einen Traum und eine Antwort auf eine Frage oder Bitte schickte: Ein Gläubiger namens Achilleus sagt, er sei gekommen, „um einen Traum zu haben, der ihm zeigt, worum er betet"[180]. In der Römerzeit hat sich jedenfalls ein Orakel des Bes in einem Gebäude hinter dem Tempel eingerichtet, dessen Außenmauer bedeckt ist von Bitt- oder Dankgraffiti für den Gott, dem man zutraut, dass er Orakel zu erlassen (*chresmodotes*) oder Träume zu schenken (*oneirodotes*) vermag[181]. Es ist durchaus möglich, dass

175 PSI 502 (257/6 v. Chr.). Die ersten Fälle von Streiks mit „Besetzung" von Tempeln sind die der Arbeiter von Deir e-Medina unter der 19. Dynastie; P. Vernus, Affaires et scandales sous les Ramsès, 82–99.

176 Papyrus Teb. 44 (114 v. Chr.): Der Pächter Haryotes ist „in Behandlung" im Isistempel von Kerkeosiris; F. Dunand, La guérison dans les temples.

177 P. Perdrizet/G. Lefebvre, Les Graffites grecs, Nr. 28, und oben, S. 409.

178 Ebd., Nr. 220; andere Inschriften, Nr. 70, 213, 242, 254, stammen zwar auch von einem Veristimus, es ist aber nicht sicher, dass es sich um denselben Mann handelt.

179 Ebd., Nr. 506, 519.

180 Ebd., Nr. 238.

181 F. Dunand, La consultation oraculaire en Égypte tardive: l'oracle de Bès à Abydos.

die *katochoi* in Abydos die Rolle von Traumdeutern gespielt haben[182]. Ein astrologischer Text zeigt, dass man ihnen die Gabe der Prophetie zuschrieb: Da sie in Vertrautheit mit den Göttern lebten, konnten sie als besonders begabt für die Deutung und Vermittlung ihres Willens gelten[183].

Das interessanteste Dossier über diese Praxis ist das der Reklusen des Serapeums von Memphis. Ein Ensemble von griechischen und demotischen Papyri unterrichtet uns darüber, dass in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. eine Gruppe von Leuten unter sehr speziellen Umständen in diesem Tempel wohnte[184]. Es handelt sich um das „große Serapeum", einen Gebäudekomplex in der Nekropole von Saqqara, der die Grüfte mit den in Nischen liegenden Gräbern der Apisstiere – die ältesten gehen auf das Neue Reich zurück – und mehrere ihrem Kult gewidmete Bauten umfasste. Ganz nahe bei der südlichen Einfriedung war unter Nektanebos II. ein Tempel für Oserapis, den zum Osiris erklärten toten Stier, errichtet worden; seit dem Beginn der Ptolemäerzeit war eine Reihe von Bauten zu diesem Ensemble hinzugekommen: ein großer Dromos (Prozessionsstraße), dessen eine Mauer mit dionysischen Motiven geschmückt ist; zwei Kapellen, eine davon, dem Stil nach griechisch, war das *lychnaption* (der Ort, an dem sich die für die Beleuchtung des Heiligtums Verantwortlichen aufhielten), die andere, von ägyptischem Typ, barg eine große Apisstatue aus bemaltem Kalkstein. Gegenüber dem von Nektanebos erbauten Tempel vereinte ein auffallendes Gebäude, die *exedra*, elf im Halbkreis aufgestellte Statuen, die die großen Dichter und Gelehrten Griechenlands verkörperten: Homer, Pindar, Pythagoras…[185]. Das Nebeneinander der beiden Kulturen springt hier geradezu ins Auge. Noch weitere Tempel oder Kapellen lagen innerhalb der Umwallung des Serapeums, darunter ein Tempel der Astarte und wahrscheinlich die Kapellen von Sachmet und Isis. Natürlich muss es innerhalb des Tempelbezirks auch Unterkünfte für Priester und Lagerhäuser für die Unterbringung der Kultobjekte gegeben haben, und außerhalb bestanden Läden, in denen man Nahrungsmittel für die Opfergaben, Götterbilder und Souvenirs verkaufte; unter dem Pflaster des Dromos wurden zahlreiche Bronzestatuetten gefunden – der Rest der Exvotos, die die Besucher des Tempels mitgebracht hatten.

In diesem Rahmen lässt sich im Jahr 172 v. Chr. ein Grieche namens Ptolemaios nieder. Er war Sohn des Glaukias, eines makedonischen Bürgerkolonisten, der in Psichis im Herakleopolites (südlich von Memphis) Grund und Boden erhalten hatte und den Ehrentitel „Königsverwandter" tragen durfte, was dem höchsten Rang in der Hierarchie der Titel bei Hofe entspricht. Ptolemaios gehört also zu einem angesehenen griechischen Milieu und erinnert gern an seine Herkunft. Er hat eine griechische Erziehung genossen; unter seinen Papieren fanden sich ein dem Eudoxos von Knidos zugeschriebener astronomischen Text und ein Papyrus, auf dem er selbst und sein jün-

182 Das schlägt P. Perdrizet, Les Graffites grecs, XVIII, vor.

183 Vgl. einen Text von Vettius Valens, zitiert bei F. Cumont, L'Égypte des astrologues, 162–163 und 162, Anm. 4.

184 U. Wilcken, Urkunden der Ptolemäerzeit I; N. Lewis, The Recluse Ptolemaios, in: Ders., Greeks in Ptolemaic Egypt, 69–87; D.J. Thompson, Memphis under the Ptolemies, 212–265.

185 J.-Ph. Lauer/C. Picard, Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis.

gerer Bruder Apollonios Texte von Menandros, Aischylos und Euripides abgeschrieben haben. Sein Eintritt ins Serapeum hat vielleicht ursprünglich mit einem finanziellen Problem (Schulden) zu tun, doch es scheint, dass er im Traum einen Befehl von Serapis erhielt und dass er sich, als er eines Tages den Tempel verlassen wollte, verpflichtet fühlte, eine „Freisprechung" von Seiten des Gottes abzuwarten, die anscheinend nie erfolgt ist, außer in seinen Träumen. Ptolemaios hat ungefähr zwanzig Jahre als Rekluse im Serapeum von Memphis verbracht und dort wahrscheinlich auch seine Tage beendet. Er hatte dort eine Unterkunft in der Nähe des kleinen Astarte-Tempels innerhalb der Umwallung gefunden; der Gott jedoch, dem er dient und auf den er sich beruft, dürfte vor allem Serapis gewesen sein.

In diesem Milieu der *katochoi* des Serapeums gibt es echte Griechen wie Ptolemaios, aber auch Ägypter, die übrigens den größten Teil des Tempelpersonals stellen. Die Beziehungen zwischen beiden sind zuweilen konfliktreich, wie uns die Korrespondenz des Ptolemaios verrät. In einem Brief aus dem Jahr 163 beklagt er sich bei dem *strategos* Dionysios, er sei von den Bäckern des Tempels angegriffen worden, sie hätten ihn aus dem Heiligtum jagen wollen, „wie sie es einige Jahre früher versucht hatten, und das obwohl ich Grieche bin"; der Satz lässt ein Gefühl der Überlegenheit durchschimmern, dem wir nicht selten in den griechischen Texten aus Ägypten begegnen. Ptolemaios entgeht seinen Bedrängern, aber sie bemächtigen sich seines Gefährten Harmais, eines Ägypters, und schlagen ihn nieder. Zwei Jahre später erhebt Ptolemaios erneut Klage, diesmal gegen die Tempelreiniger, die in den Astarte-Tempel eindringen wollten, um ihn zu plündern, und die sein Leben bedroht haben. Er entkommt auch ihnen, aber ein anderer Rekluse, Diphilos, wird misshandelt und niedergeschlagen. Die Leute, die Ptolemaios anklagt und die er auflistet, haben fast alle ägyptische Namen und sind vielleicht gar nicht alle beim Tempel angestellt: Mys, der Wiederverkäufer von Kleidung, Psosnaus, der Lastenträger, Imuthes, der Bäcker, Harembasnis, der Kornhändler, Stotoetis, der Türhüter… Es ist durchaus möglich, dass die für das Serapeum arbeitenden Ägypter die Position des Ptolemaios als privilegiert empfanden und ihn übel aufgenommen haben[186]. Doch man sollte daraus nicht schließen, dass die Beziehungen zwischen Griechen und Ägyptern immer angespannt waren[187]; das zeigt die Geschichte von den „Zwillingen aus dem Serapeum".

Es handelt sich um zwei junge ägyptische Mädchen, Thaues und Taus, die nach einer leidvollen Familiengeschichte Zuflucht im Serapeum gefunden haben: Ihre Mutter hat ihren Vater verlassen, um mit einem griechischen Soldaten zu leben; ihr Vater ist „vor Kummer" darüber gestorben; sie finden sich völlig mittellos auf der Straße wieder. Doch der Rekluse Ptolemaios war ein Freund ihres Vaters, und daher übernimmt er die Verantwortung für sie und handelt in ihrem Namen (wahrscheinlich konnten sie kein Griechisch). Dank ihm werden sie im Serapeum beherbergt, und man teilt ihnen eine kleine Funktion zu: In den Zeremonien der Trauer um Apis sollen sie die Rolle

186 N. Lewis, Greeks in Ptolemaic Egypt, 85–87.

187 Die Konflikte zwischen Ptolemaios und anderen Mitgliedern des Serapeumspersonals können berufliche Gründe gehabt haben; D. J. Thompson, Memphis under the Ptolemies, 229–230

der Göttinnen Isis und Nephthys, der Klagefrauen, spielen; nach der Trauer bleiben sie im Dienst des neuen Apis und werden zudem mit den täglichen Libationen zu Ehren von Imuthes-Aspklepios betraut. Ptolemaios ist den beiden Mädchen offenkundig sehr zugetan und ständig in Sorge um sie; er verfasst Petitionen für sie, wenn ihnen die ihnen zustehenden Lebensmittelrationen nicht ausgehändigt werden; die Träume, die er von ihnen hat, zeigen, wie sehr er sich ihretwegen beunruhigt[188].

Die materiellen Lebensbedingungen in der *katoché* scheinen übrigens nicht immer beneidenswert. Der Rekluse Harmais und seine Gefährtin Tathemis, die wahrscheinlich die Schwester der Zwillinge Thaues und Taus ist, leben von Almosen, die ihnen die Besucher geben, und vielleicht auch von ein bisschen Unterstützung durch die Priester[189]. Ptolemaios selbst erklärt sich für mittellos. Im Jahr 157 v. Chr. legt er dem König und der Königin eine Petition vor in der Absicht, für seinen jüngeren Bruder Apollonios eine Charge in der Armee zu erlangen, mit dem erklärten Ziel, dass diese Stellung es Apollonios erlaubt, seinem Bruder „beizustehen", damit dieser „anständig leben" kann. Tatsächlich bekommt Ptolemaios eine Entschädigung vom Tempel: 100 Drachmen im Monat, zusätzlich eine Ration Getreide und Öl. Wenn er ein Salär erhält, dann sicher weil er den Priestern Dienste leistet; wir wissen allerdings nicht welche. Bemerkenswert ist ferner, dass das Leben des *katochos* nicht notwendig einen vollständigen Bruch mit der Außenwelt einschließt. Ptolemaios geht zur Hochzeit seines Bruders Sarapion; er empfängt Besuche seines Bruders Apollonios; er steht im Briefwechsel mit verschiedenen Beamten, darunter dem Strategen Dionysios.

Was bedeutet also die Praxis der *katoché* für diejenigen, welche sie zur Lebensform gewählt haben? Und inwieweit kann man überhaupt von einer Wahl sprechen? Ptolemaios lässt durchblicken, dass er seine Reklusion als eine Art psychischen Zwangs und vielleicht auch als eine materielle Notwendigkeit erlebt: Wenn er wegginge – wie und wovon sollte er dann leben? Die Antwort auf diese Frage finden wir nicht in den Papyri des Serapeums, sondern in einer anderen Reihe von Dokumenten, nämlich in demotischen.

Schon 270/269 v. Chr. zeigen vier demotische Papyri, wahrscheinlich memphitischer Herkunft, eine Art Verträge, durch die Männer und Frauen sich aus freien Stücken dem Anubis weihen mittels einer monatlichen Zahlung von 2 ½ *kite*; im Gegenzug erhalten sie den Schutz des Gottes[190]. In derselben Zeit und danach auch im 2. Jahrhundert kommt dieser Vertragstyp vermehrt zur Anwendung; die Texte stammen aus mehreren Heiligtümern im Fajjum und insbesondere aus dem Tempel des Soknebty-

188 UPZ I, 78 (159 v. Chr.): Ptolemaios träumt, dass er Isis für die Zwillinge bittet, denn er ist ein alter Mann und wird bald nicht mehr da sein (um sie zu schützen).

189 Man hat gemeint, die Einkünfte der Tathemis – deren sich übrigens ihre Mutter bemächtigt – seien aus der Ausübung der Prostitution gekommen, vielleicht einer Form der Sakralprostitution; diese Hypothese ist plausibel, umso mehr als Tathemis wie die Reklusen im Tempel der syrischen Göttin Astarte lebte, doch ein förmlicher Beweis fehlt uns. D. J. Thompson, Memphis under the Ptolemies, 232–233.

190 H. J. Thissen, Hierodulie-Urkunden, Nr. 72–73, add. 1–2.

nis in Tebtunis, wo man rund fünfzig davon gezählt hat[191]. Die datierten gehen auf die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts, zwischen 195 und 137 v. Chr., zurück, sind also Zeitgenossen der Papyri aus dem Serapeum von Memphis. In formaler Hinsicht haben sie etwas von der Petition und vom Vertrag. Die betreffende Person, ob Mann oder Frau, verpflichtet sich gegenüber dem Gott Soknebtynis, sein Diener (ägyptisch *bak*) zu werden, den Tempel niemals zu verlassen, den Priestern eine monatliche Rente in Geld zu zahlen, die zwischen 10 *kite* und 1¼ *kite* betragen kann, und zwar auf 99 Jahre; diese Verträge binden also nicht nur den Einzelnen, sondern auch seine Kinder und Enkelkinder. Im Gegenzug gewährt der Gott ihnen seinen Schutz vor allen möglichen Gefahren, die der Text im Einzelnen aufzählt:

> Am 23. Mechir im Jahr 33 der Könige und Götter Euergetes Ptolemaios und Kleopatra, der Kinder der Götter Epiphanes Ptolemaios und Kleopatra, … hat die Dienerin Tanebtynis, Tochter des Sokmenis, deren Mutter Esoeris ist, in Gegenwart meines Herrn, des großen Gottes Soknebtynis, erklärt: Ich werde deine Dienerin sein, ich, meine Kinder und die Kinder meiner Kinder; ich werde nicht frei sein, deinen Tempel (zu verlassen?), auf immer und ewig. Du wirst mich schützen, du wirst mich in Sicherheit bewahren, du wirst mich hüten, du wirst mich bei guter Gesundheit erhalten, du wirst mich vor jedem männlichen Geist, vor jedem weiblichen Geist, vor (jedem) entschlafenen Menschen, (jedem) Epileptiker, jedem Ertrunkenen, jedem Alp (?), jedem Toten, jedem Mann aus dem Fluss, jedem Rasenden, jedem Dämon, jedem roten Ding (Rot ist die Farbe aller „schlimmen Dinge“), jedem Ungeheuer schützen… Ich werde dir jeden Monat 1¼ *kite* als Miete für das Amt geben, angefangen mit dem Jahr 33 bis zur Vollendung von 99 Jahren, und ich werde sie deinen Priestern jeden Monat zahlen…[192].

Die Sprache dieser Texte ist immer das Demotische, und man könnte meinen, das Milieu sei typisch ägyptisch. Ein Vertrag jedoch, der einen Gläubigen gegenüber Anubis verpflichtet, stammt von einem gewissen Onnophris, alias Neoptolemos, Sohn eines Gräkomakedoniers und einer Ägypterin, dessen Großvater ein makedonischer Bürgerkolonist im Dienst des Ptolemaios Philadelphos war; er hat wie viele andere Griechen Ägyptens die örtlichen Bräuche übernommen[193].

Dieser Texttyp ist neuerdings als eine Art „Krankenversicherung“ interpretiert worden, die dem Vertragspartner gegen eine kleine monatliche Zahlung für den Krankheitsfall eine Behandlung im Tempel verspricht[194], aber das ist vielleicht eine zu moderne Sicht der Dinge. Man kann natürlich der Ansicht sein, dass sich hinter den genannten feindlichen Kräften konkretere Wesen, Agenten der Finanzbehörden oder Polizisten, verbergen; andererseits aber gewähren diese Dokumente Einblicke in mentale Einstellungen, die die offiziellen religiösen Texte nicht immer erkennen lassen. Das geistige Universum, in dem die Ägypter leben, ist nicht gleichförmig harmonisch

191 H. Thompson, Self-dedications; Ders., Two demotic self-dedications.

192 PBMEg 10622 (Tebtynis, 23. Mechir 138 v. Chr.); H. Thompson, Two demotic self-dedications, 69–71.

193 W. Clarysse, A demotic self-dedication to Anubis; Ders., Some Greeks in Egypt.

194 W. Clarysse, A demotic self-dedication to Anubis, 7–10.

und optimistisch. Die ägyptische Religion kannte zwar genauso wenig wie die griechische die Besessenheit von der Sünde, der Schuld, dem menschlichen Elend, dennoch fragt es sich, ob sie nicht doch eine Art permanenter Unsicherheit einschloss: Das Werden der Welt wird als ständig bedroht gedacht, der Kampf zwischen Re und seinen Gegnern wiederholt sich jeden Tag. Auf einer mehr alltäglichen Ebene werden böse Kräfte als allgegenwärtig und bedrohlich in der Welt der Lebenden und der Welt der Toten empfunden. Diese Ängste, von denen einige sehr konkret und präzis, andere eher diffus sind, werden in Texten aus dem Neuen Reich aufgelistet, und es ist nicht ausgemacht, dass sie sich zwischen dem Beginn und dem Ende des ersten Jahrtausends groß geändert hätten. Die Orakeldekrete, die dem mit Re gleichgesetzten thebanischen Gott Month zugeschrieben werden, führen bis ins kleinste Detail alle Bereiche auf, in denen der Eingriff des Gottes erhofft wird: Jeder Körperteil des Gläubigen wird im Zusammenhang mit der Formel „Gesund wird mir bleiben…" genannt; sodann werden alle Dämonen des Himmels, der Erde, des Brunnens, des Sumpfes usw. aufgezählt, die der Gott exorzisieren wird; darauf folgt die Liste der Bisse „aller beißenden Reptilien", gegen die der Schutz des Gottes wirksam werden wird[195].

Der in seinem Tempel anwesende Gott erscheint als Hilfe für alle, die klar umrissene Gefahren bestehen müssen, aber ebenso, wenn nicht noch mehr, sobald es um Gefahren geht, deren Ursprung im Dunkeln liegt. Die Einrichtung der *katoché* lässt sich in diesem Sinn interpretieren. Der Tempel, der Asylort, stellt für diejenigen, welche sich dorthin flüchten, eine Garantie für materielle und psychische Sicherheit dar; im Tausch gegen seine Freiheit erhält der *katochos* den Schutz des „magischen Helfers", der Serapis ist. Verständlich also, dass der Rekluse Ptolemaios in einer beängstigenden Alternative befangen ist: einerseits sein Wunsch nach „Freisprechung" und andererseits die Angst, von dem Gott verlassen zu werden, wenn er zumindest moralisch das Engagement bricht, das er ihm gegenüber hat eingehen müssen. Einzig der Wille, den der Gott äußert oder den der Gläubige jedenfalls als solchen empfindet, kann die *katoché* beenden.

Man könnte sich fragen, ob der fragliche Brauch nicht Vorgänger in der Pharaonenzeit hat. Eine Inschrift aus dem thebanischen Grab eines gewissen Simut mit dem Spitznamen Kiki besagt, dass dieser alle seine Güter vertraglich an die Göttin Mut im Tausch gegen deren Schutz verschenkt hat[196]. Der Text ist jedoch eine absolute Ausnahme und scheint ja außerdem für Simut nicht die Verpflichtung zum dauernden Aufenthalt im Tempel zu beinhalten.

Die Dokumente über die frei gewählte Reklusion in einem Tempel oder über die Weihe an einen Gott gehen fast alle auf die Ptolemäerzeit zurück. In der Römerzeit verschwindet das Asylrecht zwar nicht vollständig, aber es muss doch eingeschränkt gewesen sein. Seither stellten die Tempel vielleicht nicht mehr das sichere Asyl dar, das sie in den vorangegangenen Jahrhunderten gewesen waren, und die Lebensform der *kato-*

195 Papyrus BM 10321; I. E. S. Edwards, Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom, Nr. 10321.
196 Unten, S. 475 f.

ché kam allmählich außer Übung[197]. In der der Folgezeit aber sind es die christlichen Kirchen, die das Asylrecht genießen, auch wenn dieses wahrscheinlich nicht vor den ersten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts institutionalisiert ist, als Augustinus das Problem des „Missbrauchs“ dieser Praxis in Karthago aufwirft.

Orakelpraktiken und Oneiromantie

Die Orakelpraktiken

Sehr oft befragte man anlässlich einer Ausfahrt der Götterstatue den Gott gemäß den Orakelpraktiken, die vom Neuen Reich bis zur römischen Zeit einen wachsenden Erfolg verzeichneten, wobei sie im Lauf der Zeit erhebliche Veränderungen durchmachten. Die Orakel beschränkten sich bei Weitem nicht auf die wichtigen politischen Entscheidungen über eine Königsnachfolge oder einen militärischen Feldzug[198]; sie wurden vielmehr auch in Anspruch genommen, um die alltäglichsten Probleme zu lösen, die nun einmal im Dasein eines jeden Menschen auftreten[199]. Wie lässt sich ein verlorener Gegenstand wiederfinden? Ist es richtig, jetzt auf Reisen zu gehen? Zu heiraten? Wird die akute Krankheit geheilt werden? Ist die Anklage wegen Diebstahls rechtens oder nicht? Die Darstellungen auf den Stelen oder an den Tempelwänden in Form von ausgearbeiteten Graffiti, die Ostraka, Scherben von Irdenware oder Kalksteinsplitter, die die Fragen enthielten, ermöglichen es, mehr oder weniger genau die Modalitäten des Verfahrens nachzuvollziehen. Das spezielle Vokabular der Befragung, insbesondere die Termini, die mit der Selbstbekundung des Gottes zusammenhängen, ist aus den Orakeldekreten bekannt[200]. Die am besten bezeugten Orakelfälle sind diejenigen, welche Amun von Karnak – häufig beim Opetfest – und der vergöttlichte Amenhotep I. in der Gemeinschaft der Arbeiter von Deir el-Medina gaben; an den letzteren wandte man sich bei zahlreichen Anlässen, ohne dabei seine Prozessionsausfahrt abzuwarten. Diese Stätte hat zwar das meiste Material für die Ramessidenzeit hergegeben, Orakelpraktiken fanden aber ebenfalls in Abydos vor der Statue von Pharao Amasis oder bei der Ausfahrt der Göttin Isis in Koptos statt.

Der Fragesteller trat vor die von Priestern getragene Trage, auf der die Barke des Gottes ruhte. Die Frage wurde direkt oder durch Einschaltung eines Priesters gestellt. Je nachdem, ob die Trage, die, wie man dachte, durch den Willen des Gottes bewegt wurde, vorwärts oder rückwärts ging, war die Antwort positiv oder negativ; manchmal

197 Zum Wandel in der Rolle der Tempel in der Römerzeit siehe D. Frankfurter, Religion in Roman Egypt, 37 ff.

198 Oben, II. Kapitel, S. 79 f.

199 Für eine detaillierte Untersuchung dieser Praktiken siehe J. Cerny, Egyptian Oracles; J.-M. Kruchten, Le grand texte oraculaire de Djéhoutymose; M. Trapani, Il decreto regale e l'oracolo divino, 1–29; D. Valbelle/G. Husson, Les questions oraculaires d'Égypte.

200 J.-M. Kruchten, La terminologie de la consultation de l'oracle de l'Amon thébain à la Troisième Période Intermédiaire.

bedurfte es dazu der Interpretation durch einen Priester. Daher war die Frage im Allgemeinen kurz, und noch knapper fiel die Antwort aus. Das Ersuchen wurde entweder mündlich oder schriftlich auf Ostraka mit alternativen Fragen geäußert, und auf anderen Ostraka erfolgten unterschiedliche Antworten. Man hat Exemplare davon, die die schlichte Mitteilung „ja" oder nein" trugen, auf der Müllkippe von Deir el-Medina gefunden, wo sich die Archive aus dem ganzen Dorf häuften. Wir wissen aber nicht, wie und wann der Gott oder vielmehr seine Repräsentanten die Antwort wählten, die sie zu geben gedachten.

Es kam auch, allerdings wahrscheinlich seltener, vor, dass der Gott unmittelbar durch ein Medium „sprach"; in der *Geschichte des Wenamun* (Beginn des 1. Jahrtausends v. Chr.) „ergreift" der Gott Amun einen Priester und lässt ihn in Ekstase geraten, damit er seinen Willen übermitteln kann[201].

Im Lauf der Dritten Zwischenzeit wurde Amun von Karnak durch den Hohenpriester häufig in Streitsachen im Zusammenhang mit der Ausübung der priesterlichen Macht befragt, die eine deutlich politische Färbung angenommen hatte; von daher die „Orakeldekrete"[202].

Wenn das recht schlichte System derart beliebt war, so deshalb, weil es Bedürfnissen entsprach, dis eich anders nicht befriedigen ließen. Die gegebenen Antworten waren so klar und einfach wie die formulierten Fragen. Sie ergingen schnell, sicher schneller als die Äußerungen der menschlichen Justiz, deren Langsamkeit schon der Landmann aus der wohlbekannten Geschichte vom *Redekundigen Oasenmann* herb getadelt hatte. Zudem zögerten die Klageführenden nicht, noch bevor ihre Sache vor dem menschlichen Gericht zu Gehör kam, an das Orakel zu appellieren. Angesichts der Bestechlichkeit und Korruption der menschlichen Instanzen erwartete man von dem Gott mehr Unparteilichkeit. Daher begegnen wir in den Gebeten, die Privatleute an ihren Gott richteten, dem Gedanken, Amun – oder eine andere Gottheit – sei ein gerechter Richter[203].

Doch das Orakel ist nicht mit der göttlichen Gerechtigkeit zu verwechseln, denn sein Beschluss hat keinen Vollzug ohne Schlupfloch zur Folge. Wenn man mit der Antwort eines Gottes nicht zufrieden war, konnte es vorkommen, dass man sich anderswohin wandte und ein anderes Orakel erbat. In einer ziemlich verwickelten Diebstahlssache in einem lokalen Amun-Tempel der Region Theben bittet der Angeklagte, ein Mann mit Namen Amunemuia, zum Beweis seiner Unschuld nacheinander „Amun von Pechenti", dann „Amun von Tashenit" und darauf „Amun von Bakenen" zu befragen, also eine Reihe von lokalen Gestalten des großen Amun von Theben[204]. Dem Einzelnen blieb es freigestellt, gemäß der Antwort, die er erhalten hatte, zu handeln oder

201 Die Umstände sind in der Tat außerordentlich: Die Szene spielt nicht in Ägypten, sondern in Byblos, während eines Opfers zu Ehren der Götter des Landes; A. H. Gardiner, Late-Egyptian Stories I, 11; vgl. G. Posener, L'extatique d'Ounamon I, 147; A. Cody, The Phoenician Ecstatic in Wenamūn. A Professional Oracular Medium.

202 J.-M. Kruchten, Le grand texte oraculaire de Djéhoutymose.

203 G. Posener, Amon Juge du Pauvre.

204 Papyrus BM 10335; A. M. Blackman, Oracles in ancient Egypt.

nicht. Im Übrigen stellen sich natürlich zwei Fragen nach dem Funktionieren der Orakelpraktiken. Nach welchen Kriterien entschieden sich die Priester für eine für den Fragesteller günstige bzw. ungünstige Antwort? In den Texten findet sich kein Hinweis dazu. Andererseits konnten die Fragenden nicht ignorieren, dass die Antwort auf dem Weg über Menschen erging, und doch hat dies ihre Zustimmung zum System nicht erschüttert. Nicht aus Naivität, sondern weil sie glaubten, durch das Bild des Gottes, auch wenn es von Menschen wie sie selbst gehandhabt wurde, richteten sie sich an eine übermenschliche Macht und hätten so die Möglichkeit, in direkte Kommunikation mit der Gottheit zu treten. Manche moderne Kommentatoren haben gern betont, die Priester hätten einen Schwindel betrieben, andere behaupteten von genau denselben Leuten, sie seien göttlich inspiriert gewesen[205]. Doch das ist nicht wirklich die Frage. Wie das Verhalten der Priester auch gewesen sein mag – und es war gewiss nicht einheitlich –, das System konnte nur funktionieren, weil die Fragesteller es grundsätzlich bejahten.

In der Ptolemäer- und Römerzeit konnten die unterschiedlichsten Mächte um Antworten oder Offenbarungen angerufen werden, und dies in ganz Ägypten: Serapis in seinen Heiligtümern von Kanopos, Memphis, Oxyrhynchos, vielleicht Kysis; Thot, „der dreimal Große“, in seinem Heiligtum von Memphis; die Krokodilgötter des Fajjum in Tebtunis, Bacchias, Euhemeria, Soknopaiu Nesos; Bes in Abydos; Amenhotep III., den die Griechen Memnon nennen, in den Ruinen seines Grabtempels am linken Nilufer; Thoëris, Isis u.a.m. Im Fall von Serapis ist die Orakelfunktion zum Teil an die Heilfunktion gebunden; das gilt auch für Imhotep, den die Griechen Ägyptens als das Äquivalent ihres Asklepios betrachteten. Der Tempel Imhoteps auf der „Klippe“ von Saqqara war ein Orakelzentrum, das man aufsuchte, um den Gott zu befragen, besonders wenn man ein Kind ersehnte, wie im Fall des Hohenpriesters Pascherienptah und seiner Frau Taimhotep[206]. Und das kleine Heiligtum, das er in Deir el-Bahari mit Amenhotep, Sohn des Hapu, und Hygieia teilte, ist von sehr vielen Pilgern besucht worden, die bei dieser Dreiheit von Heilern eine Antwort auf ihre Probleme holen wollten; Imhotep war dabei vielleicht weniger wichtig als Amenhotep, doch eine Hieroglypheninschrift aus dem kleinen Tempel sagt über ihn: „Eine Million Bittsteller ruft ihn an; er schläft weder Tag noch Nacht, um den Körper dessen, der ihm folgt, lebendig zu machen“[207]. Die Verbreitung der Orakelpraxis und der Zahl der Götter, auf die sie sich stützt, lässt sich mit der Onomastik belegen. Jan Quaegebeur hat gezeigt, dass eine Reihe von Eigennamen, die mit *Djed-her*, „Das Angesicht hat gesprochen“, beginnen, gefolgt von dem Namen eines Gottes, sich auf den Orakelcharakter des betreffenden Gottes beziehen muss; so haben wir etwa *Djed-her-pa-heb*, „Das Angesicht des Ibis (Thot) hat gesprochen“; *Djed-her-pa-sched*, „Das Angesicht des Retters (Horus) hat

205 C. Traunecker, L'appel au divin: la crainte des dieux et les serments de temple.

206 Unten, s. 433.

207 E. Laskowska-Kusztal, Le sanctuaire ptolémaïque de Deir el-Bahari, 51–52; D. Wildung, Imhotep und Amenhotep.

gesprochen“, *Djed-her-pa-isu*, „Das Angesicht des Widders hat gesprochen“, *Djed-her-pa-nemi*, „Das Angesicht des Zwergs (Ptah) hat gesprochen“[208].

Die alte Praxis der Befragung des Orakels bei der Ausfahrt der Götterbilder mag in der ptolemäischen und römischen Zeit fortbestanden haben, aber darüber wissen wir kaum etwas. Es kann sein, dass sie im Amun-Tempel von Siwa noch in Übung war. Die Texte über die Befragung des Orakels durch Alexander sind unklar und widersprüchlich. Zufolge dem – von Strabon zitierten – Bericht des Kallisthenes (der Alexander auf seinem Feldzug begleitet hatte) wurden „die Orakel nicht wie in Delphi und Branchidai durch Worte, sondern hauptsächlich durch Winke und Zeichen gegeben“; es ist demnach der Prophet, der das Zeichen des Gottes interpretiert und Alexander mit lauter Stimme seine Antwort übermittelt hat; dieser war in das Heiligtum eingetreten, während seine Gefährten „die Orakelverkündung draußen angehört“ hätten[209]. Der etwas umständliche Bericht Diodors jedoch erzählt vom Eingreifen von Personen, die damit betraut gewesen seien, die Statue des Gottes „hochzuheben“, und sich auf ein Zeichen in Bewegung gesetzt hätten, das vermutlich von dem Propheten gegeben wurde; dieser habe Alexander anschließend die Antwort des Gottes übermittelt[210]. Wir können daraus nicht mit Gewissheit schließen, dass es auch in Siwa Prozessionen der Amun-Barke gegeben hat, die denen von Theben vergleichbar gewesen wären und den Fragestellern die Möglichkeit geboten hätten, den Gott auf seinem Wege zu befragen.

Sehr beliebt ist nach wie vor die schriftliche Frage an den Gott; zahlreiche griechisch oder demotisch formulierte Fragen auf Papyrus haben sich erhalten; sie datieren aus dem 3.—4. Jahrhundert n. Chr. und stammen mehrheitlich aus verschiedenen Tempeln des Fajjum: Tebtunis, Soknopaiu Nesos, Bacchias sowie Oxyrhynchos. Die Götter, an die man sich wendet, sind oft die Krokodilgötter des Fajjum, aber auch Amun, Serapis, die Dioskuren (in denen wir vielleicht zwei Krokodilbrüder zu sehen haben), Isis, Thoëris. Die Schlussformel, die in den griechischen Dokumenten häufig verwendet wird, „Gib mir dieses (Kärtchen) heraus“, zeigt an, dass man zwei Zettel vor dem Gott niederlegen musste, auf denen die Frage je einmal positiv und einmal negativ aufgeschrieben war; man zog also das Los, aber natürlich war es der Gott, der die richtige Formel „herausgab“. Es kommt auch vor, dass eine einzige Frage formuliert wird; in diesem Fall musste die Antwort des Gottes mündlich oder schriftlich durch den Priester gegeben werden[211].

Es gab außerdem, aber vielleicht noch nicht vor der römischen Zeit, Handbücher, die Listen von Fragen enthielten, die auf jede Frage mehrere, verschiedenen Göttern

208 J. Quaegebeur, Prêtres et cultes thébains à la lumière de documents égyptiens et grecs, 53; Ders., Teëphibis, dieu oraculaire?; Ders., Tithoes, dieu oraculaire?.

209 Kallisthenes von Olynthos, zit. bei Strabon, Geographika, XVII, 43; dt. nach: Strabons Geographika, mit Übers. und Kommentar hrsg. von St. Radt, Bd. 4, Göttingen 2005, 481.

210 Diodoros, Historische Bibliothek, XVII, 50–51.

211 W. Schubart, Orakelfragen, hat als erster die griechischen Texte der Orakelbefragung gesammelt; der Bestand hat sich natürlich beträchtlich erweitert, aber die augenblicklich publizierten Texte sind weit verstreut. Das Gleiche gilt für die demotischen Dokumente, die sehr zahlreich und nicht sämtlich publiziert sind.

zugeordnete Antworten boten; mittels eines Lossystems erhielt man die Antwort. Eine dieser Sammlungen, die *Sortes Astrampsychi,* ist teilweise durch Papyri aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. erhalten[212]. Es handelt sich dabei eher um ein Divinationsverfahren als um ein Orakel im eigentlichen Sinn, aber die gestellten Fragen sind von derselben Art wie die an die Orakel gerichteten Fragen.

Die Befragung des Gottes auf direktem Wege wurde ebenfalls praktiziert. Das geschah offensichtlich auch im Tempel der Heilgötter von Deir el-Bahari. Es scheint, dass die Anfragenden, nachdem sie in den ersten Saal der kleinen Kapelle geführt worden waren, die Stimme der Götter hören konnten, die (durch Vermittlung eines Priesters) aus der Tiefe des Heiligtums durch eine Öffnung in der Trennmauer zwischen den beiden Räumen zu ihnen drang. Ein leider ziemlich verstümmelter Text aus dem 1.–2. Jahrhundert n. Chr. auf einer der Mauern erzählt, ein in Koptos kasernierter Soldat namens Athenodoros sei gekommen, um das Orakel zu befragen, er habe die Tür geöffnet, wohl um zu sehen, woher die Stimme kam, und habe vor dem Bild des Gottes (und vor dem Priester?) gestanden. Seine Neugier scheint aber nicht bestraft und sein Glaube nicht erschüttert worden zu sein, denn er ging geheilt von dannen, und der Text strömt über von Dank und Lob für die drei Götter[213]. Wir können annehmen, dass ein derartiges Verfahren, wahrscheinlich zu einem ziemlich späten Zeitpunkt (3.–4. Jahrhundert n. Chr.?), auch in Kysis angewendet wurde. Am hinteren Ende des Tempels des Osiris-Serapis und der Isis, der schon nicht mehr in Gebrauch gewesen sein dürfte, war unter freiem Himmel eine Kapelle eingerichtet worden, deren Wände mit Stuckdekor bedeckt waren. Eine kleine Öffnung in der Rückwand des Heiligtums erlaubte es den Gläubigen, die sich draußen in der Kapelle befanden, aus dem Inneren des Tempels die Stimme der Götter zu vernehmen[214]. In den Tempeln des Fajjum muss es Vorrichtungen gegeben haben, mit deren Hilfe die Priester die göttliche Stimme hörbar machen konnten. In Karanis, im Tempel der Krokodilgötter Pnepheros und Petesuchos, konnte ein unter einer Art Plattform in der Cella eingebauter Raum das Versteck für einen Menschen bilden. Im Sobek-Tempel von Dionysias und im Tempel des Pnepheros in Theadelphia gab es im Allerheiligsten eine Geheimkammer hinter den Nischen, die die Kultbilder bargen. Eine vergleichbare Einrichtung finden wir in einer Orakelkapelle von Koptos: Ein Basrelief an der Rückwand stellt eine Barke von vorn dar, wahrscheinlich eine Reminiszenz an ein einstiges Orakel der Isis-Barke, und ein Gelass schafft die Verbindung zur Kapelle[215]. In Siwa hat man im Amun-Tempel einen Verschlag in einem Raum zwischen der Decke des Allerheiligsten und dem Dach ent-

212 Papyrus Oxy. 1477, 2832 und 2833; vgl. die Edition der *Sortes Astrampsychi* durch G. M. Browne, Leipzig 1981; F. Naether, Die Sortes Astrampsychi.

213 A. Bataille, Les inscriptions grecques du temple de Hatshepsout, Nr. 126 (1.–2. Jahrhundert n. Chr.?).

214 F. Dunand, Miracles et guérisons en Égypte tardive.

215 C. Traunecker, Coptos, 49–53, 294–303, 378–380, Texte Nr. 54 und 65; vgl. auch: Ders., L'appel au divin: la crainte des dieux et les serments de temple, 38 f.; J. Quaegebeur, L'appel au divin: le bonheur des hommes mis dans la main des dieux, 21 ff.

deckt; der Zweck dieses Verschlags ist strittig, man kann aber nicht ausschließen, dass er dazu benutzt wurde, die Stimme des Orakels von oben erschallen zu lassen[216].

In ein und demselben Heiligtum konnten zwei Typen von Verfahren Anwendung finden. In der Orakelkapelle des Bes, die in der römischen Zeit im Grabtempel Sethos' I. in Abydos eingerichtete worden war, werden, laut dem Historiker Ammianus Marcellinus, der uns darüber unterrichtet, dass das Orakel bis mindestens zur Mitte des 4. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung in Anspruch genommen wurde, „die Fragen in präziser und detaillierter Form auf Papyrus oder Pergament niedergeschrieben und bleiben, nachdem man die Antwort erhalten hat, noch einige Zeit im Tempel"[217]. In Abydos jedoch muss ein anderes Verfahren angewandt worden sein; dort wurde das Orakel durch ein Traumgesicht erteilt; in mehreren Inschriften wird Bes als *oeneirodotes*, „Schenker von Träumen", bezeichnet, und ein Fragesteller bestätigt, er habe von ihm „wahrheitsgemäße Träume" erhalten[218].

Der prophetische Traum ist Teil einer Tradition, die in Ägypten von Thutmosis bis zu Ptolemaios I. sowohl im politischen als auch im religiösen Kontext bekannt war. Wenn aber ein Gott einem Schläfer erscheint, um ihm seinen Willen kundzutun, manchmal in Form von Zeichen, die er wird interpretieren müssen, handelt es sich um eine spontane Manifestation des Gottes, und die ist ein ziemlich außergewöhnliches Phänomen; eine derartige Erscheinung im Traum war allem Anschein nach dem König oder hochgestellten Persönlichkeiten vorbehalten. Die Praxis, die sich von der Ptolemäerzeit an in Ägypten verbreitet, ist ganz anders, und sie unterscheidet sich auch von der einfachen Traumdeutung (siehe weiter unten): Es geht darum, dass der Fragesteller die Inkubation vollzieht, das heißt, dass er die Nacht in der Umwallung des Tempels verbringt, in der Hoffnung, nachts eine Vision des Gottes zu haben, der auf seine Fragen antwortet. Der Gläubige muss sich dafür nicht eigens vorbereiten, sein Verlangen ist ja so stark, dass er schließlich sicher träumen wird, der Gott erscheine ihm, oder dass er die Bilder seines Traums als Zeichen des Gottes deuten wird. Nun ist diese Vorgehensweise in Griechenland schon lange bekannt. Angewandt wurde sie im Rahmen des Zeus-Orakels von Dodona in Epirus, im Kontext des Trophonios-Orakels von Lebadeia in Phokis, wo sich die Fragesteller wirklich speziell vorbereiten mussten, und vor allem in den Orakel- und Heiltempeln des Asklepios in Epidauros, Kos und Pergamon. Insbesondere das Heiligtum von Epidauros umfasste große Gebäude zur Beherbergung der Pilger, und die Berichte von den durch den Gott gewirkten Wundern wurden auf Stelen geschrieben, die man im Tempel zur Erbauung und Ermutigung der Gläubigen aufbewahrt hat; die Bekanntgabe der Heilung war oft von dem Hinweis auf das „Rezept" begleitet, das man zu befolgen

216 K. Kuhlmann, Das Ammoneion, ist mit dieser Interpretation nicht einverstanden; vgl. jedoch die recht genaue Darstellung des Raums mit der Statue des Gottes und dem Priester, der auf einer Leiter dort hinaufsteigt, auf einer apulischen Vasenmalerei aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. im Museum von Bari.

217 Ammianus Marcellinus, Res Gestae, XIX, 12.

218 F. Dunand, La consultation oraculaire en Égypte tardive: l'oracle de Bès à Abydos.

hatte, wenn man solche Heilung erreichen wollte[219]. Es ist sehr gut möglich, dass die Übung der Inkubation sich in Ägypten von den griechischen Asklepios-Tempeln aus verbreitet hat, deren Klientel ja nicht nur lokal war. Man hat beweisen wollen, dass die Ägypter die Inkubation schon vor der griechischen Eroberung kannten, allerdings mit schwachen Argumenten. Der so gut wie einzige Text, auf den man sich stützen kann, ist aus der Ramessidenzeit: die Stele eines gewissen Kenherchepeschef, die wahrscheinlich aus einer Kapelle der Göttin Meresger im thebanischen Gebirge stammt[220], doch der Text erwähnt weder einen Traum noch ein Orakel.

Das Verfahren wurde auf jeden Fall im Serapeum von Kanopos benutzt, wo man die Heilinkubation praktizierte und wo man wie in Epidauros die Berichte von den durch Serapis bewirkten Wunderkuren aufbewahrte. Der Philosoph Demetrios von Phaleron, Berater von Ptolemaios I., war dort von seiner Blindheit geheilt worden. Strabon teilt mit, dass „sogar die namhaftesten Männer daran glauben und sich selber für sich dort schlafen legen oder es andere für sich tun lassen"[221]. Man konsultierte genauso auch das Orakel des Serapeums von Memphis, in dessen Nähe man das „Feldzeichen" eines Traumdeuters gefunden hat, der nach seinen eigenen Worten ein Kreter war und sein Amt „auf Geheiß des Gottes" ausübte[222]. In der Tat drückten die Träume den Willen der Götter aus und vermittelten ihre Befehle, aber in einer oft bildhaften metaphorischen Form; sie mussten also denen, die in ihren Genuss kamen, erklärt werden, und genau das war die Funktion der Priester selbst oder professioneller Traumdeuter, der griechischen *oneirokrites*. Ptolemaios, der Rekluse im Serapeum von Memphis, der selbst viel träumte, hat diese Funktion möglicherweise bei seinen Kameraden wahrnehmen können. Die Göttererscheinungen nahmen einen wichtigen Platz in seinen Träumen ein, und er betrachtete sie offenkundig als Warnträume; so hat er den Gott Kneph gesehen und daraus gefolgert: „Freut euch, meine Freunde, ich werde bald Gelegenheit haben aufzubrechen"[223].

Ebenfalls im memphitischen Milieu tritt zu Beginn des 2. Jahrhunderts v. Chr. Hor von Sebennytos auf, von dem es eine besonders interessante Sammlung von in Träumen ergangenen Orakeln gibt[224]. Zunächst Pastophor in einem Isis-Heiligtum des Deltas, kommt er dann ins Amt in Saqqara am „Heiligtum des Ibis" nahe der Nekropole, wo Tausende von Mumien dieses Vogels bestattet waren, die man als Exvotos dem Gott Thot dargebracht hatte. Die demotischen Texte, die sein „Archiv" bilden, berichten von verschiedenen Offenbarungen, die er im Traum von Isis und mehreren anderen Göttern – Thot selbst, Osorapis, Osormnevis, Re – empfängt und die nicht nur sein persönliches Leben betreffen, sondern auch die politische Aktualität, das heißt die dramatischen Ereignisse des Syrischen Krieges und der Invasion Ägyp-

219 R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros; E. J./L. Edelstein, Asclepius. Collection and Interpretation of the Testimonies.
220 Unten, S. 437.
221 Strabon, Geographika, XVII, 17; dt. nach: Strabons Geographika, Bd. 4, 447.
222 Heute im Museum von Kairo, CG 27567; C. C. Edgar, Greek Sculpture, 53, Taf. 25.
223 Übersetzung in: N. Lewis, Greeks in Ptolemaic Egypt, 83.
224 J. D. Ray, The Archive of Hor.

tens durch die Truppen Antiochos' IV. So wird er auf Eingebung der Götter die nahe Befreiung des Landes ansagen und dem Königspaar, das bislang kein Kind gehabt hat, die Geburt eines Erben ankündigen können. Manche dieser Träume sind vielleicht spontan, andere herbeigeführt: Er sagt, er habe zwei Tage im „Ruhehaus des Ibis (der Nekropole des Ibis)" im Gebet verbracht, bevor er die von ihm berichtete Vision empfangen habe[225].

In Frage steht auch ein herbeigeführter Traum im Fall der Dame Mehwesechet, erzählt in der *Setnegeschichte*, einem demotischen Märchen, das wir in einer Version aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. kennen. Diese Dame, Gemahlin Setnes, eines Priesters aus Memphis, verbringt die Nacht im Tempel eines nicht identifizierten Gottes, Ptah oder Imhotep, um Abhilfe für ihre Unfruchtbarkeit zu erhalten. Im Traum vernimmt sie die Stimme eines Gottes, der zu ihr sagt: „Bist du nicht die Frau des Setne, die schläft und ständig dabei ist, ein Heilmittel zu nehmen? Wenn der Morgen des morgigen Tages kommt, geh zur Tür der Toilette (?) von Setne, deinem Mann! Du findest einen Persea(?)keimling (?), der dort wächst..."[226]. Der Gott befiehlt ihr, aus den Blättern dieser Pflanze ein Mittel zuzubereiten und es ihrem Mann zu verabreichen; nachdem sie das getan hat, wird Mehwesechet alsbald schwanger. Tatsächlich ist zu beobachten, dass nach der alten arabischen Heilmittelkunde Ägyptens „die Männer gern diese Wurzel (der Kolokasie bzw. *qulqas*) roh oder gekocht kauen, weil sie meinen, sie produziere viel Sperma und sei ein starkes Aphrodisiakum"[227]. Es handelt sich um ein Märchen, aber dieses Märchen ist sehr nahe an einer Realität, deren Echo wir in der Grabinschrift der Dame Taimhotep, Gattin des Pascherienptah, unter der Regierung von Kleopatra VII. Hoherpriester des Ptah von Memphis, finden. Da sie „nur Töchter", hatte, betete sie zu Imhotep, „der einen Sohn schenkt dem, der keinen hat"; der Gott erschien ihrem Gatten und versprach ihm „ein männliches Kind" (im Gegenzug wurde der Hohepriester dazu verpflichtet, im Tempel des Imhotep Arbeiten ausführen zu lassen). Das Kind kam zur Welt „am Festtag der Opfer für den verehrungswürdigen Gott Imhotep ... man gab ihm den Namen Imhotep"[228].

Die Inkubation wurde vielleicht auch im kleinen Heiligtum der drei Götter in Deir el-Bahari geübt. Auf jeden Fall war sie Brauch in Abydos in der Kapelle des Bes, der oft als „sehr verlässlicher Geber von Orakeln" bezeichnet wird; dort erklärt ein Pilger, der sich selbst Einwohner von Panias (Caesaraea Panias in Gaulanitis am Fuß des Hermon) nennt, dessen Name Harpokras jedoch ägyptisch ist: „Hier habe ich oft geschlafen und wahrheitsgemäße Träume gehabt"[229].

Die im Traum ergangenen Orakel waren häufig Heilungsorakel. Das setzt die Existenz von Unterkünften für die Kranken voraus, die gekommen waren, um eine oder mehrere Nächte in einem Tempel zu verbringen; solche Räume gab es in den Heilig-

225 Ebd., Nr. 13, S. 55–57 und 131.

226 F. Hoffmann/J. F. Quack, Anthologie der demotischen Literatur, 119. Die Autorinnen übersetzen „Badeplatz" (M. Lichtheim) statt „Toilette" bzw. „Kolokasie" statt „Persea" (Anm. des Übers.).

227 P. Alpin, Plantes d'Égypte (1581–1584), Kapitel XXXIII.

228 Stele BM 147: E. Reymond, From the Records of a Priestly Family from Memphis, 171.

229 P. Perdrizet/G. Lefebvre, Les Graffites grecs, Nr. 528.

tümern des Asklepios und viel später auch in den christlichen Heilungstempeln wie dem des Abu Mina (des heiligen Menas) in der Wüste westlich von Alexandria[230]. Vermutlich waren in Hinblick auf eine solche Heilungsinkubation auch die kleinen Zellen in dem als „Sanatorium" von Dendara identifizierten Gebäude eingerichtet worden[231]. Elf Kammern sind L-förmig um einen Mittelteil angeordnet, der ein Bad mit vier Bassins enthält; ein Sandsteinblock mit magischen Inschriften hat wahrscheinlich eine Heilstatue getragen: Das Wasser, das man über die Texte rieseln ließ, lud sich mit ihrer magischen Kraft auf und wurde anschließend von den Heilung Suchenden aufgefangen. In diesem Fall war das Traumgesicht möglicherweise ein Heilverfahren neben anderen.

Es war aber nicht unbedingt notwendig, einen Tempel aufzusuchen, wenn man einen prophetischen Traum erleben wollte. Ein griechischer Papyrus aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. überliefert uns den Bericht von der Erscheinung des Asklepios-Imhotep vor einem Kranken, der in seiner Kammer schläft, und vor seiner Mutter, die wachend bei ihm sitzt – eine zweifache, außerordentliche Manifestation, die die Realität der göttlichen Gegenwart bekräftigen soll. Der gut komponierte Text mit einem Gespür für literarische „Wirkung" ist sichtlich von gelehrtem Charakter, muss aber nicht notwendig von einem Priester verfasst sein; die Anrufung des Gottes kommt dem Ton der Hymnen an Isis aus dem Tempel in Narmuthis ziemlich nahe; der Verfasser benützt sogar das Thema von der Ewigkeit des Geschriebenen, das den Schreibern des Neuen Reichs entlehnt sein könnte:

> Mich quälte heftiges Fieber, ich schüttelte mich in Atemnot und Husten, hervorgerufen durch den Schmerz an der Seite. Benommen von den Mühsalen fiel ich todmüde in den Schlaf. Die Mutter aber, wie es beim Kinde ist – denn sie ist von Natur aus liebevoll –, von übermäßigem Schmerz ob meiner Qualen geplagt, saß bei mir, ohne den geringsten Schlaf zu finden. Da sah sie plötzlich – es war weder Traum noch Schlaf, denn ihre Augen waren starr geöffnet, auch wenn sie nicht deutlich sahen, denn eine göttliche, furchterregende Escheinung kam über sie und hinderte sie, ohne Mühe zu beobachten – den Gott selbst oder einen, der ihm diente. Jedenfalls war es jemand, überlebensgroß in leuchtende Leinengewänder gekleidet, in der linken Hand trug er ein Buch. Er schaute mich nur von Kopf bis Fuß zwei-, dreimal an und wurde [wieder] unsichtbar. Sie (meine Mutter) kam wieder zu sich und versuchte, noch zitternd, mich zu wecken. Als sie mich vom Fieber befreit fand, während ich sehr stark schwitzte, betete sie auf den Knien die Erscheinung des Gottes an […]. Und als die Schmerzen in der Seite aufhörten, weil mir der Gott noch eine schmerzlindernde Heilung zukommen ließ, da verkündete ich seine Wohltaten[232].

230 Zu diesem Heiligtum siehe: P. Grossmann, Recenti resultati degli scavi di Abu Mina.

231 F. Daumas, Le Sanatorium de Dendara. Ein weiteres Sanatorium dieses Typs muss in der Nähe des Ptahtempels in Karnak bestanden haben, wo in der Spätzeit ein Kult der Heilgötter Amenothes (Amenhotep, Sohn Hapus) und Imuthes (Imhotep) eingeführt wurde; S. Sauneron, Un hymne à Imouthès.

232 Papyrus Oxy. 1381 (2. Jahrhundert n. Chr.). Der Übersetzer dankt Frau Dr. Franziska Naether von der Universität Leipzig für die Erlaubnis zum Abdruck. Vgl. F. Naether/H. J. Thissen, Dreaming with Asclepius-Imouthes: Aspects of a revision of P. Oxy. 1381, 26th International Congress of Papyrology, Genf, 16. August 2010.

Da ausdrückliche Zeugnisse über die Orakel erst von der 18. Dynastie an vorliegen, hat man sich gefragt, ob es sie eventuell auch schon früher gab. Manche sind der Auffassung, das Neue Reich sei vor allem nach der Amarna-Episode durch die Entwicklung der persönlichen Frömmigkeit und durch das greifbar werdende Bedürfnis nach einer individuellen Beziehung zum Göttlichen gekennzeichnet und die Orakelpraktiken seien dafür ein Ausdruck unter anderen. Im Fortgang von einer Moral des Handelns zu einer Konzeption, in der die Menschen sich den Göttern und ihrem Willen überantworten, hätten sich die ersteren dazu veranlasst gesehen, den letzteren unmittelbar Fragen zu ihrem Dasein zu stellen. Doch damit übersieht man, dass die Freiheit, zu handeln oder nicht zu handeln, auch nach der göttlichen Antwort bestehen bleibt. Faktisch ist es durchaus wahrscheinlich – wie übrigens auch einige knappe Zeugnisse bestätigen –, dass die Orakel, wenn auch vielleicht in einem geringeren Maßstab, schon vor dem Neuen Reich bestanden haben[233]; dieses würde dann keinen Bruch bilden, sondern nur den Moment, in dem der Prozess sich beschleunigt hat.

Andere Praktiken, die man in die Nähe der Orakel rücken könnte, sind ebenfall in Ägypten im Schwange: Eide in den Tempeln[234], Briefe an die Götter oder auch Briefe an die Toten, die zuweilen der Nekromantie gleichen[235]. Manche von ihnen haben nur wenige Spuren hinterlassen, wie etwa die Lekanomantie (Wahrsagen aus dem Wasserbecken), während andere, die in den mittelmeerischen Kulturen so weit verbreitet waren, in Ägypten nicht vorkamen: Wir kennen keine ägyptischen *haruspices*. Die Beobachtung der Vorzeichen ist nicht gesichert, aber gelegentlich konnte immerhin ein Wunder berichtet werden; ein solcher Fall begegnet in einem Text aus dem Mittleren Reich unter der Regierung von Mentuhotep IV. auf den Felsen des Wadi Hammamat, er ist bekannt unter der Bezeichnung „Gazellenwunder“[236]. Die *omina* verschiedener Kategorien hat man bei divinatorischen Praktiken verwendet[237], und die Götter konnten sich durch Vermittlung ihrer *Bau* manifestieren[238].

Die Traumdeutung

An den normalen Tagen und zu den festlichen Gelegenheiten, ob diese nun mit ihrem eigenen Leben oder mit äußeren religiösen Ereignissen zusammenhängen, unterhalten die Ägypter enge Beziehungen zur Götterwelt. Bleibt noch ein anderer Zustand, der des Schlafes und der Träume, der für sie ein Augenblick privilegierten Kontakts mit dem Reich des Unsichtbaren gewesen zu sein scheint. Der Schlaf ist verknüpft mit der Idee des wenn auch zeitweiligen Todes. Die Zeit, die unwiederbringlich entschwindet, die Zeit, die ein Modus der Schöpfung ist, wird in Klammern gesetzt. Während der Stun-

233 J. Baines/R. B. Parkinson, An Old Kingdom record of an oracle?

234 Vgl. z. B.: U. Kaplony-Heckel, Die demotischen Tempeleide.

235 R. K. Ritner, Necromancy in Ancient Egypt.

236 J. Couyat/P. Montet, Les Inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouadi Hammamat, Nr. 110; A. Loprieno, La pensée et l'écriture. Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne, 27.

237 A. Roccati, Lessico meteorologico, 343–354; A. von Lieven, Divination in Ägypten.

238 J. F. Borghouts, Divine Intervention in Ancient Egypt and its manifestations (B3w).

den des Schlafs entkommt man also einer Welt des Unorganisierten, Ungeordneten, das sich als gefährlich für den Einzelnen erweisen kann, was erklärt, dass die Enden des Bettes, auf denen die Kopfpolster ruhen, häufig mit der Darstellung einer Schutzgottheit wie Bes geschmückt sind und einen prophylaktischen Text tragen, und dass man zuweilen beim Aufstehen ein Gebet zur Vertreibung der schlechten Träume zu sprechen hatte:

> Zu sprechen von einem Menschen, der erwacht, an genau dem Ort, an dem er sich befindet: „Komm zu mir, komm zu mir, meine Mutter Isis. Ich bin da, mein Sohn Horus. Offenbare, was du gesehen hast, auf dass die Betrübnis, die durch deine Träume verursacht ist, verschwinde und das Feuer den verfolge, der dich erschreckt hat…“
> Diese Formel ist von einem Menschen zu sprechen, der erwacht, an genau dem Ort, an dem er sich befindet, nachdem er ein wenig Brot und etwas in Bier und Myrrhe getränktes Gemüse zu sich genommen hat. Man soll sein Gesicht salben, und alle bösen Träume die er gehabt, sind gebannt[239].

Die Ägypter träumten, und der Platz, den sie den Träumen in ihrer Literatur einräumten, zeigt ganz deutlich, dass sie ihnen eine nicht zu unterschätzende Rolle und einen realen Einfluss im Ablauf ihres Lebens zuschrieben. Ihre Texte erlauben uns indes nicht, klar auszumachen, worin für sie das Wesen der Träume im Verhältnis zum Wachzustand und vor allem zum Bewusstsein des Einzelnen bestand; obwohl ätiologische Formulierungen darauf hindeuten, dass manche Träume aus Gründen der Nahrung oder aus erotischen Regungen und nicht einfach durch den Willen der Götter entstanden sind; im Übrigen hilft das Analogieprinzip, das in den ägyptischen Diskursen häufig angewendet wird, einige Schlüssel zu den Träumen beispielhaft darzulegen.

Auf linguistischer Ebene schließt das Wort *resut*, „der Traum“, für uns überraschend an eine Wurzel an, die die Idee des Wachens notiert, was in den antiken Texten zu mancherlei Wort- und Gedankenspielen geführt hat. Semantisch jedoch verschafft uns das kaum Klarheit. Denn dieses Wachen nach dem Einschlafen ist mit Sicherheit verschieden vom anderen Wachzustand. Parallel dazu wird von der 19. Dynastie an eine weitere Vokabel, nämlich *qed*, zur Bezeichnung des Traums gebraucht; sie schließt an eine Wurzel an, die „schlafen“ bedeutet. In genau diesem Augenblick können sich die Götter auf wohlwollende oder feindselige Art manifestieren; angesichts dieser zweiten Möglichkeit sind daher magische Formeln zum Schutz vor bösen Träumen nützlich.

Die Träume nehmen sehr oft die Gestalt einer Warnung an, auch wenn sie natürlich und nicht eigens herbeigeführt sind. Die offizielle Literatur, die königlichen Chroniken, die pseudohistorischen Texte der *Königsnovelle* liefern uns einige davon, die fast alle klar verständlich sind, und der Pharao muss nur selten, wie im Fall des äthiopischen Herrschers Tanutamun, zu ihrer Auslegung auf einen Spezialisten der Traumdeutung zurückgreifen[240]. Wir stellen ferner fest, dass die Götter sich dem König oder

239 Papyrus Chester Beatty III, 10, 10–19: A. H. Gardiner in: HPBM, Third Series, I, 19; II, Taf. 8; S. Sauneron, Les songes et leur interprétation dans l’Égypte ancienne, 21.

240 Oben, II. Kapitel, S. 81.

dem Erbprinzen, ihrem irdischen Sohn, offen zeigen, wobei sie ihm die zukünftige Erfüllung eines Versprechens ankündigen, im Allgemeinen die Verleihung der Königswürde als Lohn für die Frömmigkeit, an der er ihnen gegenüber nicht gespart hat. Es kann sich aber auch um den glücklichen Ausgang eines bislang nicht entschiedenen Kampfes handeln oder um die Aufforderung des Gottes an den König, die vernachlässigten Kulte oder Tempel wiederherzustellen. Diese Tradition des historischen oder pseudohistorischen Traums, die sich über eine lange Zeit von Amenhotep II. bis zu den Ptolemäern hinzieht, kann durchaus lediglich literarische Fiktion sein, wie in der Geschichte der Prinzessin von Bachtan, oder eine politische Erdichtung darstellen, wie die Stele Thutmosis' IV. in Giza. Und dennoch erlaubt sie uns, in die Welt des ägyptischen Traums und in seinen Umgang mit ihm einzudringen. Durch ihn manifestierten sich wie im Orakel die Macht und der Wille der Götter in direkter Offenbarung an den König, der imstande war, vor einem Gott Haltung zu bewahren.

Der gewöhnliche Sterbliche träumte zwar auch, aber nach den Dokumenten, die auf uns gekommen sind, auf andere Weise. Außergewöhnlich, zumindest in der erhaltenen Dokumentation, sind lediglich zwei Erwähnungen aus dem Neuen Reich, aus der Ramessidenzeit, von Individuen, die im Traum eine Gottheit, nämlich die Göttin Hathor, erblickten: Ipui, Diener am Platz der Wahrheit, der auf einer Stele von seiner Vision berichtet[241], und Djehuti-em-hab, Domänenverwalter des Amun-Tempels. Letzterer hat in seinem thebanischen Grab einen Hymnus an die Göttin gravieren lassen, um diese unerhörte Erfahrung einer Theophanie, die ihn die Göttin hat sehen und hören lassen, für alle Zeiten festzuhalten:

> Während ich schlief und die Erde in Schweigen lag
> In der Tiefe der Nacht...[242].

Anders liegt der Fall des Kenherchepeschef, Skulpteurs der Bilder von sämtlichen Göttern, Dieners am Platz der Wahrheit, der in einem Tempel geschlafen hat, denn bei ihm ist keine Rede davon, dass er geträumt hätte. Jedenfalls aber ist diese Praxis des Schlafs oder der Ruhe an einem geheiligten Ort mit Sicherheit eine Frömmigkeitsbekundung:

> Ich lustwandelte im Tal der Königinnen,
> ich nächtigte in diesem Vorhof...
> Mein Leib nächtigte im Schatten deines Angesichts,
> ich verbrachte die Nacht in deinem Vorhof...[243].

Diese Übung ist also, wie es scheint, sehr selten; aber die Privatleute können ja auch in ihrem Bett träumen und sich beim Erwachen an ihre Träume erinnern.

---

241 Stele Wien Inv. 8390: H. Satzinger, Zwei Wiener Objekte mit bemerkenswerten Inschriften, 249–255 und Taf. I.

242 Dt. nach: J. Assmann, Tod und Jenseits im alten Ägypten, 268.

243 Stele BM EA 278 aus Deir el-Medina: S. G. H. Quirke, Ancient Egyptian Religion, 136–137; dt. nach: J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 383.

Die Träume, die man den Ungenannten zubilligt, erscheinen in den pharaonenzeitlichen Zeugnissen nicht als eine Beziehung zwischen dem Einzelnen und einer Gottheit. Wir kennen sie vor allem aus den Deutungshandbüchern, den „Traumschlüsseln", deren ältester auf uns gekommener in der Ramessidenzeit verfasst ist; dass er ein Vorbild im Mittleren Reich gehabt habe, wie Gardiner seinerzeit meinte, ist nicht sicher[244]. Die jüngsten Schlüssel wurden in der römischen Zeit demotisch geschrieben, und man kann ihnen die Herkunft von Texten aus dem Neuen Reich deutlich ansehen, natürlich mit einer gewissen Weiterentwicklung gegenüber den letzteren[245]. Diese Schlüssel liefern keine ausführlichen Erklärungen, sondern schlichte Aussagen von der Art: „Wenn ein Mensch im Traum dies sieht, bedeutet es, dass…", verbunden mit der Bewertung „gut" oder „schlecht". Die Träume sind immer Warnträume, zumindest diejenigen, welche den Gegenstand der Schlüssel bilden. Wir können also keine allgemeine Theorie des Traums und seines Verhältnisses zu den in der Wachzeit erlebten Situationen ableiten, aber auch keine Theorie von der Rolle der Erinnerung erschließen, wenn denn die Ägypter eine solche ausgearbeitet haben. Wir haben es mit einem kodierten System zu tun, und die Kodierung ist kulturell bedingt, sodass uns die Verbindung zwischen dem Traum und dem angekündigten Ereignis oft völlig entgeht. Immerhin können wir gewisse Prinzipien ausmachen, die ziemlich klar zutage treten. Der Traum ist nicht an sich signifikativ, sondern in Bezug auf die Person, die ihn gehabt hat. Mit anderen Worten: Ein und derselbe Traum wird unterschiedliche Bedeutung haben, je nachdem, ob es sich bei der träumenden Person um einen Mann oder eine Frau handelt[246]. Zwei andere Großkategorien werden ebenfalls in diesen Listen sichtbar: die Männer des Horus und die Männer des Seth; letztere Gruppe vereint schadenbringende Individuen, zu denen die Rothaarigen gezählt wurden.

Was die Träume selbst angeht, so werden sie nach Typen eingeteilt: die sexuellen Vereinigungen, von denen ein Mann oder eine Frau träumt, die Tiere, die sie im Traum zur Welt bringt, die Bierträume eines Mannes, was er sieht oder was er hört. Es zeigt sich, dass einige Erklärungen auf Wortspielen beruhen, auf Assonanzen, die zu Assoziationen von Ideen führen, während andere auf durch Analogie gewonnenen symbolischen Entsprechungen basieren: So bedeutet etwa die Schlange, das Bild der Renenutet, der Göttin der Kornspeicher, Überfluss an Gütern. Auch die Gegensätze werden verwendet: Was geschehen wird, ist genau des Gegenteil vom Inhalt des Traums. Diese Sammlungen waren nicht in Umlauf unter der Bevölkerung, die sie ohnehin nicht hätte lesen können, sondern dienten als Gedächtnisstütze für die Fachleute, die man konsultierte: die Schreiber des „Lebenshauses" oder die Vorlesepriester, die sich gelegentlich als Entzifferer von Träumen betätigten; ihre Existenz wird nicht nur durch ägyptische, sondern auch durch griechische und biblische Texte bezeugt, erzählt doch die Bibel die berühmten Träume, die Josef für den Pharao deutet.

244 P. Chester Beatty III: A. H. Gardiner, Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series I, 9–23; II, Taf. 5–8a und 12–12a.

245 A. Volten, Demotische Traumdeutung.

246 K. Szpakowska, Flesh for Fantasy: Reflections of Women in two Ancient Egyptian Dream Manuals.

Die Sehnsüchte, die diese Texte zum Ausdruck bringen, sind dieselben wie jene, die auch anderswo begegnen: bei guter Gesundheit ein hohes Alter zu erreichen, ohne Streit und ohne Prozesse zu leben, eine vorteilhafte soziale Stellung einzunehmen. Eine systematische Untersuchung des Inhalts der Träume könnte mehr Aufschluss über das geistige Universum der Ägypter erbringen, dieser Bereich ist jedoch bisher kaum gründlich und systematisch behandelt worden[247]. Wir stellen allerdings fest, dass die Götter, zumindest die namentlich erwähnten, nur sehr selten auftreten – im Gegensatz zu den königlichen Träumen. Dagegen werden die sexuellen Beziehungen sowohl von Männern als auch von Frauen sehr häufig evoziert, und oft sind es Beziehungen, die außerhalb der Norm scheinen: Inzest und vor allem Vereinigung mit einem Tier, was nicht unbedingt das Vorzeichen für ein künftiges schlimmes Geschehen ist. Müssen wir darin die Wiederkehr des Verdrängten sehen, das sich Bahn bricht? Handelt es sich um Bestialität? Dies ist wenig wahrscheinlich, denn das Tier kann ja ein Bild für die Gottheit sein, und folglich ist der Begriff der Bestialität, wie wir ihn definieren, in einem solchen Fall nicht am Platz.

> Die Arten von Coitus, wovon man träumt, [wenn eine] Frau davon träumt.
> Wenn {eine Frau mit} mit ihrem Gatten verheiratet ist, wird sie vernichtet werden,
> wenn sie (ihn) umfängt, wird sie Kummer haben…
> Wenn ein Pferd mit ihr coitum facit, wird sie gegen ihren Mann gewaltsam sein […]
> Wenn ein Esel dto., wird sie für eine schwere Sünde gestraft werden […]
> Wenn ein Ziegenbock dto., wird sie schnell sterben,
> wenn ein Widder dto., wird Pharao ihr Gutes tun […]
> Wenn ein Syrer dto., wird sie weinen, (denn) sie wird ihren Sklaven mit ihr coitum facere lassen[248].

Die Frauen bringen auch Tiere zur Welt; damit lässt sich per Analogie vorhersagen, wie ihre Kinder sein werden, insofern sie die gleichen Charakteristika aufweisen werden wie die betreffende Spezies. Manche dieser Analogien leuchten ohne weiteres ein, andere hängen mit Assoziationen zusammen, die sich unserem Verständnis entziehen:

> Wenn sie eine Katze gebiert, wird sie viele Kinder gebären.
> Wenn sie einen Hund gebiert, wird [sie] ein männliches Kind erhalten.
> Wenn sie einen Esel gebiert, wird sie ein törichtes Kind gebären. […]
> Wenn sie ein Krokodil gebiert, wird sie viele Kinder gebären[249].

---

247 Neben der klassischen Studie von S. Sauneron, in: Les songes et leur interprétation, 19–61, vgl. auch: K. Zibelius, Kategorien und Rolle des Traumes in Ägypten; C. Leitz, Traumdeutung im alten Ägypten nach einem Papyrus des Neuen Reiches; K. Szpakowska, Behind Closed Eyes. Dreams and Nightmares in Ancient Egypt; Dies. (Hrsg.), Through a Glass Darkly. Magic, Dreams and Prophecy in Ancient Egypt; E. Bresciani, La porta dei sogni: interpreti e sognatori nell'Egitto antico.

248 P. Carlsberg XIII b2, 15–35: A. Volten, Demotische Traumdeutung, 84–87. S. Sauneron, Les songes et leur interprétation, 37.

249 P. Carlsberg XIV f, 1–7: A. Volten, Demotische Traumdeutung, 98–99. S. Sauneron, Les songes, 37.

Zu berücksichtigen wären ferner die Nahrungsmittel, die Kleidung, die Gesten oder gesprochenen Worte, wenn ein präziseres Bild jenes Ägypten entstehen soll, das träumt, besser gesagt: das sich träumend dargestellt hat und dabei innerhalb dieses kodierten Systems eine große Freiheit zeigte. Diese Freiheit offenbart, dass es im Bereich des Imaginären und im Ausdruck dieses Imaginären kein Verbot gab. Mehr noch: Der Inhalt der Träume lässt erkennen, dass das Symbolsystem des ägyptischen Denkens nicht mit der Elle unseres begrifflich gefassten Weltverständnisses gemessen werden darf. Zumindest wird klar, dass die Deutung, die man für alle Träume angestellt hat, von einem ganz bestimmten taxonomischen System abhing, das sowohl die Kategorie, zu der das träumende Individuum gehörte, als auch die Gattung des Traums, den es träumte, berücksichtigte, und dass man, indem diese beiden Parameter kombinierte, imstande sein musste, eine für alle Fälle gültige Interpretation zu liefern.

Noch ein weiterer Typ von Dokumenten ist hier zu erwähnen, der nichts mit der Traumdeutung zu hat, sondern von der Existenz religiöser Schriften zeugt, auf die man sich bezog, um entscheiden zu können, was man tun sollte. Gemeint sind die Kalender der guten und schlechten Tage; zwei vollständige Exemplare aus dem Neuen Reich sind auf Papyrus erhalten[250], was noch einmal belegt, dass man einen des Lesens kundigen Fachmann brauchte, wenn man ihren Vorschriften folgen wollte. Diese Dokumente listen sämtliche Tage des Jahres auf; dabei folgen sie der Zählung der drei Jahreszeiten zu je vier Monaten plus der fünf zusätzlichen Tage am Jahresende, der Epagomenen. Jedes Datum ist mit der Notiz „gut, gut, gut" oder „schlecht, schlecht, schlecht" versehen. Sehr häufig wird empfohlen, an den schlimmen Tagen gar nichts zu unternehmen, da sich jede Handlung gegen ihren Urheber richten könne. Die Qualität des Tages hängt mit einem mythologischen Ereignis zusammen, das sich an diesem Datum abgespielt hat; manche können wir durch Vergleich mit der Geschichte eines Gottes oder mit den ihm gewidmeten Riten in Zusammenhang bringen, da sie anderweitig bekannt sind, aber das ist nicht systematisch; dank einem solchen Quellentyp lässt sich vervollständigen, was die Hymnentexte oder manche narrative Elemente in den magischen Dokumenten mitteilen. Diese Hinweise können zwar vielleicht nicht sämtlich erklärt werden, aber dennoch zeigt eine solche Praktik, wie sehr das Alltagsleben unter religiösem Einfluss stand, ob man die Verbote nun respektiert hat oder nicht.

Die Magie

Der Begriff der Magie

In seiner Beziehung zum Unsichtbaren steht der gewöhnliche Sterbliche außerhalb des Systems des Tempels und ist nicht, zumindest nicht unmittelbar, an seinem laufenden Betrieb beteiligt. Andere Mittel jedoch stehen zu seiner Verfügung; mit ihnen kann er

250 Papyrus Kairo JE 86 637 und BM 10184 (Sallier IV ro.): C. Leitz, Tagewählerei. Ferner unten, S. 453.

Verbindung zu den Gottheiten aufnehmen. Eine Rolle von höchster Bedeutsamkeit spielt dabei die Magie.

Das Wort „Magie“[251] ist mit schweren, ziemlich negativen Konnotationen aufgeladen; sie haben lange einen Zugang erschwert, der nicht auf Aprioris beruht, die die Realität der Sache verstellen. Zunächst bringt natürlich der gemeine Menschenverstand in direkter Verlängerung der christlichen Tradition vom Satanismus, die die Hexen verfolgte und verbrannte, gern Magie mit Hexerei zusammen. Aber vor allem stoßen wir auf zwei Konzeptionen, die in der Religionsgeschichte ihre Anhänger hatten. Die Magie kam vor der echten Religion, sie ist deren Vorgeschichte; diese Theorie wird von Frazer und seinen Gefolgsleuten vertreten. Die Magie ist eine Escheinungsform von Religion, eine verkommene Gestalt, die zum irrwitzigsten Aberglauben führt; die glühenden und unseligen Verfechter dieser Position waren die positivistische Schule und speziell in der Ägyptologie Adolf Erman, ansonsten einer der bemerkenswertesten Gelehrten seiner Zeit; sie stützten sich auf stabile Vorurteile ohne jedes Interesse für das Funktionieren des ägyptischen Denksystems:

> Die Zauberei ist ein wilder Seitentrieb der Religion; die Gewalten, die mit des Menschen Schicksal schalten, unternimmt sie zu zwingen. Wie der Glaube an die Möglichkeit eines solchen Unterfangens entstehen kann, ist wohl zu ersehen. Ein Gebet scheint das eine Mal von der Gottheit erhört zu sein, das andere Mal nicht; da stellt sich unwillkürlich der Gedanke ein, dass die Worte, in die es das erste Mal gekleidet war, der Gottheit besonders genehm gewesen sind. Nun gilt diese Fassung als die beste, sie wird zur Formel, von der man bald annimmt, dass sie immer wirkt, dass sie das Schicksal zwingt. Und derselbe unrichtige Schluss führt dann weiter zu bestimmten Handlungen und Unterlassungen...
> Hat das Denken eines Volkes erst einmal diese Richtung eingeschlagen – und gerade jugendliche naive Völker müssen ihr am ersten verfallen –, so ist kein Halten mehr und neben der edlen Pflanze der Religion wuchert das tolle Unkraut der Zauberei empor[252].

Sicher scheint eines: Die Praktiken und die Begriffe, die als magisch qualifiziert werden, sind in keinem Fall einer Zeit zuzurechnen, die früher läge als die Herausbildung eines komplexen religiösen Systems, und genauso wenig können sie als der späte Ausdruck einer „verkommenen“ Religion gewertet werden. Es geht aber auch nicht an, wie man es im Anschluss an Frazer lange getan hat, Magie und Religion als Größen gegeneinander zu stellen, die sich sowohl in den Praktiken als auch in der mentalen Einstellung wesentlich unterschieden. Eines der Hauptkriterien, an denen man im Allgemeinen festhält, der Unterschied zwischen der Unterwerfung unter den Gott, der das religiöse Verhalten kennzeichne, und dem Willen, Druck auf den Gott auszuüben, die das magische Verfahren charakterisiere, scheint im Fall des Alten Ägypten nicht zulässig, so wichtig auch die Rolle ist, die die nachdrückliche Bitte an den Gott um sein Eingreifen in den Ritualen der Tempel spielt.

---

251 A. H. Gardiner, Magic (Egyptian); J. F. Borghouts, Magie; S. Sauneron, Le monde du magicien égyptien; R. K. Ritner, The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice; Y. Koenig, Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne; Ders., (Hrsg.) La magie en Égypte: à la recherche d'une définition.

252 A. Erman, Die Religion der Ägypter, 295.

Die beiden Begriffe „Magie“ und „Religion“ bilden keinen Gegensatz. Besser dürfte es also sein, das Begriffspaar „Kult/Magie“ zu benutzen und dem Wort „Religion“ einen größeren Bedeutungsumfang zu geben, der das gesamte Verhalten des Menschen gegenüber der Welt des Imaginären und folglich auch Kult und Magie abdeckt. Kult und Magie sind keine antithetischen Begriffe, sondern Realitäten, die ihre Wurzeln in dasselbe gemeinsame Erdreich senken, nämlich eine bestimmte Vorstellung von der Welt und ihrem Gang, wie sie uns aus den ägyptischen Texten entgegentritt. Tatsächlich kommt mehr als ein Aspekt des in den Tempeln vollzogenen Kults dem sehr nahe, ja vermischt sich mit dem, was man als Praktiken der Magie definieren kann. In beiden Fällen sucht der Offiziant bzw. der Magier auf das Funktionieren der Welt einzuwirken, das unsichtbaren Mächten unterliegt, die man, je nach den Umständen, besänftigen oder denen man drohen muss. Der Priester wie der Fachmann in Magie – und ziemlich oft handelt es sich um dieselbe Person – kann die Grenze zwischen der sichtbaren Welt und der Welt des Imaginären, des Reichs der Gottheiten, überschreiten und Macht über die letzteren haben.

Im Rahmen des Kultes sucht er im Vollzug eines kodifizierten – so etwa eines apotropäischen – Rituals die wirkenden Kräfte und die Ordnung der Welt, wie sie in ihrer ungesicherten Endlichkeit ist, aufrechtzuerhalten. Im Rahmen der Magie versucht er die feindlichen Mächte, die ebenfalls einen integrierenden Bestandteil der kosmischen Realität bilden, zugunsten eines Kunden zu manipulieren. Dieser zweifache, komplementäre Aspekt hat dazu geführt, dass man häufig allzu radikal den offiziellen, von der ganzen Gruppe vollzogenen Kult von der Magie mit ihrem privaten, individuellen Charakter unterschieden hat. Doch haben die magischen Verfahren häufig eine Wirkung für das Kollektiv und nicht nur für den Einzelnen, so etwa in den Bannritualen. Der Magier ist wie der Offiziant ein Mann der Praxis, der seine Macht gegen andere – ob menschliche oder göttliche – übelwollende Mächte aufbietet, die Lebende besitzen, über die aber auch Tote verfügen, insofern sie noch immer den auf Erden Weilenden zu schaden vermögen. Dieses Handeln steht außerhalb des Rahmens der natürlichen Ordnung und des Kausalitätsgesetzes, folgt aber nichtsdestoweniger einer ihm eigenen Logik. Es wird als ein außergewöhnliches Mittel eingesetzt, wenn die gewöhnlichen Methoden als ungeeignet, unwirksam oder schlicht als ungenügend erachtet werden. Die Beziehung zwischen Medizin und Magie, Bereichen, die in der ägyptischen Kultur eng verzahnt sind, ist ein schlagendes Beispiel: Der Arzt ist fähig, eine Diagnose zu stellen, die ein Naturwissenschaftler nicht ablehnen würde, aber vielleicht wird er neben den materiellen Ursachen auch nach anderen fragen, die lediglich der imaginären Welt angehören. Was die vorgeschlagene Behandlung angeht, kombiniert er meistens unterschiedliche Kategorien von Produkten: solche, deren physische Wirksamkeit bekannt ist, und solche, die nach dem Analogieprinzip und nicht nach strikter Kausalität wirken; dazu kommen die geeigneten Gebete.

Das Movens jeder derartigen Handlung ist eine übernatürliche Energie, das *heka*[253], mit dem die Götter schon ihrem Wesen nach ausgestattet sind: Man schreibt

253 M. Étienne, Heka. Magie et envoûtement dans l’Égypte ancienne, 13–15.

ihnen „mächtige *hekau*“ oder auch „zahlreiche *hekau*“ zu. In den *Pyramidentexten* weiß der Kannibalenpharao kein anderes Mittel, sich eines Teils dieses *heka* zu bemächtigen, als nach einem in anderen Kulturen gut bezeugten Prinzip einige Götter zu verschlingen[254]. Doch die Menschen sind dieser Zauberkraft nicht völlig beraubt, wie die *Lehre für König Merikare* sagt: „Er [der Gott] hat ihnen [den Menschen] den Zauber geschaffen, / Waffen, dem Schlag des Unheils zu wehren“[255]. Und der Magier weiß sich ihrer zu bedienen. *Heka* ist jedoch nicht einfach ein Begriff, es ist auch eine Göttergestalt[256], die aufgrund der Macht, mit der sie ausgestattet ist, an der Erschaffung der Welt teilhat. Gleichfalls findet man sie in der Sonnenbarke in Gesellschaft von Hu und Sia, dem Wort und dem Hören, die zusammen den Schutz für Re sicherstellen. Es werden aber auch andere Termini verwendet, insbesondere *ach*[257], das ebenfalls eine magische Macht definiert, die jedoch spezieller an die Götter gebunden ist und die die Menschen erst nach dem Tode erlangen können. Die Vokabel *bau* wird gebraucht, um die feindseligen Handlungen gegen einen Einzelnen wiederzugeben: *ir bau r...*, „eine Zauberhandlung gegen ... vollziehen“[258]; sie kann auch die Vorstellung von der Besessenheit eines Lebewesens durch eine böse Kraft transportieren[259]. Die Lexik der Magie ist reich, und manchmal ist es schwierig, die Nuancen dieses oder jenes Wortes gegenüber einem anderen präzis zu erfassen. So kann ein *ach* gefährlich und schadenbringend sein, wenn er sich eines Menschen bemächtigt. Genau davon berichtet die Bentreschstele[260]: Die unglückliche Prinzessin, Tochter des Fürsten von Beschten, ist in der Gewalt eines *ach*, man kann sagen, sie sei besessen. Erst die Macht des Chons *Pa-ir-secheru*, „Der die Pläne ausführt“, die sich in einer ins Land Beschten geholten Statue manifestiert, vermag ihn zu zwingen, den Körper des jungen Mädchens zu verlassen, und kann diesem die Gesundheit zurückgeben.

Methoden und Mittel der Magie

In der Pharaonenzeit ist die Praxis der Magie zunächst einmal eine sprachliche. Es geht darum, die Formeln auszusprechen, die notwendig sind, wenn man vernichten will, was man fürchtet, und erlangen will, was man wünscht. Diese Macht ist unmittelbar an eine wirksame und handelnde Kraft der Wörter gebunden, die keine abstrakt-willkürliche Beziehung zu dem von ihnen Repräsentierten unterhalten, deren Signifikant vielmehr untrennbar und innerlich mit dem Signifikat verbunden ist. Daher ist es so wichtig, den Namen eines Lebewesens oder eines Gottes zu kennen, damit nämlich

254 C. J. Eyre, The Cannibal Hymn. A Cultural and Literary Study, 29–30, 146–147.
255 Lehre für König Merikare, E 136–137; dt. nach: H. Brunner, Die Weisheitsbücher der Ägypter, 154.
256 H. Te Velde, The God Heka in Egyptian Theology.
257 J. F. Borghouts, Akhu and Hekau. Two Basic Notions of Ancient Egyptian Magic, and the Concept of the Divine Creative Word.
258 Ebd., 38.
259 S. Sauneron, Les possédés.
260 KRI II, 284–287.

bekommt man Macht über seinen Träger. Isis, die bekannt ist für ihr Wissen und ihre Kunst, gelingt es, wie eine mythologische Erzählung berichtet, dank einer List, den allen verborgenen wahren Namen Res herauszufinden; damit kann sie ihn nach ihrem Gutdünken lenken[261]. Umgekehrt sind die Auslöschung oder die Verstümmelung des Namens unfehlbare magische Mittel, seinem Träger jede Schaden bringende Macht zu nehmen. So hat man die Verbrecher „umgetauft"[262]. Dieses Verfahren kann auch am geschriebenen Text selbst angewandt werden; an den Wänden der Pyramiden tilgt oder verstümmelt man die Hieroglyphen, die gefährliche Tiere darstellen[263]; man meißelt einen Gottesnamen (Amun unter der Regierung Echnatons, Seth, sobald dieser in der Spätzeit „dämonisiert" wird) oder einen Königsnamen weg (die Amenhoteps in der Amarna-Zeit, Echnaton nach der Restauration), wenn man seine Macht und sein Gedächtnis vernichten will. Schließlich sind auch die Beschwörungen, die Götter herbeirufen, häufig mit Mythemen verknüpft, die zu ihrer Wirksamkeit beitragen; der Magier, der die Geschichte des Gottes sehr gut kennt, kann sie per Analogie zugunsten eines einfachen Sterblichen nutzen. In zahlreichen Zaubersprüchen gegen Schlangenbisse und Stiche von Skorpionen geht es darum, den XY, Sohn des AB, zu heilen, so wie Isis, die große Zauberin, ihren Sohn Horus geheilt hat.

Es geht ums Kennen und Sagen eines grundsätzlich geheimen, in den „Lebenshäusern" erworbenen Wissens, das nicht enthüllt werden darf, wie den Benutzern von Beschwörungen immer wieder eingeschärft wird. So fordert in dem magischen Papyrus Harris der Zauberer: „Öffne über ihn das Herz zu keinem Fremden. Es ist ein echtes Geheimnis des Lebenshauses"[264]. Jedoch zeigt eine Bemerkung im *Buch vom Niederwerfen des Apophis*, dass dieses Wissen nicht allein den Fachleuten und einem bestimmten institutionellen Rahmen vorbehalten war, sondern verbreitet von jedermann für seine streng privaten Zwecke verwendet werden konnte:

> Dies wird wirksam sein für einen Menschen, der für sich selbst in Gegenwart des verehrungswürdigen Gottes die Beschwörung aus diesem Buch spricht[265].

Wie in Ägypten zu erwarten, wurde die mündliche Praxis auch von schriftlichen Texten beibehalten. Zahllos sind die Sammlungen von Beschwörungen, die Traktate über Medizin und Magie, die auf Ostraka oder auf Papyrus geschriebenen Zaubersprüche, die man als Talisman bei sich trug, vom Neuen Reich bis zur römischen Zeit, sodass wir noch immer kein systematisches Verzeichnis der Museumsbestände und keine vollständige Publikation dieser oft recht stereotypen Dokumente zur Verfügung haben.

261 Papyrus Turin 1993 [5], vo. 6,11–9,5: J. F. Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts, 51–55; sowie oben, III. Kapitel, S. 142.

262 G. Posener, Les criminels débaptisés et les morts sans noms, 51–56.

263 P. Lacau, Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires.

264 Papyrus BM EA 10042, VI, 10: C. Leitz, Magical and Medical Papyri of the New Kingdom, 39 und Taf. 17; dt. nach: LÄ I, Sp. 719.

265 Papyrus Bremner-Rhind 26, 7: R. O. Faulkner, The Papyrus Bremner-Rhind, 57.

Sehr wahrscheinlich wurde das Aussprechen der Beschwörungen von einer Anzahl ritueller Gesten begleitet, die insgesamt kaum bekannt sind, denn es gibt kein systematisches Repertorium für den Gebrauch der Magier, zumindest hat man bis heute nichts dergleichen gefunden. In manchen Fällen wird die Rezitation über dem Mittel, das dazu dienen soll, das Übel zu heilen, oder über dem Bild eines Tiers oder eines Gottes vollzogen.

Lediglich die Bannrituale sind uns dank der aufgefundenen Objekte, die bei den Zeremonien benutzt wurden, sowie der späten Texte aus Tempeln oder auf Papyri, die den Ablauf der Handlungen schildern, einigermaßen vertraut. Sie waren das radikalste Mittel, eine feindliche Macht zu vernichten, sei sie göttlich oder kosmisch wie Apophis, der die Gestalt verschiedener Tiere – Nilpferd, Oryxbock, Esel, Schildkröte – annimmt, sei sie menschlich wie die Toten, die gefährlich, rebellisch, fremd-feindlich bleiben. Da wiederum benützte man ein Tierbild oder die notdürftig angefertigte Figurine eines Gefangenen mit auf den Rücken gefesselten Armen; diese Gebilde konnten aus Wachs sein (in diesem Fall sind sie geschmolzen und verschwunden) oder aus Stein oder gebranntem Lehm bestehen[266]. Darauf ritzte man die Namen der Feinde ein. Man sprach die Beschwörung, dann spuckte man auf das Bild, bevor man es zerfetzte und ins Feuer warf. Es ist nicht zu leugnen, dass es Unterschiede zwischen den Bräuchen des Alten Reichs und denen der Ptolemäerzeit gegeben hat, je nachdem ob der Ritus im Innern eines Tempels gegen eine kosmische Macht oder außerhalb gegen andere Menschen vollzogen wurde, doch das Prinzip bleibt fundamental dasselbe. So wie auf der einen Seite ein magisches Ritual das Rezept für die Herstellung der Beschwörungsfigurinen mitteilt, so geben auf der anderen die Texte der rituellen Szenen aus Tempeln an, dass das Bild des Nilpferds oder des Krokodils, das für Apophis steht und in das der Pharao seinen Spieß stößt, aus Wachs oder aus Kuchenteig geformt ist.

Die Magier aus den Märchen waren ihrerseits fähig, erstaunliche Wunder zu vollbringen, die diese Literatur sicher sehr attraktiv gemacht haben, aber wohl kaum in der Alltagspraxis der Magie zu finden waren. Der im Mittleren Reich verfasste Papyrus Westcar, dessen Erzählung jedoch in der großen Zeit von König Snofru, dem Gründer der 4. Dynastie, spielt, berichtet mehrere höchste bemerkenswerte Taten[267]. Damit eine Schwimmerin ihr auf den Grund eines Beckens gesunkenes Schmuckstück wiederfinden kann, teilt der zu Hilfe gerufene Magier das Wasser des Badesees in zwei Hälften und schichtet diese übereinander. Nachdem der Anhänger zurückgeholt ist, stellt er die Anfangssituation wieder her. Selbst wenn die Motive gänzlich verschieden sind, erinnert uns das Geschehen doch an den Durchzug der flüchtenden Israeliten durchs Rote Meer. Zudem hatte Moses dem biblischen Text zufolge vor dem Pharao an einer Art Wettbewerb mit einheimischen Magiern, den sogenannten *hartumim*, ägyptisch *heriu-*

266 Für die Bann- oder Ächtungstexte auf Figurinen von Gefangenen, die sämtliche möglichen Feinde darstellten, vgl. unter anderen A. M. Abu Bakr/J. Osing, Ächtungstexte aus dem Alten Reich, in: MDAIK 29, 1973, 97–133; J. Osing, Ächtungstexte aus dem Alten Reich (II); G. Posener, Les Empreintes Magiques de Gizeh et les Morts Dangereux; Ders., Cinq figurines d'envoûtement, 2–6.

267 A. M. Blackman/W. V. Davies (Hrsg.), The Story of King Kheops and the Magicians.

tep, teilgenommen[268]; diese mussten sich schließlich angesichts einer der ihren überlegenen Fähigkeit geschlagen geben. Die ägyptischen Texte wiederum bekunden, dass die Fachleute der Magie die Kraft und Effizienz ihrer nubischen Kollegen fürchteten[269]. Solche Wettkämpfe gehörten zu den Gewohnheiten der Magier, wie einer der Berichte aus der demotischen Chronik von Setne Chaemwase durchblicken lässt[270]. Diese Fachleute konnten auch Wachsfiguren herstellen und sie beleben oder Enthaupteten die abgeschnittenen Köpfe wieder aufsetzen und ihnen so das Leben zurückgeben. Im Grunde setzen uns diese Wunder kaum in Erstaunen, so vertraut sind uns die Erzählungen aus *1001 Nacht* oder aus der Geschichte vom Golem. Doch dieser Mensch mit außergewöhnlicher Begabung ist nicht der, an den sich der kranke Einzelne oder der vom Schicksal Gebeutelte wendet. Er ist eine literarische, imaginäre Figur, die gewiss ihre Grundlage in der banalen Wirklichkeit hat, aber mittels der Fiktion und des Wunderbaren überhöht wird.

Schließlich sind da noch Kategorien von Gegenständen, die die sichtbaren Träger der magischen Macht und Wirksamkeit waren. In erster Linie die Amulette; sie wurden in Serie zu Tausenden hergestellt und waren nicht nur als Wegzehrung *post mortem* für den Verstorbenen gedacht, sondern dienten auch den Lebenden als Schutz. Die Magier arbeiteten nur gelegentlich mit ihnen, wobei sie eine passende Formel über sie sprachen. Meistens genügten ihre Form, ihr Material und ihr mythologischer Bezug, um sie, nachdem sie einmal aus den Händen ihres Herstellers gekommen waren, zu einem wirksamen Phylakterion zu machen, das man um den Hals, die Handgelenke, die Fußknöchel oder über dem Herzen trug. Besondere Erwähnung verdienen die sehr beliebten Stelen des Horus auf den Krokodilen, dargestellt von vorn, nackt, in Kindsgestalt, einige Schlangen in Händen haltend, überragt von einer Figur des Bes. Begleitet wird diese Darstellung von Zauberformeln gegen Schlangenbisse und Skorpionstiche. Manche dieser Halbsäulen waren so klein, dass sie als Amulett getragen werden konnten, andere, größere jedoch stellten eigenständige Monumente dar oder waren Teil einer Gruppe mit Statue[271].

Die Statuen selbst, die sogenannten Heilerstatuen, sind wirklich bemerkenswert; ihr Gebrauch entwickelte sich vom Ende des Neuen Reichs an. Sie stellen Menschen dar, die besonders durch ihre Frömmigkeit in hohem Ansehen stehen; so setzte etwa unter der 30. Dynastie Djedhor von Athribis den durch die Invasionen verwüsteten Tempel des örtlichen Falken wieder instand und erhielt daher den Beinamen „der Retter“[272]. Sie zeigen eine wichtige Besonderheit: Der Körper mit Ausnahme des Gesichts und der Hände, nicht aber der Perücke, ist über und über mit Inschriften,

268 Zu dieser Etymologie: J. Quaegebeur, La désignation (pꜣ) ḥry-tp: phritob.

269 Y. Koenig, La Nubie dans les textes magiques. „L'inquiétante étrangeté“.

270 F. Hoffmann/J. F. Quack, Anthologie der demotischen Literatur, 126–137.

271 Vgl. Die Stelensammlung im Louvre: A. Gasse, Les stèles d'Horus sur les crocodiles. Für eine mehr allgemeine Untersuchung: H. Sternberg-el Hotabi, Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen.

272 Oben, S. 417.

Beschwörungen gegen Schlangen und Skorpione, bedeckt[273]. Über der Statue hat man Wasser ausgegossen, das über die Schutztexte herablief und dadurch geheiligt und mit einer magischen Macht ausgestattet wurde. Zum Schluss wurde es aufgefangen und war zweifellos zum Trinken bestimmt. Damit verschlang der Trinker die Magie buchstäblich auf diese ganz reale und zugleich metaphorische Weise.

Man hat, zumeist in Gräbern aus dem Mittleren Reich[274], eine ziemlich große Zahl von sichelförmigen Stäben aus (Flusspferd-)Elfenbein gefunden. Sie sind in der ägyptologischen Literatur unter den Namen „Zaubermesser" oder „Zauberelfenbein" bekannt. Diese Objekte sind mit einer Reihe von Gottheiten verziert, darunter Thoëris und ein frontal dargestellter kämpfender, Bes-gestaltiger Gott, Aha. Solche Artefakte, die zu Lebzeiten gebraucht wurden, wie die Gebrauchsspuren beweisen, hatten höchstwahrscheinlich apotropäische Funktion zum Schutz der Mutter und des Kindes[275].

In der ptolemäischen und römischen Zeit benutzt man weiterhin mehr oder weniger ausgearbeitete Formeln; häufiger vielleicht als in der Pharaonenzeit werden sie von Rezepten begleitet, ohne die die magische Handlung wahrscheinlich wirkungslos zu bleiben drohte. Mehrere umfangreiche Sammelwerke beinhalten eine Anzahl von Formeln, die bei allen möglichen Anlässen zu verwenden sind, während zahlreiche – gewöhnlich kurze – Texte einen ganz speziellen Fall behandeln[276]. Manche Formeln sind extrem einfach und müssen von jedermann anwendbar gewesen sein (vorausgesetzt, man fand die für das Rezept erforderlichen Ingredienzien). Es ist sehr wahrscheinlich, dass man sie sich bei Fachleuten besorgen und ohne deren Mitwirkung benützen konnte. So ging die Herstellung eines Zaubers gegen einen Skorpionstich vor sich:

> Auf reines Papier schreib die Zeichen [es folgen elf magische Zeichen, beginnend mit einem Omega], leg es auf die Stichstelle, bind das Papier darauf, und sie wird sofort schmerzlos sein[277].

Ein Phylakterion gegen das Fieber mit Schüttelfrost:

> Schreib auf ein reines Papier und bind es um:
> Iaô Sabaôth Akrammachammarei
> aô Sabaôth Akrammachammarei

273 Zu anderen Statuen mit ähnlichen Funktionen siehe: L. Kákosy, Egyptian Healing Statues in Three Museums in Italy (Turin, Florence, Naples).

274 Vgl. das „Grab des Magiers" aus dem Ramesseum: D. Lorand, Le papyrus dramatique du Ramesseum, 13–16.

275 H. Altenmüller, Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens; Apotropaikon, in: LÄ I, Sp. 355–358; Y. Koenig, Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne, 85–98.

276 Die wichtigste Sammlung ist K. Preisendanz, Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri. Englische Übersetzung dieser und zahlreicher anderer, in jüngerer Zeit publizierter Texte in: H. D. Betz, The Greek Magical Papyri in translation. Die koptischen Zaubertexte wurden ediert von A. M. Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte, 3 Bde.

277 PGM VII, 193–196; dt. nach: K. Preisendanz, II, 8; H. D. Betz, The Greek Magical Papyri in translation, 120–121.

ô Sabaôth Akrammachammarei
Abrasax[278].

Ein Zauberspruch, der einen Schlafenden zum Sprechen bringen soll (es handelt sich offenbar um eine Frau, von der man annimmt, sie verberge einem etwas):

> Nimm das Herz eines Wiedehopfs, leg es in Myrrhe und schreib auf ein hieratisches Papierblättchen die Namen und Zeichen darygko iau iau [gefolgt von 21 Buchstaben oder magischen Zeichen], leg es auf ihre Natur und frage, und sie wird dir alles gestehen[279].

All das ist recht harmlos und bringt, wie es scheint, keine Kräfte ins Spiel, die der Magier beschwören müsste.

Andere Formeln aber sind viel komplexer. Sie können daher neben der minutiösen Beschreibung des Vorgehens und der Wirkungen, die man zu erwarten hat, die Erinnerung an ein mythisches Geschehen – so in den ältesten Texten – und vor allem lange Gebete zu verschiedenen Göttern enthalten. So bringt der Zauberpapyrus von Paris, dessen erhaltene griechische Fassung aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. stammt, eine Episode aus dem Osiris-Mythos, deren einzige sonstige Bezeugung sich in Plutarchs *De Iside* findet[280]:

> Isis ist es, die vom Berge kommt, mittags im Sommer, bestaubte Maid, indem ihr Auge voll Tränen, indem ihr Herz voll Seufzen ist. Ihr Vater, Thot der Große, kam herein zu ihr und fragte sie: Weshalb, meine Tochter Isis, ist dein Auge voll Tränen, dein Herz voll Seufzer, das … deines Gewandes besudelt? Wisch ab die Tränen deines Auges. Sie sagte ihm: Er liegt nicht bei mir, mein Vater, Affe Thot, Affe Thot, mein Vater, ich bin verdrängt (?) durch meine Genossin, ich habe ein Vergehen gefunden: Nephthys schläft mit Osiris…, mein Bruder, der Sohn meiner Mutter mit mir. Da sagte er zu ihr: Es ist ein Ehebruch gegen dich, siehe, meine Tochter Isis…

Im Fortgang des Textes befiehlt Thot der Isis, einen eisernen Nagel zu schmieden und ihn in das Blut des Osiris zu tauchen; dies werde ein unfehlbares Mittel sein, um einem Mann die Frau zuzuführen, die er begehrt (vermutlich, aber das wird nicht klar gesagt, dürfte dies Osiris der Isis zurückgebracht haben). Derselbe Papyrus enthält eine ganze Reihe von Gebeten, die im Lauf verschiedener magischer Handlungen zu verrichten sind; so werden angesprochen: „Mächtiger Typhon, Zepterhalter und Herrscher der Zeptergewalt dort droben, Gott der Götter, Dunkelerschütterer, Donnerbrin-

---

278 PGM VII 218–221; dt. nach: Preisendanz, II, 10; H. D. Betz, The Greek Magical Papyri, 122. Die Formel *akrammachammarei* tritt in den Zauberpapyri häufig in Verbindung mit hebräischen Namen auf. Zu Abraxas siehe: Y. Koenig, Des „trigrammes panthéistes“ ramessides aux gemmes magiques de l'Antiquité tardive: le cas d'Abraxas, continuité et rupture.

279 PGM VII, 412–415; dt. nach: Preisendanz, II, 19 f.; H. D. Betz, The Greek Magical Papyri, 129. Der Wiedehopf ist ein Vogel, den man in Ägypten sehr häufig antrifft.

280 PGM IV, 94–153; dt. nach: Preisendanz, I, 71–77; H. D. Betz, The Greek Magical Papyri, 39–40. Französische Übersetzung in: Manuel de magie égyptienne, 14–17. Plutarch, De Iside et Osiride, 356 E–F, und Kommentar von J. G. Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride 316–317.

ger", „goldgelockter Helios, waltend über der Flamme unermüdlichem Feuer"; oder es heißt: „Des Schicksals, der Not, des Neidzaubers Göttinnen, der Pest, dem Neid und den vorzeitig Gestorbenen, gewaltsam Getöteten sende ich Nahrung"; der Mond und sein Abnehmen werden gegrüßt als „heiliges Licht, Herrin des Tartaros"; weitere Anrufungen: „Kind des Zeus, Pfeilsenderein Artemis Persephone"; „Hekate, Gigantische, … Führerin der Meute, Allbändigerin, des Weges Göttin"; „nahe mir, liebe Herrin, dreigesichtige Selene, und erhöre in Güte meine heiligen Zaubergesänge, Schmuck der Nacht"…[281]. Diese Gebete, gewöhnlich in daktylischen Hexametern verfasst, sind gelehrte Kompositionen, deren ausgesuchtes Vokabular von Metaphern und ungewohnten Epitheta wimmelt; sie sind in etwa mit den sogenannten orphischen Hymnen vergleichbar, die wahrscheinlich zur selben Zeit in Kleinasien geschrieben wurden und im Lauf von Mysterienzeremonien, insbesondere dionysischen Riten, rezitiert oder gesungen werden konnten[282]. So stellen wir fest, dass die Grenze zwischen den religiösen und den sogenannten magischen Texten häufig sehr fließend ist. Die Anrufungen der Götter können nicht sehr verschieden von denen sein, die wir in den Kulthymnen finden; hier ein Gebet zum Sonnengott:

> Ich rufe dich an, den größten Gott, den ewigen Herrn, Beherrscher des Kosmos, der auf der Welt und unter der Welt ist, starken Meeresbeherrscher, der am frühen Morgen aufglänzt, vom Osten her aufgeht über die ganze Welt, untergeht im Westen. Nahe mir, du, der sich aus den vier Winden erhebt, der freundliche Gute Dämon, dem der Himmel zum Prozessionsweg wurde. Ich rufe an deine heiligen und großen und geheimen Namen, die du mit Freude hörst. Auf sprosste die Erde, als du über sie glänztest, und die Gewächse trugen Früchte, als du lachtest, Lebendiges gebaren die Lebewesen auf dein Gebot[283].

Die Haltung des Betenden ist in diesem Fall eine Verbindung von Respekt und Anbetung vor der Kraft und Größe des Gottes; derselbe Verhaltenstyp erscheint auch in anderen Beispielen, wie etwa in einem Gebet zu Hermes, von dem der Magier eine prophetische Offenbarung erlangen möchte[284]. Und doch kann sich auch der Wille äußern, den Gott zu „zwingen". In der Anrufung des Mondes aus dem Papyrus von Paris lesen wir:

> Denn nicht darf, was geschehen muss, dem Verhängnis meiner Worte entfliehen, zwinge dich nicht selbst, von Anfang an und wieder zurück die Symbole zu vernehmen. Du wirst tun, was du musst, du magst wollen oder nicht. Eh dich das Los untauglichen Lichtes ereilt, tu, was ich sage, über den Tartaros waltende Jungfrau. Gebunden hab ich mit Kronosfesseln deinen Pol, und mit gefürchtetem (?) Zwang halt ich deinen Daumen fest[285].

---

281 PGM IV, 180–206; 435–465; 1400–1435; 2241–2355; 2520–2568; 2710–2780; 2785–2870; dt. nach: Preisendanz, I, passim.

282 W. Quandt, Orphei Hymni; französische Übersetzung von P. Charvet, La Prière. Les Hymnes d'Orphée. W. Burkert, Ancient Mystery Cults, 18.

283 PGM IV, 1596–1615; dt. nach: Preisendanz, I, 125; H. D. Betz, The Greek Magical Papyri, 68.

284 PGM V, 370–446; H. D. Betz, The Greek Magical Papyri, 108.

285 PGM IV, 2320–2330; dt. nach: Preisendanz, I, 145; H. D. Betz, The Greek Magical Papyri, 80.

Wer solche Drohungen ausstößt und sich Priester nennt, scheint sicher, dass er im Besitz eines Wissens ist, das die Götter zur Zusammenarbeit mit ihm zwingen muss. Allerdings ist häufig das, was von den Göttern erbeten, ja gefordert wird, nicht, dass sie selbst den Willen des Priester-Zauberers erfüllen, sondern dass sie ihm Dämonen, Mächte, die ihnen unterstehen, ja sogar die Geister von Toten zu Hilfe schicken. So bittet ein Magier den Anubis, den „Schlüssel haltenden Wächter", ihm die Toten zu schicken, damit sie die Person holen, die er an sich ziehen will[286]. In diesem Fall handelt es sich um einen äußerst komplexen Prozess, bestehend aus einer Brotopferzeremonie an einem Ort, an dem Menschen eines gewaltsamen Todes gestorben sind, und einem Ritus, bei dem man Kot oder die Exkremente einer schwarzen Kuh in das Haus der begehrten Frau wirft. Die Anrufungen gelten sämtlichen Mächten der höllischen Welt.

Die Handlung, welche die Anrufung begleitet, kann, wie im obigen Fall, recht einfach sein. Unter anderen Umständen ist sie viel komplizierter und kann sogar die Anwesenheit einer Hilfe erfordern; die besteht im Allgemeinen in einem „reinen" jungen Mann, der möglicherweise die Rolle des Mediums zu spielen hat. Der Papyrus von London und Leiden, ein demotischer Zauberpapyrus aus dem 3. Jahrhundert n. Chr., macht reichlich Angaben zu den Bedingungen, unter denen sich die Handlung vollziehen soll, und zu den vom Magier verwendeten Hilfsmitteln, einer Lampe oder einem Gefäß voll Wasser[287]. Der Ausführende soll zum Beispiel mit seinem jungen Akoluthen in einen dunklen, sauberen Raum gehen, beide sollen gereinigt sein, er soll eine Lampe mit neuem Docht nehmen, sie mit „reinem, echtem Öl aus der Oase" füllen, die Formel des „Lobgesangs an Re in der Morgenröte, bei seinem Aufgang" rezitieren, und viermal ein Gebet über die Lampe sprechen, deren Docht aus Stoff vom Gewand des Osiris – „gewebt von Isis und genäht von Nephthys" – gemacht und deren Öl „das Blut des Ertrunkenen" (Osiris) sein muss. Danach wird mit Weihrauch geräuchert, und der junge Helfer des Magiers, der bisher die Augen geschlossen hatte, muss sie jetzt öffnen und wird dann „den Schatten eines Gottes bei der Lampe" sehen und ihm alle gewünschten Fragen stellen können[288]. Andere Vorgehensweisen bestehen darin, dass man anhand von speziellen Ingredienzien eine Statuette des Gottes anfertigt, den man anrufen will, oder dass man seinen Namen und eventuell eine Formel auf einen Ring ritzt, oder dass man, wie im Fall einer Anrufung des Bes, ganz einfach sein Bild auf die linke Hand zeichnet, „wie dir unten angegeben wird"; und in diesem Beispiel wird zur Invokationsformel noch ein ziemlich schlicht gezeichnetes Figürchen des Bes hinzugefügt[289]. Dass Figuren zur Formel hinzugenommen werden, kommt relativ häufig vor; sie müssen auf einem Stück Papyrus, einem Blei- oder Silberplättchen abgebildet sein und sind in der Regel ziemlich unheimlich[290]. Manche von ihnen zeigen mehr oder weniger grob einen Gott, Bes oder Seth oder sogar Anubis mit einer auf einem löwenför-

286 PGM IV, 1465–1470; dt. nach Preisendanz, I, 121; H. D. Betz, The Greek Magical Papyri, 66.
287 F. Ll. Griffith/H. Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden.
288 Ebd., Sp. VI, S. 51–57.
289 PGM VIII, 64–110; H. D. Betz, The Greek Magical Papyri, 147–148 und Abb. S. 148.
290 PGM XXXVI; H. D. Betz, The Greek Magical Papyri, 269–278, wo sie besonders zahlreich sind.

migen Bett liegenden Mumie[291]. Andere beinhalten ein Viereck oder einen Kreis oder manchmal eine (sich in den Schwanz beißende) *uroboros*-Schlange, in deren Innenraum Namen und/oder magische Zeichen eingeschrieben sind.

Die Götter, die in den Anrufungsformeln erscheinen, werden sowohl bei ihren griechischen als auch bei ihren ägyptischen Namen genannt; eine besonders wichtige Rolle spielt Hermes-Thot. Eine Formel verknüpft die verschiedenen Benennungen auf sehr charakteristische Weise; sie ist, wie es heißt, „bei den Ägyptern" üblich, wenn man eine für eine magische Handlung bestimmte Pflanze ausreißen muss:

> Gesät wurdest du von Kronos, empfangen von Hera, behütet von Ammon, geboren von Isis, ernährt (vom) regnenden Zeus, groß gezogen von Helios und dem Tau. Du (bist) der Tau aller Götter, du bist das Auge des Helios, du bist das Licht des Mondes... Deine Höhe ist gleich des Helios Mittagshöhe, deine Wurzeln aber (sind gleich der Wurzel) des Abgrundes, deine Kräfte aber sind im Herzen des Hermes, dein Holz sind die Knochen des Mnevis und deine Blüten sind das Auge des Horos, dein Same ist der Same des Pan[292].

Aber es treten auch andere Namen auf, die der babylonischen Welt entliehen sind, so etwa Ereschigal, oder aus dem Judentum stammen wie Adonai, Iao und Sabaoth; gerade die jüdischen sind sehr häufig. Zahllos sind die Namen der „Mächte", Zusammensetzungen auf der Grundlage des Griechischen, wie *Meliuchos* oder *Akephalos* (vielleicht mit Osiris identifizierbar), oder des Ägyptischen, wie *Harpenchnubi* (Horus-Chnum) oder *Phibaochnemeo* („der große Widder, Chnum der Große" [?]). Viele andere sind – oft alliterative – Silbenfolgen, die keinen erkennbaren Sinn ergeben; das gilt auch für das sehr häufig verwendete Palindrom *ablanathanalba*, das aus dem Hebräischen stammen könnte, wie für die Vokabel *akrammachammarei*, die oft mit jenem verbunden wird.

Eine interessante Besonderheit dieser Texte ist, dass sie ziemlich oft biblische Namen ins Spiel bringen. Moses galt als ein großer Magier, eine Tradition, die wahrscheinlich auf die Erzählung von seiner Konfrontation mit den ägyptischen Magiern vor dem Pharao zurückgeht[293]. In einer Formel, die bewirken soll, dass alle Dämonen ihm gehorchen, ruft der Magier den Gott Akephalos an, der Himmel und Erde, Tag und Nacht, Licht und Dunkel geschaffen hat, und behauptet dabei, er sei „Moses, dein Prophet, dem du die von Israel gefeierten Mysterien anvertraut hast"; der Text ist jedoch erstaunlich synkretistisch, denn er erklärt, der „wahre Name" des Akephalos, „der den Propheten Israels mitgeteilt wurde", sei *Osoronnophris*, das heißt „Osiris, das gute Sein"[294]. Ein Sammelwerk, das mehrere Texte unterschiedlicher Herkunft vereint, ist unter dem Titel *Heiliges Buch genannt Monade* oder *Achtes Buch Mose* verfasst worden und in einem griechischen Papyrus von Leiden aus der Mitte des 4. Jahrhunderts

291 PDM XII, 135–146 und PGM XII, 474–479 (demotisch und griechisch).

292 PGM IV, 2967–3006; dt. nach: Preisendanz, I, 169. Zur Bedeutung des Rituals beim Ausreißen von Pflanzen für magische Handlungen siehe A. Delatte, Herbarius. Vgl. ferner J. Scarborough, The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs and Roots.

293 Exodus 7,8–13. Zu Moses als Magier siehe J. G. Gager, Moses in Graeco-Roman Paganism.

294 PGM V, 96–105; H. D. Betz, The Greek Magical Papyri, 103.

n. Chr. erhalten[295]. In dem demotischen Papyrus von Leiden wendet sich der Magier an „den großen Gott Helios“ und bittet ihn, in der Gestalt zu erscheinen, in der er sich dem Moses auf dem Berg offenbart habe[296].

Die koptischen magischen Papyri wenden sich natürlich mit vergleichbaren Formulierungen an Christus, an die Jungfrau Maria, an die Engel und Erzengel; sie bringen gelegentlich Episoden aus dem Alten Testamen oder aus den Evangelien zur Sprache. Aber es kommt auch vor, dass sie in ein und derselben Formel Personen auftreten lassen, die aus zwei verschiedenen Universen stammen. Eine Formel zur Heilung von Leibschmerzen erzählt, dass Horus, der genau daran litt, Zuflucht zu seiner Mutter Isis nahm, und endet mit der Aussage: „Der Herr Jesus ist es, der die Heilung schenkt“[297]. Eine Formel zur Weckung der Liebe zwischen einem Mann und einer Frau beginnt mit der Anrufung an „das heilige Öl, das unter dem Thron von Yao Sabaoth fließt und mit dem Isis die Knochen des Osiris übergossen hat“[298]. Es ist eine offenkundige Tendenz der magischen Texte, die Namen der angerufenen Mächte anzuhäufen, um die Wirksamkeit der Formeln maximal zu steigern.

Eines der von den Magiern der Spätzeit verwendeten Verfahren konnte darin bestehen, dass man einen Toten befragte. Eine sehr beeindruckende Schilderung dieser Methode findet sich bei Lucanus; er schildert das Ritual, das die von Sextus Pompeius über den Ausgang der Schlacht von Pharsalos befragte thessalische Zauberin Erichto vollzieht[299]. Nachdem sie auf dem Schlachtfeld eine Leiche ausgewählt hat, schreitet sie zu einer ganzen Reihe abstoßender Riten, in deren Verlauf sie tierische Schreie ausstößt, danach richtet sie ein *carmen* an die Gottheiten der Unterwelt; schließlich gelingt es ihr, den Toten gerade so lange ins Leben zurückzuholen, dass er Pompeius die erhofften Vorhersagen machen kann. Dies ist ein literarischer Text, aber der Zauberpapyrus von Paris enthält Formeln, die einen Schädel verwenden und den Zweck haben, den Toten zum Sprechen zu bringen; sie werden einem gewissen Thessalier namens Pitys zugeschrieben – als wäre die Befragung der Toten eine „Spezialität“ der thessalischen Zauberer[300]. Dabei ist aber die Praxis, einen Toten zu möglicherweise schädlichen Zwecken auftreten zu lassen, in Ägypten seit Langem bekannt. Formeln dieses Typs treten im Korpus der koptischen Zaubertexte auf; eine von ihnen – sie steht auf einem Papyrus, der auf eine Mumie gelegt werden soll – gebietet dieser und „den Mumien, die um sie sind“, Tag und Nacht die Rache des Herrn über einen gewissen Schenute herabzurufen, der eine „arme Witwe“ und ihre Waisenkinder gekränkt hat[301]. Ächtungsformeln

295 PGM XIII; H. D. Betz, The Greek Magical Papyri, 172–195. M. Smith, The eight book of Moses and how it grew (P.Leid. J 395).

296 F. Ll. Griffith/H. Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden, V, 13–14; PGM XIV, 125–132; H. D. Betz, The Greek Magical Papyri, 202; dt. nach: Preisendanz, II, 133.

297 M. Meyer/R. Smith, Ancient Christian Magic, Nr. 49, S. 95–97.

298 Ebd., Nr. 82, S. 175–176.

299 Lucanus, Pharsalia, VI, 507–830. F. Graf, La magie dans l'Antiquité gréco-romaine, 216–220.

300 PGM IV, 1928–2005; 2140–2145; H. D. Betz, The Greek Magical Papyri, 72–73, 76.

301 M. Meyer/R. Smith, Ancient Christian Magic, Nr. 89, S. 188–190.

konnten auch auf einen Menschenknochen geschrieben werden, damit der Tote einem Feind Leiden und Tod brachte[302].

Die Kategorien der Magie und ihre Anwendungsgebiete

Die magischen Praktiken hatten sehr oft den Zweck, durch Abschreckung, Drohung oder Zwang vor Übel zu schützen, und die Bandbreite reichte von der Prophylaxe bis zur Gegenmagie. In die Kategorie der defensiven Zaubersprüche gehören die Präventivmaßnahmen gegen Fehlgeburt, Kopfschmerzen, Katarrh. So sollte ein gewisser Aninacht aus Deir el-Medina einen sorgfältig gefalteten und an einem Leinenband hängenden Papyrus um den Hals tragen:

> Königlicher Erlass: Der König von Ober- und Unterägypten, Osiris, sagt zum Wesir und Prinzen: „Richte deinen Mast auf, entfalte dein Segel [brich auf (?) zum] Feld von Ialu. Und bring weg den männlichen oder weiblichen Besessenheitsgeist (nesy), den Toten, die Tote, die Aninacht, dem Sohn des Ubechet, zuwider sind, sowie das Fieber und den Schnupfen [und alles] Üble und Schädliche, sobald sie gegen ihn kommen für eine Zeit von drei Tagen.“
> Die Worte des Gottes sprechen über zwei Götterbarken, zwei *udjat*-Augen, zwei Skarabäen, die auf ein neues Papyrusblatt gezeichnet sind, das an seinen Hals gelegt werde: Dies wird das (Übel) alsbald vertreiben[303].

Die Zaubersprüche gegen die von den Ägyptern gefürchteten Bisse und Stiche von Schlangen und Skorpionen konnten prophylaktisch oder heilend sein. Es gibt aber auch Formeln gegen die schlechten Träume und andere zum Schutz vor Gefahren, die dem Gang des Universums innewohnen. Man musste sich vorsehen gegen die Untaten des Apophis und gegen die erhöhten Risiken, denen man während der fünf Epagomenen, der Zusatztage am Ende des Jahres, einer Periode des Übergangs und der Ungewissheit schlechthin, ausgesetzt war. Mit den hemerologischen Beschwörungen kann man außerdem vielleicht auch die Kalender der günstigen und der unheilvollen Tage in Zusammenhang bringen, deren älteste lediglich die Bezeichnung „gut“ bzw. „schlecht“ tragen, während andere durch eine mythologische Anspielung ergänzt werden, die den Unglück bringenden Charakter mancher Tage erklärt, an denen man klugerweise auf jedes Handeln verzichtete[304]. Das Tragen der Amulette, das so weit verbreitet war, gehört ebenfalls zur Kategorie der Prophylaxe.

Die Formeln einer „produktiven“ Magie sind spärlicher. Sie wurden jedoch auf medizinischem Gebiet gebraucht, da Medizin und Magie eng verzahnt waren, besonders, wenn es um die Erleichterung und Beschleunigung der Geburt eines Kindes ging.

302 Ebd., Nr. 97–98, S. 201–206.
303 S. Sauneron, Le rhume d’Anynakhté.
304 Oben, S. 440.

Zu Liebeszaubern griff man, um die Frau an sich zu ziehen, auf die man ein Auge geworfen hatte:

> Gruß dir, Re-Harachte, Vater der Götter!
> Gruß euch, ihr sieben Hathoren, geschmückt mit roten Bändern!
> Gruß euch, Götter, Herren des Himmels und der Erde!
> Kommt, macht, dass die Sosundso, Tochter der Soundso,
> hinter mir her ist, wie eine Kuh hinter dem Gras her ist,
> wie eine Dienerin hinter ihren Kindern her ist,
> wie ein Hirt hinter seiner Herde her ist.
> Wenn ihr nicht macht, dass sie hinter mir her ist,
> lege ich Feuer an Busiris
> und verbrenne Osiris[305]!

Umgekehrt ermöglichten Beschwörungen einer verlassenen Frau, ihren Gatten zurückzugewinnen. Manchmal war es notwendig, dass der Magier seine Exorzismen gegen die Praktiken eines seiner Kollegen anwandte. Die Texte bezeugen klipp und klar die Existenz eines Gegenzaubers:

> Wir werden sie schützen vor dem Zauber eines Syrers, vor dem Zauber eines Nubiers, vor dem Zauber eines Libyers, vor dem Zauber von Leuten aus Ägypten, vor dem Zauber eines Zauberers und eines Hexers und vor jeder möglichen Form von Zauber…[306].

Die gewaltsamste Form schließlich war der Schadenzauber, der vollzogen wurde mittels der bereits beschriebenen Bannrituale, deren Anwendung einige Texte ins Einzelne gehend beschreiben:

> Du sollst jeden Feind Res und jeden Feind des Pharaos, tot oder lebendig, und jede verbotene Tat, an die er denken mag, die Namen ihres Vaters, ihrer Mutter und ihrer Kinder, eines jeden von ihnen, mit frischer Tinte auf ein Blatt von unbenutztem Papyrus schreiben, und ihre Namen seien geschrieben auf ihren Leib, sie selbst seien geformt aus Wachs und mit Banden aus schwarzem Faden gebunden; man spucke auf sie, man zertrete sie mit dem linken Fuß, man schlage sie mit dem Messer und der Lanze und werfe sie ins Feuer im Ofen des Schmieds[307].

Der magische Papyrus von London und Leiden gibt eine recht gute Vorstellung von der Vielfalt der Anwendungsbereiche der Magie in der Spätzeit. In vielen Fällen geht es darum, einen Gott erscheinen zu lassen und ihn dazu zu zwingen, dass er „seinen Namen sagt“ (wer den Namen eines Gottes kennt, hat Macht über ihn); danach muss man ihn nur noch fragen „nach allem, was man wissen will“. Der Zweck kann aber auch viel konkreter sein: Lob und Ehren zu erlangen, den Zorn eines Vorgesetzten

305 Ostrakon Deir el-Medina 1057: B. Mathieu, La poésie amoureuse de l’Égypte ancienne, 226–229.
306 I. E. S. Edwards, Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom, 10 und 87; S. Sauneron, Le monde du sorcier, 50.
307 Papyrus Bremner-Rhind 26, 2–4: R. O. Faulkner, The Papyrus Bremner-Rhind, 56.

abzuwenden, Erfolg zu haben, Freunde zu gewinnen, Arbeit zu haben und Kunden anzulocken, zu erreichen, dass alles, was man anfasst, gelingt… Es gibt spezielle Erwartungen: Das *Achte Buch Moses* lehrt die Kenntnis des „allumfassenden Namens", des „Heiligen Namens", den man nur zusammen mit einer Formel auszusprechen braucht, um unsichtbar zu werden, einen Toten aufzuerwecken, den Nil auf einem Krokodil zu überqueren oder, prosaischer, ein Feuer zu löschen oder jemanden liebestrunken zu machen[308].

Es geht aber auch seriöser zu: Ein privilegierter Bereich der Magie sind die Krankheiten und die verschiedenen Zwischenfälle des Lebens. In den medizinischen Texten selbst ist die Magie durchaus zugegen, und dies schon in der Pharaonenzeit. So ruft man in einem Papyrus vom Ende des Neuen Reichs, um einen Blutfluss zu stoppen, die Hände des Horus und Seths an, die im Lauf ihres Zweikampfs blutig geworden sind; um eine Brandwunde zu versorgen, appliziert man auf sie eine Salbe aus der Milch einer Frau, die ein männliches Kind geboren hat, aus Gummi und aus Katzenhaaren und rezitiert dabei eine Anrufung:

> Dein Sohn Horus ist in der Wüste verbrannt worden. – Gibt es Wasser hier? – Es gibt kein Wasser hier! – Es gibt Wasser in meinem Mund, eine Überschwemmung zwischen meinen Lenden, das Feuer zu löschen bin ich gekommen. Heb dich hinweg, Verbrennung[309]!

In dem demotischen Papyrus von Leiden finden wir Formeln, die bei Vergiftung, Skorpionstich, Hundebissen, Gicht, Fieber, Blutfluss oder wenn jemand einen Knochen im Schlund stecken hat, anzuwenden sind; es gibt sogar eine Formel, dank der eine Frau erfahren kann, ob sie schwanger ist. In den griechischen Papyri finden wir Formeln und Rezepte, die bei Migräne, bei Husten, im Fall von „Tag- und Nachtfieber" mit Schüttelfrost anzuwenden sind, und auch Kontrazeptiva. Der Rückgriff auf die Magie erklärt sich in allen diesen Fällen daraus, dass der Ursprung der Krankheit nie als natürlich betrachtet wird; es ist ein Gott, ein Dämon oder möglicherweise ein Unheil stiftender Toter, der sie schickt. Wenn es eine offensichtliche physische Ursache gibt, wie etwa den Angriff eines gefährlichen Tiers, wird das Übel einer Unheil stiftenden Macht angelastet, deren Agent oder Verkörperung das Tier ist. Daher kann man Zuflucht zu einem Arzt-Priester nehmen und sich in einem Tempel pflegen lassen, genauso gut aber kann man auch einen Magier beiziehen, der die Formeln und Rezepte kennt[310]. Zuweilen geht es darum, den oder die Dämonen auszutreiben, die sich des Menschen bemächtigt haben. Die dabei benutzten Formeln tragen eine deutliche jüdisch-christliche Konnotation; so gebietet eine koptische Version dem Dämon zu weichen, das walte „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, Jesus Christus, Heiliger Geist, Sohn des Vaters"; eine andere Formel, die gleichwohl dem ägyptischen Magier

308 PGM XIII, 265 ff.; Preisendanz, II, 101–103; H. D. Betz, The Greek Magical Papyri, 180–181.

309 J. F. Borghouts, Ancient Magical Texts, Nr. 30 (Papyrus BM 10059) und 35 (Papyrus BM 10059 und Papyrus Ebers).

310 F. Dunand, La guérison dans les temples, 6–10.

Pibesches, „dem Falken", zugeschrieben wird, endet mit der Aussage: „Das Gebet ist hebräisch und bewahrt bei reinen Männern"[311].

Eines der Lieblingsgebiete der spätzeitlichen Magie aber ist die Sexualität. Eine schier unglaublich große Zahl von Formeln hat den Zweck, „zu bewirken, dass eine Frau einen Mann liebt", oder „eine Frau einem Mann zuzuführen"; in diesem Fall ist der Terminus technicus für den Zauberspruch das griechische *agogimon*[312]. Diese oft sehr rohen Texte sind von einer unglaublichen Gewalttätigkeit. Häufig verwendete Formeln ersuchen die angerufenen Mächte, die begehrte Frau „vor Liebe vergehen" zu machen, sie „nicht mehr essen, trinken, schlafen" zu lassen, „fern von jedem Land" soll sie „umherirren, ihren Vater, ihre Mutter, ihre Brüder und Schwestern verlassen, ihren Mann und ihre Kinder vergessen"... Manche von diesen Formeln sind als regelrecht sadistisch anzusehen: eine Frau namens Philia bittet darum, dass Gorgonia, der Tochter von Nilogenia, „die Seele, das Herz, die Leber, der Geist vor Liebe zu ihr (Philia) verbrennt"; Poseidonios bittet, Heronus, Tochter der Ptolemais, möge „an Haaren und Eingeweiden (*splanchna*) zu jeder Tages- und Nachtstunde zu ihm hingezogen werden"; Theon bittet, Euphemia, Tochter der Dorothea, solle „mit unzerreißbaren Ketten gefesselt" werden, damit sie gezwungen sei, ihn zu lieben, und die Dämonen, die er anruft, sollen „ihre Glieder, ihre Leber, ihr Geschlecht verbrennen", damit sie zu ihm komme, um ihn zu lieben, und „ihm nicht mehr ungehorsam sei"[313]. In diesem letzten Text erbittet Theon jedoch, dass Euphemia ihm „mit Liebe und Verlangen" nur für einen Zeitraum von sechs Monaten verbunden sein soll. In anderen Fällen bittet der Betroffene darum, der Zauberspruch möge „für immer und ewig" oder „für ihr ganzes Leben" auf eine Frau wirken; es kommt aber auch vor, dass man sich mit einigen Monaten, ja sogar mit vierzig Tagen zufriedengibt. Eine Bannfigurine kann angefertigt werden, um den Zauberspruch wirksamer zu machen. Eine Formel des Zauberpapyrus von Paris schreibt vor, zwei Figurinen aus Wachs oder Ton herzustellen – eine Männerfigur, dem Ares ähnlich, bewaffnet und drohend, und eine Frauenfigur, auf Knien, die Arme auf dem Rücken gefesselt – und dreizehn kupferne Nadeln in verschiedene Körperteile der Frau zu stecken; eine lange Anrufung muss rezitiert und auf ein Bleiplättchen geschrieben werden, das dann an den beiden Figurinen befestigt wird[314]. Eine treffende Illustration dieser Praktik liefert uns ein „magisches Ensemble", das vor einigen Jahrzehnten vom Musée du Louvre erworben wurde[315]. Es ist eine Statuette aus Terrakotta, die eine nackte, kniende, von dreizehn Bronzenadeln durchbohrte Frau mit auf dem Rücken gefesselten Händen darstellt; ein Plättchen aus Blei trug eine Inschrift, an

311 PGM IV, 1227–1264 (koptisch und griechisch) und 3007–3086 (griechisch); H. D. Betz, The Greek Magical Papyri, 62 und 96–97; dt. nach: Preisendanz, I, 173.

312 J. J. Winckler, The Constraints of Eros.

313 R. W. Daniel/F. Maltomini, Supplementum Magicum I, Nr. 42; ebd., Nr. 46; PGM CI, 1–53; dt. nach: Preisendanz, I, 83–89; H. D. Betz, The Greek Magical Papyri, 307–309.

314 PGM IV, 296–466; H. D. Betz, The Greek Magical Papyri, 44–47;.

315 P. du Bourguet, Une ancêtre des figurines d'envoûtement percées d'aiguilles, avec ses compléments magiques, au Musée du Louvre, und S. Kambitzis, Une nouvelle tablette magique d'Égypte. Provenienz unbekannt, Datierung wahrscheinlich 3.–4. Jahrhundert.

deren Ende ein gewisser Sarapammon eine ganze Reihe von Göttern, Dämonen und vor der Zeit verstorbenen Toten anrief, um sich der Liebe einer Frau namens Ptolemais zu versichern. Die Darstellung von Personen auf Knien mit auf dem Rücken gefesselten Händen ist seit der prädynastischen Zeit Teil des klassischen Bildes vom besiegten Feind.

Ein Rezept erotischer Magie (auf Demotisch):

> Nimm einige Haare vom Haupt eines gewaltsam gestorbenen Mannes, zusammen mit sieben Körnern Gerste, die im Grab eines Toten vergraben waren; zerstoße sie mit zehn *oipe* oder neun Apfelkernen (?); füge Blut vom Wurm (?) eines schwarzen Hundes hinzu, samt ein wenig Blut vom zweiten Finger, dem Herzfinger (?) deiner linken Hand, und deinem Samen, zerstoße alles zusammen und gib es in einen Becher Wein und füge dazu drei *uteh* von Trauben aus der ersten Ernte, dann koste es und gieß es aus; und sprich diese Anrufung sieben Mal und gib es der Frau zu trinken.
> Anrufungsformel:
> Ich bin wahrhaft der aus Abydos [...]. Ich bin diese Gestalt der Sonne, Sitamesro ist mein Name. Ich bin diese Gestalt des Horus [...]. Ich bin diese Gestalt des Ertränkten (Horus) [...]. Gib es, das Blut des Osiris, das (?) er (?) der Isis gab, damit sie in ihrem Herzen Liebe zu ihm empfinde Tag und Nacht, zu jeder Zeit und keine Zeit des Mangels sei. Gib es, das Blut des N., geboren von N., der N., geboren von N., in diesen Becher, diese Schale Wein, auf dass sie in ihrem Herzen Liebe zu ihm empfinde, die Liebe, die Isis für Osiris empfand, als sie ihn überall suchte, lass N., Tochter von N., sie fühlen, auf dass sie N., Sohn von N., überall suche; lass N., geboren von N., das Verlangen spüren, das Isis für Horus von Edfu verspürt hat, auf dass sie ihn liebe, verrückt nach ihm sei, dass sie für ihn entbrenne, dass sie ihn überall suche, dass ein Feuer in ihrem Herzen sei, wenn sie ihn nicht sieht[316].

Eine andere (griechische) Formel:

> Anubis, Gott der Erde und der Unterwelt und des Himmels, Hund, Hund, Hund, sammle deine ganze Macht und ganze Kraft gegen Titerus, der Sophia Tochter: endige ihren Hochmut und ihre Vernunft und Schamhaftigkeit. Führ sie mir her unter meine Füße, schmelzend in Liebesbegierde zu allen Stunden von Tag und Nacht; immer denke sie an mich, wenn sie isst, trinkt, arbeitet, spricht, ruht, im Schlaf und Traum liegt, bis sie von dir gepeitscht kommt, mich begehrend, mit vollen Händen, mit reichspendender Natur, sich und das ihrige mir schenkend und vollbringend, was Frauen gegen Männer gebührt, und dienend meinem und ihrem Liebesverlangen ohne Zögern und ohne Scham, Schenkel an Schenkel, Leib an Leib pressend und ihr Schwarzes an mein Schwarzes, das höchste Wonne bringt. Ja, Herr, führ mir her die Titerus, der Sophia Tochter, mir, dem Hermeias, Hermiones Sohn, jetzt jetzt, schnell schnell, von deiner Geißel gejagt[317].

Es gibt offenkundig eine schwarze Seite der Magie, und zwar nicht nur in den Formeln, die dazu gedacht sind, eine Frau zu zwingen und zu „fesseln“. Neben den Formeln mit dem Zweck, einen Mann von einer Frau zu trennen oder eine Frau ihrem Ehemann

316 F. Ll. Griffith/H. Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden, Sp. XV, 1–20; dt. nach: Preisendanz, II, 105–107.

317 Papyrus Strasbourg gr. 1167; PGM XVIIa, 1–25; dt. nach: Preisendanz, II, 138–139; H. D. Betz, The Greek Magical Papyri, 253–254.

abspenstig zu machen, existieren andere, die bei den Personen, auf die sie zielen, angeblich Krankheiten, Wahnsinn, Vergiftung oder Tod herbeiführen; in diesen Fällen handelt es sich oft um einfache Rezepte, die nicht immer von einer Anrufung begleitet sind; ein Beispiel: Man vermische Mäusegalle mit Wein, wer davon trinkt, stirbt alsbald[318]. Diese Formeln sind aber erkennbar weniger zahlreich als die zuvor genannten. Die Magie scheint mehr dazu verwendet worden zu sein, ihren Nutzer vor allen möglichen Übeln zu schützen, als dazu, anderen welche zu schicken.

Ob weiß oder schwarz – die spätzeitliche ägyptische Magie wirkt wie eine Versuch, die Probleme des Daseins zu bewältigen; wie die Orakelbefragung offenbart sie die speziellen Ängste der Männer und Frauen jener Zeit und die Objekte ihres Verlangens.

Die Fachleute der Magie

In den Sammlungen von Zauberpapyri zeichnen sich zwei Kategorien von Texten ab. Die einen, die die Namen derer enthalten, für oder gegen die die magische Handlung vollzogen wird, müssen mit oder ohne Mitwirkung eines Fachmanns benutzt worden sein; es ist nicht ausgeschlossen, dass sich der Betroffene die zu sprechende Formel besorgen und die Handlung selbst vollziehen konnte (sofern er lesen konnte, denn die Formeln waren nicht selten lang und kompliziert). Zahlreiche Texte enthalten jedoch keine Eigennamen; die Formel lautet dann vielmehr allgemein: „Führe mir, dem Soundso, Sohn der Soundso, die Soundso, Tochter der Soundso zu". Diese Textsorte war für den Gebrauch des Magiers, der die Formel nach den Angaben seines Kunden adaptieren musste. Der demotische Papyrus von Leiden, der Zauberpapyrus von Paris erweisen sich als Kompilationen von recht heterogenen, zuweilen repetitiven Formeln und Rezepten, es besteht aber kein Zweifel, dass die Fachleute der Magie über Sammlungen dieses Typs verfügten, der im Prinzip auf alle vorstellbaren Situationen einging, zumindest aber diejenigen berücksichtigte, die am häufigsten vorkamen.

In den ganz gewöhnlichen Fällen des Alltagslebens musste ein durchschnittlicher Privatmann imstande sein, eine simple, der Situation angepasste magische Formel zu rezitieren. Bei allen schwierigeren Anlässen konnte man auf die tariflich gestaffelten Dienste eines Fachmanns zurückgreifen, der natürlich des Lesens und Schreibens kundig sein musste, damit er die verfügbaren Sammlungen benutzen konnte. Sie waren die *hekau*, die Verwahrer des *heka*, und die *sau*, die Spender des *sa*, des magischen Schutzes. Die Ärzte, *sunu*[319], *die wab*-Priester der Sachmet und die Beschwörer der Selket[320], der Skorpionsgöttin, hatten ebenfalls Sonderrechte als Magier, da Medizin und Magie keineswegs Gegensätze waren. Noch häufiger begegnen wir „Vorlesepriestern", Ritusdienern mit ihren Rollen, die zu den „Lebenshäusern" im Umkreis der Tempel gehör-

318 F. Ll. Griffith/H. Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden, PDM XIV, 376–390, 675–694; H. D. Betz, The Greek Magical Papyri, 217–218, 232.

319 F. Jonckheere, Les Médecins de l'Égypte Pharaonique; P. Ghalioungui, The Physicians of Pharaonic Egypt.

320 F. von Känel, Les prêtres ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket.

ten, in denen die zeitgenössische Wissenschaft in all ihren Formen erarbeitet wurde, eine Wissenschaft, die sowohl außerhalb als auch innerhalb des heiligen Bezirks zum Einsatz kam.

Was die früheste Zeit angeht, so sind wir über die notwendige Vorbereitung auf eine – möglicherweise von einem speziellen Ritus begleitete – Beschwörung nur schlecht unterrichtet; die Texte sind in dieser Hinsicht sehr knapp. Vielleicht bestand sie nur aus einigen wenigen Elementen: einer schlichten Reinigung, Waschungen und unter außergewöhnlichen Umständen einem Opfer für die Götter. Inhalt und Wortlaut der Formeln hingegen lassen die Macht, die man einem Magier zuschrieb, deutlich werden. Lassen wir einmal den Fall der Magier aus den Märchen beiseite, sie geben schließlich kein wahrheitsgemäßes Bild von der sozialen und historischen Realität Ägyptens. Der Fellache, der bei einem Fachmann seines Dorfes Hilfe suchte, bat ihn sicher nicht darum, die abgeschnittenen Köpfe seines Viehs oder seines Geflügels wieder anzukleben, sondern dafür zu wirken, dass sie nicht gestohlen oder von Krankheiten befallen wurden.

Wenn der Magier eine Beschwörung aussprach, ermahnte er die Götter und schüchterte sie ein. Denn er hat ja Macht über sie und über die Ordnung der Welt und droht, falls sie nicht nach seinem Willen handeln, mit der gefürchteten Katastrophe, der Rückkehr zum Chaos, dem Ende der kosmischen und sozialen Ordnung, die beide aufeinander angewiesen sind:

> Der Himmel wird nicht mehr sein, die Erde wird nicht mehr sein, die fünf Tage, die das Jahr beschließen, werden nicht mehr sein; die Opfergaben für die Götter, die Herren von Heliopolis, werden nicht mehr sein… die Sonne wird nicht mehr sein, das Hochwasser wird nicht mehr steigen zu der Zeit, da es eintreten sollte[321].

Was ihm eine solche Macht verlieh, war, dass er sich mit den Göttern selbst gleichsetzte. In den Formeln erscheint häufig die erste Person mit der Aussage: „Ich bin Horus“ oder „Ich bin Thot“. Vielleicht hat man bei der Untersuchung der magischen Texte diese Behauptung der Wesengleichheit des Menschen und des Gottes doch sehr auf die leichte Schulter genommen und lediglich eine Sache des Stils darin gesehen. Übrigens ist es dieselbe Formel, die von den Priestern in bestimmten Momenten eines Rituals verwendet wird. In der Logik dieses Systems kann der Magier nur wirksam gegen die Götter handeln, wenn er ihnen wesensmäßig gleich ist. Da stellt sich die Frage – ohne dass man darauf antworten könnte –, ob wir hier nicht in die Nähe der schamanischen Besessenheit geraten[322].

Ein auf eine prophylaktische Statue Ramses' III. gravierter Text lässt erkennen, dass der Magier in direkten Kontakt mit der Gottheit tritt, die menschliche Zeit der Geschichte verlässt und in die Zeit der Götter vorstößt:

321 Papyrus Leiden I 348 verso, 11, 5–8: J. F. Borghouts, The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348, 31 und Taf. 15.

322 Die Frage wurde aufgeworfen von W. Helck, Schamane und Zauberer, würde aber eine neuerliche Betrachtung verdienen.

> Ich habe meinen Mund gewaschen, ich habe Natron eingenommen, ich habe mich mit der Neunheit vermischt. Ich habe während der Nacht in der Umarmung des Horus geschlafen. Ich habe all das gehört, was er gesagt hat. Umschlossen wird die Hornviper von einer Elle in seiner Hand und die feindliche Schlange von zwölf Ellen. Seht, ich bin unterrichtet zu sprechen seit jeher, als Osiris noch lebend war. Seht, ich habe die Hornviper von einer Elle zu Fall gebracht. Es ist Horus, der mich unterrichtet hat zu sprechen[323].

Eine in einem Zauberpapyrus erhaltene späte Parallele zu einem Teil des Textes liefert die Erklärung für seine Existenz. Es handelt sich um Worte, die man über ein löwengestaltiges, zum „Schutz des Schlafgemachs" bestimmtes Amulett sprechen muss, ein Ritual, das aus anderen Vorkommen, unter anderen im Tempel von Edfu, bekannt ist[324]. Diese Parallele zeigt ganz klar, dass die Zauberformeln die Epochen überdauerten und in unterschiedlichen Zusammenhängen gebraucht werden konnten.

Die „ägyptischen Zauberer", von denen die lateinische und griechische Literatur in der Kaiserzeit spricht, werden immer als Priester mit einer Ausbildung im traditionellen Wissen geschildert. Der Magier Pankrates bei Lukianos, der „viele Wunder" zu vollbringen vermag, zum Beispiel auf Krokodilen zu reiten oder inmitten von wilden Tieren zu schwimmen, ist „ein Hierogrammat aus Memphis von bewundernswerter Weisheit und unterrichtet in allen Lehren der Ägypter"; er hatte, erfahren wir, „23 Jahre in unterirdischen Heiligtümern verbracht und war von Isis in den magischen Künsten unterwiesen worden"[325]. Wir finden ihn wieder unter dem Namen Pachrates, Prophet aus Heliopolis, im Pariser Zauberpapyrus, wo ihm eine Formel zugeschrieben wird, mit der man prophetische Träume erhält und deren Wirksamkeit er dem Imperator Hadrian bewiesen haben soll:

> (Er) beschickte den König selbst mit Träumen, als er die ganze Wahrheit seiner Magie erwies. Und er bewunderte den Propheten und befahl, ihm doppeltes Honorar zu geben[326].

Der Priester Harnuphis, den eine in Aquileia entdeckte Inschrift als „Hierogrammat aus Ägypten" bezeichnet[327], lebte in der Entourage Mark Aurels; er soll das Gewitter und den wunderbaren Regen hervorgerufen haben, der im Krieg gegen die Quadi 127 n. Chr. die Barbaren in einer wahren Sintflut fortriss und die römische Armee rettete[328]. Laut dem Bericht des Cassius Dio hat er „mit Zauberkunst Genien herbeigerufen, insbesondere Hermes Aerios", zu dessen Ehren man in der Folge eine Münze schlug. Es handelte sich sicherlich um Thot, den Herrn des magischen Wissens.

---

323 Statue Kairo JE 69771: É. Drioton, Une statue prophylactique de Ramsès III, 57–89 und Taf. II–V; KRI V, 261–268; dt. nach: C. Leitz, Zum Gegensatz zwischen magisch-religiöser und empirisch-rationaler Medizin, 58.

324 J.-C. Goyon, Un parallèle tardif d'une formule des inscriptions de la statue prophylactique de Ramsès III au Musée du Caire.

325 Lukianos, Philopseudes, 34.

326 PGM IV, 2441–2495; dt. nach: Preisendanz, I, 149 f.; H. D. Betz, The Greek Magical Papyri, 82–83.

327 L. Vidman, Sylloge inscriptionum religionis isiacae et sarapicae, Nr. 613 (vor 172 n. Chr.).

328 Cassius Dio, LXXI, 8, 4.

Es ist also klar, dass die ägyptische Magie, zumindest in der Spätzeit, nichts mit Volkskultur zu tun hat. So „barbarisch" und befremdlich ihre Formeln oft anmuten, ihre Verfasser sind dennoch tief von der klassischen griechischen Kultur und von religiösen und rituellen Traditionen Ägyptens geprägt; dazu kommen vielfältige Anleihen bei den Kulturen des Nahen und Mittleren Ostens, Israels und Mesopotamiens. Dagegen lässt sich schwerlich sagen, ob es irgendwo in der ägyptischen Gesellschaft eine Magie gab, die nicht an die Tempel gebunden war, und ob Leute tätig waren, die sich mit den Hexern und Hexen der mittelalterlichen und modernen Gesellschaft vergleichen lassen[329]. Die Zauberpapyri haben die Namen einiger Urheber von Zauberformeln bewahrt, deren Beruf ansonsten nicht angegeben wird: Nephotes, Pitys, Pibesches, Klaudianos, Astrapsuchos, Agathokles, Zminis von Dendara… So begegnen wir bei Gelegenheit dem „Zauberspruch einer Syrerin aus Gadara gegen jede Art von Entzündung" oder dem „Zauberspruch der Thessalierin Philinna gegen den Kopfschmerz". Es ist jedoch nicht sicher, dass diese Namen Personen entsprechen, die wirklich gelebt haben; sie könnten dazu dienen, der Formel mehr Glaubwürdigkeit zu verleihen, so etwa wenn man dem „großen Gott Imhotep" ein Rezept zuschreibt, mittels dessen sich eine Offenbarung eines Gottes erlangen lässt, der bei seinem Erscheinen „einem Priester gleicht, gewandet in *byssos* und Sandalen an den Füßen…"[330].

Dieser Text erinnert an eine Erfahrung aus Ägypten, die der Arzt Thessalos in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. gemacht hat[331]. Sein Wunsch war es, dem Gott Asklepios zu begegnen und sich mit ihm zu unterreden; als er in der Hoffnung auf eine Vision Ägypten durchstreifte, vertraute ihm ein alter Priester an, er könne sie ihm beschaffen. Nach einem dreitägigen Fasten hat Thessalos, eingeschlossen in ein „sehr reinliches Gemach", endlich die erhoffte Vision; Asklepios, herbeigerufen von den „geheimnisvollen Worten" des Priesters, erweist dem Arzt die Gnade seiner Erscheinung, und es ist eine so schöne Vision, dass dieser in eine Art Ekstase gerät und kaum mehr in der Lage ist, dem Gott die vorbereiteten Fragen zu stellen. Der Kontext ist unzweifelhaft der einer magischen Handlung, aber die Begegnung mit dem Gott ist eine ganz und gar religiöse Erfahrung. Einmal mehr stellen wir fest, wie fließend die Grenzen zwischen Magie und Religion im klassischen Verständnis dieser Wörter sind.

Bemerkenswert ist, dass in der literarischen Tradition über die Magie von Theokrit über Horaz und Lukianos bis zu Apuleius die Akteure der Magie, insbesondere des erotischen Zaubers, im Allgemeinen Frauen sind; in den Zauberpapyri hingegen sind es fast immer Männer, die sich bemühen, eine Frau anzuziehen oder an sich zu „binden". Es scheint, dass sich in der Phantasie Magie mit Weiblichkeit verbindet, es scheint aber auch so etwas wie einen Abstand zwischen der Phantasie und der Realität zu geben. In späteren Jahrhunderten trifft dies nicht mehr zu. Als sich in Europa gegen Ende des Mittealters die großen Wellen der Unterdrückung der Magie und der Hexerei ausbrei-

329 S. Sauneron, Le monde du sorcier, 27–65.

330 PDM XIV, 93–114 (The Leiden Papyrus, IV, 1–23); H. D. Betz, The Greek Magical Papyri, 200–201.

331 A. J. Festugière, L'expérience religieuse du médecin Thessalos, in: Ders., Hermétisme et mystique païenne, 141–180.

ten, ist die Hexe kein rein literarischer Typus mehr; in ihrer großen Mehrheit sind es Frauen, die man dieser Praktiken bezichtigt und auf den Scheiterhaufen schickt.

Auf doppelte Weise versetzt sich der Einzelne in der Magie, die auf der Realität der unsichtbaren Welt und auf der Fähigkeit des Menschen zur Einwirkung auf ebendiese Realität basiert, in die Lage, mit der Welt der Götter in eine direkte passive oder aktive Beziehung zu gelangen: passiv bei dem, der von der Beschwörung profitiert, die seine Übel erleichtern oder ihnen vorbeugen soll, aktiv bei dem, der sie ausspricht und sich ebendamit den Namen und die Eigenschaften der Gottheit zulegt. Im zweiten Fall wird die Schranke zwischen der realen Welt und des Welt des Imaginären aufgehoben, und zwar dank dem *heka*, einer Macht, mit der die Menschen genauso begabt sind wie die Götter.

Sehnsüchte und Erwartungen der Menschen

Formen der Beziehung zwischen dem Menschen und der Gottheit

Welcher Gott?

Als erstes erhebt sich die Frage: An welche Gottheiten richtet sich der Mensch als Einzelner auf der Suche nach einem direkten Verhältnis zur Sphäre des Göttlichen? Im Lauf des Lebens stellten sich die Ägypter, bei schwerwiegenden Geschehnissen wie der Geburt oder bei alltäglichen, sich immer wiederholenden Vorgängen wie den Ernten, gern unter den Schutz von Gottheiten, die zwar im ägyptischen Pantheon die niederen Ränge einnahmen, aber trotzdem für ihre Wirksamkeit berühmt waren. Doch sie haben sich darauf keineswegs beschränkt. Alle Götter können ja Adressat des Gebets einfacher Leute werden und ihre Bitten erhören. Es gibt keinen Gegensatz, ja nicht einmal eine Trennung zwischen dem offiziellen, dynastischen Pantheon und den sekundären Formen privater Frömmigkeit. Jener künstliche Bruch, den manche in die Untersuchung der Religion erst hineingebracht haben, wird durch die Dokumente, die wir besitzen, dementiert. Die Mehrheit dieser Texte stammt, wie wir wissen, aus dem Neuen Reich und aus dem ersten Jahrtausend. Auf den Statuen, Stelen, Papyri und Ostraka, aber auch auf den Skarabäen und anderen Votivobjekten begegnen wir häufig Amun, Re, Horus, Ptah, Thot, Hathor oder Meresger, der in Deir el-Medina beliebten Göttin, fremden Göttern wie Reschef, Astarte oder Qadesch. Von der Ptolemäerzeit an spielen Isis, Harpokrates und Bes eine besonders wichtige Rolle in der privaten Frömmigkeit. Die Amulette tragen das Bild eines Großteils genau dieser Gottheiten. Der einzelne Mensch kann ebenfalls den lokalen Gott, den Gott seiner Stadt, anrufen, für den er eine natürliche Verehrung empfindet. Manchmal bleibt die Gottheit anonym: „Mein Gott" ist jener, für den sich ein Mensch entschieden hat oder dem er durch seinen theophoren Namen oder aus familiärer Tradition verbunden ist und den beim Namen zu nennen er für überflüssig hält.

In den Bitten rein persönlichen Charakters erscheinen diese Gottheiten nichtsdestoweniger mit ihren klassischen Epitheta, die sie zu kosmischen, den Menschen im Prinzip unzugänglichen Mächten werden lassen. So lesen wir auf einer Statuengruppe, die dem königlichen Schreiber Amenemope und seiner Gattin Hathor, genannt Hel, gehörte und in Berlin aufbewahrt wird:

O mein Gott, Herr der Götter,
Anmun-Re, Herr von Karnak!
Gib mir die Hand, errette mich,
gehe auf für mich, dass du meine Belebung bewirkst!
Du bist der Eine Gott, der keinen Zweiten hat!
Re ist das, der im Himmel aufgeht,
Atum, der die Menschheit erschuf.
Der die Gebete erhört dessen, der zu ihm ruft,
der einen Mann rettet vor dem Gewaltherzigen[332].

Unleugbar wird hier derselbe Amun, der seinen Sitz in Karnak hatte und Schrecken verbreiten konnte, im Gebet angefleht. Man kannte zwar sehr wohl seine Macht, aber zu ihr kamen weitere Eigenschaften hinzu, die ihn sensibel für das Elend der Menschen machten. Amun ist eben auch ein Rettergott[333], wie Thot oder Ptah es sein können. Neben diesen schon sehr früh in der religiösen Landschaft etablierten Gottheiten hat sich vom Neuen Reich an der Kult eines jungen Gottes entwickelt, einer Form des Horus, die den Namen „Retter“, Sched, annahm und besonders in Deir el-Medina verehrt wurde. Dennoch ist er nie mit soteriologischen Eigenschaften ausgestattet worden. Später wurde er durch den jugendlichen, tatkräftigen Horus auf den Krokodilen ersetzt, der seinen Schutz vor Schlangen und Skorpionen gewährt[334].

Um die Menschen zu retten, zeigen sich die Götter zunächst aufmerksam für ihre Gebete und Klagen. Die Texte wimmeln geradezu von dem Epitheton „Der die Gebete erhört“. Amun kann für die Menschen unerkennbar und unsichtbar sein, und dennoch vernimmt er ihre Bitten. Umgekehrt findet sich dieses selbe Epitheton, das den Nachdruck auf das Hören/Erhören des Gottes legt, in den offiziellsten theologischen Texten der Tempel der Ptolemäerzeit ohne jeden Zusammenhang mit persönlicher Frömmigkeit – ein zusätzlicher Beweis, dass der von den Gläubigen angerufene Gott und der Gott der Theologen ein und dasselbe göttliche Wesen sind. Re, der „verehrungswürdige, geliebte, barmherzige Gott“, ist jener, „der die Gebete erhört, der das Flehen dessen erhört, der zu ihm ruft, der die Stimme dessen hört, der seinen Namen ausspricht“[335]. An diesen Begriff des wohlwollenden Hörens des Gottes muss man die

332 Berlin 6910: Ägyptische Inschriften aus den königlichen Museen zu Berlin II, Leipzig 1924, 70–71; dt. nach: J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 394 f.

333 Zu diesem speziellen Aspekt des Gottes, wie er im Theben der Dritten Zwischenzeit erscheint, siehe P. Vernus, Amon pꜣ-ꜥḏr.

334 Oben, S. 446.

335 Stele Turin 50042 aus Deir el-Medina, im Namen des Schreibers und Zeichners Pay, in: M. Tosi/A. Roccati, Stele e altre epigrafici di Deir el Medina, 76–77 und 278.

„Ohrenstelen" zurückbinden, von denen man an zahlreichen Grabungsstätten Exemplare aus dem Neuen Reich gefunden hat. Sie sollten die Aufmerksamkeit des Gottes erregen[336]. Der besagte Begriff steht auch am Beginn der Erschaffung des Gottes Mestasytmis, des „Ohrs, das hört", in der Ptolemäerzeit; auf einer Stele aus dem Fajjum mit griechischer Inschrift, der Stiftung eines Vereins, der sich als die „Synode des Mestasytmis" bezeichnet[337], ist er frontal als Gesicht mit zwei großen Ohren und *nemes*-Kopftuch dargestellt. Der Name dieses Gottes ohne eigene Identität, der praktisch auf seine Funktion des Hörens reduziert ist, findet sich wieder auf mehreren griechischen und demotischen Papyri aus dem Fajjum sowie in Zusammensetzung in Eigennamen; er scheint in dieser Region zwischen dem 3. Jahrhundert v. Chr. und dem 3. Jahrhundert n. Chr. recht populär gewesen zu sein.

Der Gott wird dann auch zum Hirten, zum Lotsen, zu demjenigen, „der die Menschen auf allen Wegen leitet", oder auch zum „Vater dessen, der keine Mutter hat, zum Gatten der Witwe". Mitleidig, wie er ist, hat er auch eine soziale Rolle zu spielen; er macht sich zum Verteidiger des Armen und Unterdrückten. Amun, „Richter des Armen", ist der integre Magistrat, der die Sache der Kleinen vor dem in die Irre gegangenen Gerichtshof der menschlichen Justiz zum Siege führt. Wir sollten allerdings nicht aus dem Auge verlieren, dass Osiris und Isis, deren Erfolg von der Dritten Zwischenzeit an wuchs und die als *das* Paar von rettenden, das Unrecht rächenden Göttern galten, paradoxerweise in den Äußerungen persönlicher Frömmigkeit etwas abseits stehen. Die Ägypter besaßen zwar eine große Zahl an Amuletten und Statuetten mit ihrem Bild, errichteten im Temenos von Karnak Kapellen für Osiris den Retter und begingen im ganzen Land zu Ehren des Osiris die Feste des Monats Choiak, aber die Bitten, die sie an die beiden richten, bleiben zahlenmäßig begrenzt. Von der Ptolemäerzeit an jedoch drückt sich die Verehrung für Isis in den Widmungen und vor allem in den *proskynemata* aus, die zu ihren Ehren in verschiedenen Tempeln, insbesondere in Philae, inschriftlich festgehalten werden.

An eine heilbringende Gottheit wendet sich der Mensch mit den Worten „o mein Gott" oder „mein Meister" oder „mein Herr"; dabei unterstreicht der Gebrauch des Possessivpronomens eine individuelle und persönliche, mit Affektivität aufgeladene Beziehung in zwei Richtungen. Der Gläubige konnte eine Kindesbeziehung empfinden, vielleicht insbesondere zu dem Gott, dessen Namen er trug, wie in jener Inschrift aus Abydos, in der ein gewisser Serapion sich an Serapis als an seinen „Vater" wendet[338]. Dass der Gott ein Ersatz für den Vater sein kann – um das zu wissen, musste man sicher nicht erst auf Freud warten. Und doch lassen die Männer und Frauen, die sich gegenüber Anubis oder Soknebtynis vertraglich verpflichteten, um deren Schutz zu genießen, an den unglücklichen Christoph Haltzmann denken, der sich durch einen

336 Vgl. zum Beispiel die Stelen von Deir el-Medina: E. E. Morgan, Untersuchungen zu den Ohrenstelen aus Deir el Medine.

337 G. Wagner/J. Quaegebeur, Une dédicace grecque au dieu égyptien Mestasytmis de la part de son synode.

338 P. Perdrizet/G. Lefebvre, Graffites grecs du Memnonion, Nr. 146.

Pakt seinem Herrn (dem Teufel) geweiht hatte, um „sein leibeigener Sohn zu sein“[339]. Der Fromme ist der Diener des Gottes; eines der benutzten Wörter, *hem*, ist genau jenes, das dazu dient, die Propheten des Gottes zu bezeichnen, die ja tatsächlich dessen Diener sind, *hem-netjer*. Die Eckpunkte des Gebets[340], Anbetung und Lob, sind identisch mit jenen, die wir in einem offiziellen Register finden; die Privatleute bringen Opfergaben, im Wesentlichen Nahrungsmittel und Blumen, für ihre Gottheiten, bereiten ihnen Trankopfer, lassen Weihrauch verbrennen – sämtlich zentrale Gesten des kultischen Vollzugs in den Tempeln. Indem sie so handeln, spielen sie die Rolle des Pharao, dem wir in diesen Gebäuden im Vis-a-vis mit den Göttern begegnen, und eignen sich den Status des direkten Gesprächspartners der Gottheit an, einen Status, den es nicht von Anfang an gab, da eine Darstellung der Götter auf den Stelen von Privatleuten und auf den Grabwänden fast immer fehlte[341].

Innerweltliche Suche

Die fundamentalen Wünsche der Ägypter, die ihre Sehnsüchte widerspiegeln – Leben im Wohlstand und bei guter Gesundheit bis ins Alter von 110 Jahren, ein feierliches Begräbnis und ein schönes Grab, ein Kult *post mortem*, eine wohl versehene Nachkommenschaft –, können gelegentlich in den Gebeten begegnen, sprechen aber noch häufiger durch die schlichte Formel des *proskynema:* „Opfer, das der König dem Gott X für den *Ka* des Soundso darbringt… Möge er mir’s doch gewähren…“ Diese Wendung begleitet übrigens oft die dem Gott gewidmeten Anbetungsäußerungen. Die Wünsche ihrerseits sind zuweilen in der Formel der „vier *Ka*“ zusammengefasst worden, die die Facetten der Sehnsucht nach dem von dem Bittenden erträumten Glück repräsentieren[342].

Wenn ein Mensch eine ganz konkrete Bitte formuliert und sich damit direkt an die Gottheit wendet, bittet er sie vielleicht darum, die Liebe seiner Geliebten zu erlangen; dann greift Hathor ein:

> Ich bete die „Goldene“ an und preise ihre Majestät,
> ich rühme die Herrin des Himmels
> ich gebe Jubel der Hathor
> und Verehrung der Herrin.
>
> Ich flehte zu ihr, und sie erhörte meine Bitte,
> sandte mir meine Herrin;
> von sich aus kam sie, um mich zu sehen –
> wie überwältigend ist, was mir geschah!

---

339 S. Freud, Eine Teufelsneurose im 17. Jahrhundert, 308.
340 D. Meeks, La prière en Égypte: entre textualité et oralité.
341 Oben, S. 402; unten, VII. Kapitel, S. 524.
342 S. Sauneron, La conception égyptienne du bonheur à propos des „Quatre Ka“; D. Meeks, Les *„quatre Ka“* du démiurge memphite.

Voll Jubel war ich, freudig und hochgestimmt,
als es hieß: „Schau, sie ist da“[343].

Die Fälle von einzelnen Menschen, die sich als Blinde bezeichnen und einen Gott anflehen, sie möchten doch das Augenlicht wiedererlangen, sind in der Dokumentation von Deir el-Medina nicht eben selten, so etwa in einem Gebet, das Neferrenpet, Bildhauer am Platz der Wahrheit, zum Mondgott Thot spricht:

Ich sehe, wie groß deine Kraft ist:
Du hast mich die Finsternis sehen lassen, die du geschaffen.
Leuchte für mich, dass ich dich sehe.
Denn die Gesundheit und das Leben sind in deiner Hand,
und man lebt von dem, was du gewährst[344].

Dennoch scheint es, abgesehen von einigen Fällen, in denen die physiologische Blindheit, eine im Alten Ägypten recht häufige Erkrankung, durch den Vergleich des Gebets mit anderen Zeugnissen bestätigt wird[345], eher so, dass man den Ausdruck „die Finsternis sehen“ in einem metaphorischen Sinn verstehen muss, nämlich als die von einer Gottheit verhängte Strafe für jemanden, der einen Fehltritt begangen hat. Wenn ein „Blinder“ darum bittet, den Gott zu sehen, bleibt uneindeutig, ob es darum geht, das Augenlicht zurückzuerhalten, oder darum, die Gottheit betrachten zu können[346], wiewohl gerade Amun „der Arzt (ist), der das Auge heilt“. Sehr viele Bitten nehmen Bezug auf die Gerechtigkeit; es scheint, dass dies ein sensibler Punkt im Getriebe der ägyptischen Gesellschaft war, der, nach Ansicht der Bittsteller, viel zu wünschen übrig ließ. Da man nur ein mäßiges Zutrauen zu den menschlichen Gerichten, zu ihrer Sorgfalt und Integrität hatte, sah man keine andere Möglichkeit, als an den unbestechlichen, gerechten Gott zu appellieren, vor dem jeder einzelne Mensch dieselben Rechte hatte[347]. Manche Gebete dienten als Schulübung, sie waren im Lauf der Jahrhunderte abgeschrieben worden und so in den Bereich der Literatur eingegangen; gleichwohl sind sie in dieser Hinsicht sehr aussagekräftig:

Amun-Re, der Erste, der König war,
der Gott des Anbeginns,
der Wesir des Armen!
Er nimmt kein Bestechungsgeld vom Schuldigen,
er spricht nicht zu dem, der Zeugnis bringt,
er sieht nicht auf den, der Versprechungen macht.
Amun richtet das Land mit seinen Fingern,
er spricht, was dem Herzen gemäß ist,

---

343 Papyrus Chester Beatty I, 3, 4–7; dt. nach: E. Hornung, Altägyptische Dichtung, 142; B. Mathieu, La poésie amoureuse, 28–29 und Taf. 3.

344 Stele Turin 50046: M. Tosi/A. Roccati, Stele e altre epigrafici di Deir el Medina, 80–81 und 280.

345 P. Vernus, La piété personnelle à Deir el-Médineh. La construction de l’idée de pardon.

346 Unten, S. 470–473.

347 Oben, S. 464.

er richtet den Schuldigen und überweist ihn dem Aufgang,
den Gerechten aber dem Westen[348].

Und noch einmal:

O Amun, leihe dein Ohr
einem, der allein ist im Gericht,
indem er arm ist und in keiner Weise reich,
während das Gericht ihn bedrängt:
Silber und Gold für die Schreiber der Matte,
Kleider für die Angestellten!
Möge Amun sich offenbaren in seiner Gestalt als Wezir,
um den Armen (siegreich) hervorgehen zu lassen.
Möge der Arme sich als der Gerechte herausstellen,
möge Armut den Reichtum ausstechen[349].

Das allgemeine Gefühl, das aus diesen Texten spricht, ist das der Verlassenheit, der Bedrängnis, des Elends der Welt, gegen das der Mensch machtlos ist. Seine einzige Zuflucht und sein einziger Trost ist der Gang zu dem Gott, dessen Macht umso größer ist. Für den Menschen, der aus der Tiefe seiner Finsternis aufschreit, ist der Gott der Wesir, der Garant einer gerechten Rechtsprechung. Aber er muss auch den Lauf der Jahreszeiten wiederherstellen, wenn schlechte Jahre Hungersnot übers Land bringen:

Komm zu mir, Amun,
rette mich in diesem Jahr der Bedrückung!
Die Sonne ist geworden, als wäre sie nicht aufgegangen,
der Winter ist im Sommer gekommen,
die Monate sind geworden, als wären sie verdreht und die Stunden verwirrt[350].

Der Gott heilt die Krankheiten, mehr noch: Er kann die Dauer des Lebens verlängern, die grundsätzlich schon seit der Geburt festgesetzt ist:

Er verlängert die Lebensdauer und zieht von ihr ab,
Er gibt Aufschub zur Frist dem, den er liebt[351].

Und die letzte Begründung seiner Allmacht:

348 Papyrus Anastasi II, 6, 5–7: A. H. Gardiner, Late Egyptian Miscellanies, 16; dt. nach: J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 407; R. A. Caminos, Late Egyptian Miscellanies, 50.

349 Papyrus Anastasi II, 8, 5–9, 1: A. H. Gardiner, Late Egyptian Miscellanies, 17; dt. nach: J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 407—408; R. A. Caminos, Late Egyptian Miscellanies, 58–59.

350 P. Anastasi IV, 10, 1–5: A. H. Gardiner, Late Egyptian Miscellanies, 45; dt. nach: J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 411; R. A. Caminos, Late Egyptian Miscellanies, 171.

351 Hymne an Amun, P. Leiden I 350, III, 17–18, Siebzigstes Kapitel: J. Zandee, De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350, Taf. III; dt. nach: J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 428.

Der errettet, wen er will, auch wenn er in der Unterwelt ist[352].

Aus dieser Reihe von Feststellungen heben sich gewisse Züge der ägyptischen Mentalität ab, zumindest für die Zeit ab dem Neuen Reich, auch wenn es schwerfallen dürfte, ihre Erstreckung und Wirkung zu bewerten. Durch seine Bitten schimmert das Empfinden, dass sich der Mensch gern der Gottheit überantwortet, der – allerdings in Verbindung mit ihrer Epiphanie auf Erden – eine Form von Transzendenz zuerkannt wird. Gleichzeitig haben wir festgestellt, dass sich in den Texten mit ethischer Bedeutung, den *Lehren* und den *Weisheitsbüchern*, eine parallele Entwicklung abzeichnet, die bestätigt, dass es zwischen dem Alten und dem Neuen Reich wirklich eine allgemeine Entwicklung des Verständnisses der Welt hienieden im ägyptischen Denken gegeben hat. Sie spiegelt nicht einfach das Auftreten einer persönlichen Frömmigkeit, die sich nicht früher geäußert hätte, denn die moralischen Texte von ganz unterschiedlicher Herkunft reflektieren einen ähnlichen Geisteszustand. Vielleicht haben wir darin die Vorstufe eines am Beginn der Geschichte noch nicht sehr ausgeprägten Individualismus zu erkennen, der sich allmählich behauptet. Der Mensch ist nicht mehr nur ein Teil einer durch einen unausgesprochenen Konsens stark verfestigten Gruppe, sondern ein einzelnes Lebewesen, das sich als solches definiert. Dieses Wesen spürt das Bedürfnis, neben dem offiziellen Kult, an dem es nicht oder nur sehr begrenzt teilnimmt, eine persönliche Beziehung zu den Göttern zu bekunden. Die sozialen Grundlagen wurden jedoch niemals in Frage gestellt. Die Moral des Handelns und ihr Korrelat, die unmittelbare Vergeltung des Guten *hic et nunc*, werden zurückgenommen, aber nie völlig aufgegeben.

Man fragt sich, ob mit dem Gefühl der Einzigartigkeit nicht innerlich das der Einsamkeit des Menschen in der Welt verbunden ist, des Menschen, der sich plötzlich dessen bewusst wird und ein Mittel dagegen nirgends als bei der Gottheit findet, die *a priori* als existent und präsent gegeben und auf dem Weg über Opfergaben und Gebete zugänglich ist.

Wenn in den Dokumenten aus der Pharaonenzeit die Erwartungen der Gläubigen gegenüber ihren Göttern nicht immer präzis wiedergegeben sind – mit Ausnahme einiger großer Themen (Gesundheit, Gerechtigkeit...) –, so ist das in der Ptolemäer- und Römerzeit anders; dort sind die Texte oft sehr viel einlässlicher; besonders die Texte der Orakelbefragung führen uns einen veritablen Katalog der Befürchtungen und Sehnsüchte der Menschen vor und zeigen auch ihre Hoffnungen auf ein wohltätiges göttliches Eingreifen. Die globale „Weltsicht" scheint in dieser Epoche unverändert: Es ist immer noch eine vieldeutige, dualistische Sicht, die sich durch ein optimistisches Vertrauen auf die Ordnung einer von wohlwollenden Göttern regierten Welt auszeichnet, aber auch von der Furcht vor Bedrohungen geprägt ist, die diese Ordnung zu erschüttern vermögen, Bedrohungen, die mehr oder weniger konkret, mehr oder weniger eingebildet sein können.

352 P. Leiden I 350, III, 15, Siebzigstes Kapitel, ebd., Taf. III; dt. nach: J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 427.

Die Erwartungen sind vielfältig, doch zu den wichtigsten zählt das, was Gesundheit und Familie angeht. Das Gebet um die Gesundheit seines Freundes ist eine Formel, die in den Privatbriefen der Spätzeit sehr häufig wiederkehrt; dabei geht es nicht einfach um ein Klischee, sondern um das starke Gefühl, dass eines der kostbarsten Güter überhaupt, die Gesundheit, in den Händen der Götter liegt. Gesundheit erbittet man von den drei Heilgöttern von Deir el-Bahari, von Serapis in Kanopos, von Bes in Abydos, von den Krokodilgöttern in ihren Heiligtümern des Fajjum. In einigen Texten schimmert die Vorstellung durch, der zufolge die Krankheit, vielleicht als Buße für einen Fehltritt, von einem Gott geschickt wird. In der römischen Zeit bittet ein Gläubiger in einem Tempel in der Region von Arsinoe die Isis: „Herrscherin Isis, wenn meine Krankheit von dir kommt und wenn du mir die Heilung schenkst, dann mach, dass mir (dieses Kärtchen) übergeben wird“[353]. Als unter Ptolemaios II. Zoilos aus Aspendos, ein Vertrauter des Ministers Apollonios, erkrankt, geschieht dies anscheinend deshalb, weil er Serapis nicht gehorcht hat, der ihm befohlen hatte, einen Tempel zu seinen Ehren zu errichten[354]. Nach einem noch in der Neuzeit bekannten Brauch wendet man sich, wenn die Medizin sich als machtlos erwiesen hat, an die Götter, um eine Heilung zu erlangen; so beschreibt es Diodor, wenn er von den durch Isis bewirkten Heilungen spricht: „Wie viele Menschen, deren Ärzte über der Schwere ihrer Krankheit verzweifelt waren, sind von ihr gerettet worden!“[355]. Die beiden Formen des Eingreifens stehen jedoch nicht in einem antagonistischen Verhältnis; ein Mann aus Oxyrhynchos fragt Serapis, ob der ihm rate, „sich an Herminos, den Arzt von Hermupolis und Spezialisten für die Augen“, zu wenden[356]. Das Vertrauen auf das wohltätige Eingreifen des Gottes scheint bedingungslos: Der Gläubige erhofft zwar von ihm, dass er ihn heilt, möglicherweise indem er ihm ein Heilmittel verordnet, aber zuweilen begnügt er sich anscheinend auch damit, aus dem Mund des Gottes zu vernehmen, dass er geheilt werden wird... Wir dürfen nicht vergessen, dass die Wissenschaft der Ärzte, so groß ihr Ansehen vor allem außerhalb von Ägypten auch gewesen sein mag, damals bei den meisten Krankheiten völlig machtlos war.

Der andere große Sorgenbereich betrifft die Heirat und das Eheleben. Ziemlich viele Orakelbefragungen sind von der Machart, „ob es mir ansteht, die Soundso zu heiraten“, „ob du mir rätst, die Soundso zu heiraten“, „ob ich den Soundso heiraten soll“; ein Unglücklicher, zweifellos ein Junggeselle, fragt ganz bescheiden „Zeus Helios, den Großen Serapis, und die *synnaoi theoi*, ob es mir gestattet ist zu heiraten“[357]. Im christlichen Milieu erbittet man den Ratschlag folgendermaßen: „Gott der Christen, ist es dein Wille, dass wir deine Dienerin Theodora dem Josef (zur Ehe) geben?“ Die uns erhalten gebliebene Antwort ist: „Ja“[358]. Auch die ehelichen Schwierigkeiten können in die Hände des Gottes gelegt werden: „Wenn mir nicht gewährt wird, dass meine Frau

353 Papyrus Mich. Inv. 1258 (2.–3. Jahrhundert n. Chr.).
354 Papyrus Cairo Zen. 59034; C. C. Edgar, Zenon Papyri, I, 55–57.
355 Diodoros, Historische Bibliothek, I, 25.
356 Papyrus Oxy. 3078 (2. Jahrhundert n. Chr.).
357 Papyrus Oxy. 1213 (2. Jahrhundert n. Chr.).
358 Papyrus Berlin 21269; Kom Fares, Arsinoe (6.–7. Jahrhundert n. Chr.).

Ammonus von sich aus zu mir zurückkommt, sondern ich sie suchen muss, damit sie zu mir zurückkommt, gib mir (dieses Kärtchen)“[359]. Die Kinderfrage erscheint kurioserweise selten in den Orakeltexten; herrschte da die Furcht, den bösen Blick auf sich zu ziehen? Dagegen kommt sie in den Gebetstexten zur Sprache, ferner in den Hymnen von Narmuthis, in denen der Bittende Isis anfleht, ihm „Glück und schöne Nachkommen“ (*olbon kai euteknien*) zu schenken[360]. Und die Stärke des „Kinderwunschs“ erscheint in den Fragen der *Sortes Astrampsychi*[361]: „Wird meine Frau niederkommen? Wird das Kind, das sie empfangen hat, am Leben bleiben? Wird meine Frau eine Fehlgeburt haben?“ Die völlig beliebigen Antworten werden verschiedenen Göttern zugeordnet: „Sie wird niederkommen und in Gefahr sein; sie wird mit Schwierigkeiten niederkommen; sie wird niederkommen, und es wird nicht am Leben bleiben...“ All das spiegelt eine essentielle Sorge in einer Gesellschaft, in der die Kindersterblichkeit erschreckend hoch war und wo man nicht wusste, warum so viele Kinder bei der Geburt starben. Auch da gibt es nur eine einzige Gewissheit: Es sind die Götter, die geben und nehmen.

Annäherung an das Göttliche

Die Menschen, die in ihrer Not zu ihrem Gott rufen, geben sich nicht damit zufrieden, seine Hilfe in welcher Form auch immer zu erflehen. Ein weiteres Bemühen bricht sich Bahn; es ist losgelöst von den Kontingenzen der Welt, hängt aber vielleicht doch mit dem Gefühl der Bedrängnis zusammen. Der Mensch will sich den Mächten der unsichtbaren Welt nähern. Das drückt er aus, indem er bis zum Überdruss seinen Wunsch wiederholt, „den Gott zu sehen“, „seine Schönheit zu sehen“ oder „seine Vollkommenheit zu sehen“. Der Gott hört zwar die Menschen, wo immer sie sich befinden, aber diese verlangen ihn zu sehen, auch wenn die stärker theologischen Texte oft genug erklären, der Gott sei verborgen, man sehe ihn nicht und könne ihn nicht sehen. Die Erkenntnis des Göttlichen geschieht, im Gegensatz zum Gott der Bibel, der wesentlich unsichtbar ist, mehr durch das Sehorgan als durch das Gehör – auch wenn in einigen Träumen ein Gott sich manifestiert und zu einem Schläfer spricht, der ihn hört.

Was also haben wir unter „den Gott schauen“ zu verstehen[362]? Der Ausdruck ist nicht univok und kann sich auf unterschiedliche Ebenen der Gottesanschauung beziehen. Zuallererst geht es zweifelsohne darum, ihn anhand seiner Bilder, Kultstatuen, Tempelreliefs und heiligen Tiere betrachten zu können. „Den König sehen“ in seiner göttlichen Funktion gehört in denselben Bedeutungsbereich. Zu nennen sind ferner die Naturphänomene wie das Erscheinen der Sonnenscheibe an jedem Morgen oder das alljährliche Steigen des Hochwassers. Die Manifestation des Gestirns am frühen Morgen wird in zahllosen Hymnen an die aufgehende Sonne begrüßt. In der ägypti-

359 Papyrus Berlin 2712; Soknopaiu Nesos (2. Jahrhundert n. Chr.).
360 É. Bernand, Inscriptions métriques, Nr. 175, II, 30, S. 634 und 637.
361 Oben, S. 430.
362 D. Van Der Plas, „Voir“ dieu.

schen Theologie sind – abgesehen von der Amarna-Zeit – die Bilder oder physischen Realitäten nicht der Gott selbst, sondern das Medium, durch das er sich den menschlichen Augen offenbart; sie partizipieren am Göttlichen kraft der wesentlichen Adäquation zwischen der Darstellung und dem Dargestellten. Während des allmorgendlichen Kultdienstes im Tempel führt die Öffnung des Naos durch den Ersten Propheten zu dem Augenblick der „Offenbarung des Angesichts", der nichts anderes ist als die Betrachtung der Statue des Gottes, die aber den Priestern vorbehalten bleibt. Wenn ein Prophet Amuns den folgenden Lobgesang anstimmt: „Wie gut ist es, jeden Morgen dein schönes Gesicht zu sehen, schöner als das aller Götter, Unvergleichlicher"[363], bleibt die Uneindeutigkeit. Sehr wahrscheinlich spielt der Priester auf den Kultakt an, der bei Sonnenaufgang vor dem geöffneten Behältnis vollzogen wird, aber sagt er nicht zugleich auch etwas anders?

Müssen wir noch weiter gehen in der Interpretation dieser Äußerung, deren primärer, in den Texten expliziter Sinn ja unmissverständlich ist? Sahen die Ägypter jenseits der Bilder ihre Götter, traten sie in eine Kommunikation mit ihnen und in ihre Kontemplation ein? Die Frage kann sich auf der Ebene der Ägyptologie, der Religionsgeschichte oder der reinen Theologie stellen (ein Aspekt, den wir nicht näher in Betracht ziehen). Wir können darauf nur antworten, wenn wir nach der Realität jedweder mystischen Erfahrung fragen, die notwendig unübertragbar bleibt, gleich in welchem religiösen Rahmen sie sich entfaltet, und der wir uns dennoch auf dem Weg von Zeugnissen annähern können. Doch angesichts der ägyptischen Texte steht der Religionshistoriker vor einer echten Schwierigkeit. Ohne über die Glaubwürdigkeit einer mystischen Erfahrung befinden zu wollen, kann er als generelle Regel dank der Quellen, über die er verfügt, doch annehmen, dass in dieser oder jener Religion die Gläubigen, etwa durch den Tanz oder die Praktiken des Schamanismus, einen mystischen Zugang zum Göttlichen haben. In Ägypten haben wir es, ungeachtet ihrer scheinbaren Klarheit, mit einer Mehrdeutigkeit der Texte zu tun, die anscheinend unaufhebbar ist; einige wenige Beispiele deuten indes darauf hin, dass die Ägypter manchmal den Weg einer Erfahrung gewählt haben, die man als Ekstase bezeichnen kann[364].

Von der hellenistischen Zeit an ist die Erfahrung eines direkten Zugangs zu dem Gott oder den Göttern häufiger anzutreffen; auf jeden Fall werden – in der literarischen Tradition wie in den dokumentarischen Texten – die Berichte von Visionen immer zahlreicher. Die *epiphaneia* eines Gottes, seine sichtbare Manifestation, bleibt zwar ein außerordentliches Phänomen, ist aber ein erwartetes, erwünschtes Phänomen. Häufig manifestieren sich die Götter in Träumen, wenn ihre Gläubigen sie gerufen haben (oder auch nicht gerufen haben): Serapis und Isis erscheinen vor Kranken, Imhotep manifestiert sich vor Frauen, die ein Kind erwarten, Thot erscheint in Saqqara seinem Priester Hor. Aber es kommt auch vor, dass ein Mensch den Gott von Angesicht zu Angesicht in vollem Licht zu sehen verlangt. So jener Arzt Thessalos von

363 Statue des Nachtefmut, Kairo JE 36697, CG 42208: G. Legrain, Statues et statuettes de rois et de particuliers III, 21.

364 Unten, S. 477.

Tralleis, der im 1. Jahrhundert n. Chr. zu Besuch in Ägypten weilt; ihm ist es vergönnt, Asklepios „zu sehen", und er berichtet von dieser Vision:

> Ich war zerschmettert an Leib und Seele beim Anblick eines so wunderbaren Schauspiels, denn kein menschliches Wort kann die Züge dieses Gesichts wiedergeben oder den Glanz des Schmucks, der ihn zierte... Ich konnte kaum sprechen, so sehr war ich außer mir und so sehr war ich in meiner Seele von der Schönheit des Gottes fasziniert[365].

Ein weiterer vergleichbarer Fall, in etwa aus demselben Zeitraum, ist die Vision des Mandulis im Tempel von Kalabscha[366]. An den Mauern des Hofs halten fünf griechische (heute verschwundene) Inschriften Gebete zu dem nubischen Sonnengott Mandulis oder Erinnerungen an seine Erscheinungen fest. Einer der Texte berichtet, wie sein anonymer Verfasser, der von dem Gott bereits „kraftvolle Zeichen" (Wunder, Erscheinungen?) erhalten hatte, ihn sehen und „mit Gewissheit erkennen" wollte. Nachdem er sich moralisch und materiell gründlich vorbereitet hat, wird ihm, wie es scheint, die Gunst von zwei aufeinander folgenden Visionen zuteil, in deren zweiter, bei Tagesanbruch erfolgender der Gott ihm „wie ein Kind" erscheint[367]: das Sonnenkind, aufgetaucht aus dem Urgewässer, das jeden Morgen die Ordnung der Welt neu schafft. Man könnte sagen, das, was der Gläubige „gesehen" hat, sei in Wirklichkeit der Sonnenaufgang, doch diese Vision hat für ihn die Wirkung einer Offenbarung, der Offenbarung eines lebendigen Gottes, des „Königs des Alls" (*hapanton basilea*), dessen Erscheinung am Morgen das Zeichen für die Erneuerung der Welt ist. Was in der Inschrift von Kalabscha zum Ausdruck kommt, ist nicht nur das Verlangen, den Gott zu „schauen", sondern das Verlangen, ihn zu „erkennen". Nun ist dies eine Haltung, die man in dieser Zeit bei den Philosophen und den Gnostikern häufig findet. In seiner Einleitung zu *De Isiside et Osiride* schreibt Plutarch: „Wir beten ganz speziell darum, [von den Göttern] die Erkenntnis ihres Wesens zu empfangen", denn diese Erkenntnis ist ein Zugangsweg zum göttlichen Leben: „Das Verlangen nach Wahrheit über die Götter ist ein Sehnen nach Göttlichkeit"[368]. Der Erzähler des ersten Traktats des *Corpus Hermeticum* erklärt: „Ich möchte das Seiende begreifen und seine Natur verstehen und Gott erkennen"; da offenbart sich ihm ein übernatürliches Wesen, eine göttliche Emanation, Poimandres, der gekommen ist, um ihn alles zu lehren, was er wissen will[369]. Die Texte sind zwar zumindest zum Teil gelehrte Abhandlungen, die zweifellos von Priestern neu geschrieben wurden, sofern es sich aber um dokumentarische Texte handelt, sind sie darum nicht weniger das Echo religiöser Erfahrungen, von denen wir sagen müssen, dass sie

365 A. J. Festugière, Hermétisme et mystique païenne, 162–163; oben S. 461.

366 H. Gauthier, Le temple de Kalabchah, 240, 4; Ders., Cinq inscriptions grecques de Kalabchah (Nubie). Vgl. auch A. D. Nock, A Vision of Mandulis Aion; A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste I, 46–50; É. Bernand, Inscriptions métriques, Nr. 166; F. Dunand, Le désir de connaître Dieu. Une vision de Mandoulis au temple de Kalabscha.

367 Nach einer sehr wahrscheinlich wirkenden Wiederherstellung dieses verstümmelten Textes durch I. Lewy, A dream of Mandulis.

368 Plutarch, De Iside et Osiride, 351 c-e.

369 Corpus Hermeticum I, 1–3.

als solche erlebt wurden, auch wenn wir, wie in allen Fällen mystischer Erfahrung, nicht über ihre Authentizität urteilen können.

Auch eine andere Äußerung erscheint häufig in den Gebetstexten: „dem Gott folgen". Ihr muss man wohl einen konkreten Sinn zuschreiben: Teilnahme am Kult, Mitgehen bei der Prozession der Gottheit, aber sie hat ebenfalls einen weiteren und mehr metaphorischen Sinn, der recht klar hervortritt: sein Leben gemäß dem göttlichen Willen, in Übereinstimmung mit Maat führen. Eine anderslautende Formulierung, die in den Inschriften oft verwendet wird, gehört ins selbe Register: „dem Gott treu sein", auf Ägyptisch: „auf dem Weg des Gottes sein", oder auch „auf dem Wasser des Gottes sein"[370]. Ist es denn nicht umgekehrt so, dass der Gott die Menschen auf allen Wegen leitet? Amun selbst „ließ jedermann den Weg erkennen zum Gehen"[371]. Die spätzeitlichen Autobiographien greifen diese Thematik gern auf; die Inschriften vom Grab des Petosiris in Tuna el-Gebel, eines Inhabers hoher Ämter in Hermupolis am Ende der indigenen Dynastien und ganz zu Anfang der Ptolemäerzeit, sind eines der berühmtesten Beispiele dieses ständigen Hin und Her zwischen dem Einzelnen und seinem Lieblingsgott:

> O alle Propheten, alle wab-Priester, die zu diesem Gebirge kommen, kommt, [ich mache, dass ihr über die Pläne des Gottes unterrichtet seid; ich werde euch leiten auf dem Weg des Lebens. Der Gott] hat mein Herz dazu bewegt, zu tun, was er liebt: dies ist das Werk, das er für den tut, den er liebt[372].

Der Mensch vor dem Gott

Wie verhält sich der Mensch, der sich an die Gottheit wendet, vor ihr? Seine Gesten sind die des Gebets, das immer mit einer Opfergabe verbunden ist. Ansonsten zeigen uns die Stelen sehr oft den Frommen vor seinem Gott in Anbetungshaltung. Das verwendete Vokabular ist höchst vielfältig: Lobgesänge, Akklamationen, aber auch Freudenschreie und Jubelrufe. Das Gebet ist eine Manifestation der Freude des Einzelnen vor seinem Beschützer; so etwa in der Anrufung des Pawah, der sich selbst als Blinden bezeichnet, aber dennoch den Gott im physischen, vielleicht auch im metaphorischen Sinne sehen und zudem ganz einfach das Augenlicht wiedererlangen will, wenn es sich wirklich um eine physische Behinderung handelt:

> Mein Herz (verlangt) dich zu sehen;
> Mein Herz ist in Freude, Amun, Beschützer des Armen…
> Süß ist es, deinen Namen auszusprechen[373].

370 G. Vittmann, Altägyptische Wegmetaphorik.
371 Hymne an Amun, Leiden 1–350, IV, 8, Kap. 90: J. Zandee, De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350, Taf. IV; dt. nach: J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 330.
372 G. Lefebvre, Le tombeau de Petosiris II, Inschrift 59, S. 32, ergänzt durch Inschrift 62, S. 38.
373 Graffito im Grab des Pairi, TT 139: A. H. Gardiner, The Graffito from the Tomb of Pere, 10 und Taf. V.

Die Anrufung lässt eine Beziehung der Interdependenz zwischen Gott und Mensch erkennen. Letzterer ist nicht mehr nur derjenige, der seinen Gott liebt, sondern auch der, den der Gott liebt: „Der Gott liebt den, der ihn liebt". In dieser vertrauensvollen Beziehung tritt eine neue Einstellung bei den Ägyptern auf. Der Mensch kann sich als Schuldiger, als Sünder bekennen in dem Wissen, dass sein strenger, aber auch barmherziger Gott ihm seine Fehler vergeben wird. In einer Reihe von Fällen erkennt er einen ganz bestimmten Fehltritt an, derentwegen er die Wirkung der göttlichen Strafe erleidet. Oft handelt es sich dabei um falsche Zeugenaussagen, die als Ursache von Blindheit galten. Das gesteht auch Neferabu, Diener am Platz der Wahrheit von Theben-West und beerdigt in Deir el-Medina:

> Ich bin ein Mann, der falsch geschworen hat bei Ptah, dem Herrn der Wahrheit.
> Er hat mich am hellen Tag die Dunkelheit sehen lassen.
> Daher will ich seine Macht verkünden
> dem, der ihn nicht kennt, und dem, der ihn kennt,
> den Kleinen und den Großen.
> Hütet euch vor Ptah, dem Herrn der Wahrheit!
> Seht, er übersieht keines Menschen Fehler.
> Fürchtet euch, den Namen Ptah zu Unrecht auszusprechen!
> Seht, jener, der ihn zu Unrecht ausgesprochen,
> seht, er wird vernichtet.
> Er hat mich den Straßenkötern gleich werden lassen, und ich war in seiner Hand.
> Er hat mich zum Schauspiel gemacht für die Menschen und die Götter.
> Ich war wie ein Mensch,
> der Abscheuliches begangen hatte gegen seinen Meister.
> Gerecht ist Ptah, Herr der Wahrheit, gegen mich!
> Er hat mir eine Lehre erteilt.
> Sei barmherzig mit mir,
> möge ich schauen dein Erbarmen[374].

Gleichwohl scheint die kontextuelle Analyse der Vorkommen, in denen ein Einzelner sich beklagt, er „sehe die Dunkelheit", in praktisch allen Fällen zu einer symbolischen Interpretation zu führen: Der Mensch, der gefehlt hat, ist in die Finsternis gestürzt, die verursacht ist durch sein Handeln gegen den Willen des Gottes, den er anruft. Diese Finsternis ist von derselben Art wie jene, die man nach dem Tode in der jenseitigen Welt antrifft, und nicht durch eine reale Blindheit verursacht[375].

Ansonsten wird einfach auf Fehler im Allgemeinen angespielt, die der Mensch begangen hat und derentwegen er die göttliche Milde anfleht; so in einem Gebet zu Re-Harachte, dem „Beschützer der Millionen, Retter der Hunderte von Millionen": „Strafe mich nicht ob meiner vielen Sünden"[376].

374 Stele BM 589: T. G. H. James, Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, IX, 36 und Taf. 31.
375 J. Assmann, Oracular desire in a time of darkness; J. M. Galan, Seing Darkness.
376 Papyrus Anastasi II, 10: A. H. Gardiner, Late Egyptian Miscellanies, 18; R. A. Caminos, Late Egyptian Miscellanies, 60.

Die Existenz des Menschen ist, anders als in der christlichen Theologie, nicht durch eine Ur- oder Erbsünde befleckt, deren Last jeder zu tragen hat. Der Einzelne legt Rechenschaft nur über seine eigenen Akte ab, aber auf eine Weise, die sich radikal von jener der Unschuldsbeteuerungen des *Totenbuchs* unterscheidet. Nun koexistierten die beiden aber, und ein und dieselbe Person konnte ihre Fehler gestehen oder behaupten, sie habe überhaupt keine begangen. Das ist keine Inkohärenz des ägyptischen Denkens, und wir dürfen diese Menschen nicht der Unaufrichtigkeit zeihen. Dieser scheinbare Widerspruch erklärt sich durch die völlig verschiedenen Kontexte. Wer sich zu seinen Lebzeiten an einen Gott wendet, von dem er Barmherzigkeit erhofft, ist bereit, seine Irrtümer zu erkennen, vor allem wenn er glaubt, dass er bereits die Strafe dafür erleidet und sie durch sein Geständnis abmildern kann. Der Verstorbene hingegen muss, wenn er sich ausdrücklich der Ordnung der Maat unterwirft, die ganze magische Macht der Wörter aufbieten, um im Augenblick der Herzenswägung und des Gerichts siegreich zu bestehen. Genauso präsentiert sich jeder Notable in den im Grab oder auf einer Statue schriftlich niedergelegten autobiographischen Texten von seiner besten Seite: Er beschreibt ein Leben, das in allen Punkten mit Maat konform geht und sich durch Großtaten auszeichnet; es ist einfach nicht der Ort, vor der Gottheit zu bekennen, dass man fehlgegangen ist und Milde erbittet. Es ist also unerlässlich, sich den Kontext bewusst zu halten, in dem eine Unschuldserklärung bzw. das Geständnis eines Fehlers zu stehen kommt, wenn man verstehen will, in welcher religiösen Perspektive der Einzelne vor der Gottheit steht.

Einige Texte lassen vermuten, dass manche Menschen in der Verehrung für ihren Gott weiter gingen. Wir kennen den Fall eines gewissen Simut mit dem Beinamen Kiki, dessen Name darauf hindeutet, dass er ein treuer Anhänger der Mut war; er erklärt, er habe all sein Hab und Gut der Göttin geschenkt und sich von allem entblößt; allerdings könnten ihn auch andere, nichts weniger als spirituelle Gründe, wie etwa der Wunsch, seine Familie enterben, zu diesem Akt veranlasst haben. Wie es um sein reales Verhalten auch stehen mag – der Mensch entwickelt mittels seiner Autobiographie eine Theorie von seinem persönlichen Verhältnis zu seinen Göttern auf der Grundlage einer totalen Hingabe an die Gottheit:

Es war einmal ein Mann aus dem südlichen Heliopolis,
ein wahrer Schreiber in Theben;
Simut war sein Name von seiner Mutter her,
genannt Kiki, gerechtfertigt.
Den aber hatte nun sein Gott unterwiesen
und ihn verständig gemacht in seiner Lehre;
er hat ihn auf den Weg des Lebens gesetzt,
um seine Glieder zu bewahren;
der Gott hat ihn schon als Kind erkannt:
Nahrung und Kostbarkeiten wurden ihm zugewiesen.
Da dachte er nun über sich nach,
dass er für sich einen Schützer fände;
und er fand Mut an der Spitze der Götter,

Schicksal und glückliche Erfüllung in ihrer Hand;
die Zeit des Lebens,
der Lufthauch stehen ihr zu Gebote,
alles, was sich ereignet, geschieht auf ihren Befehl.
Er sagte: Ich will ihr mein Vermögen und alle meine Einkünfte geben,
denn ich erkenne ihre Mächtigkeit mit meinen Augen,
ihre einzigartige Wirksamkeit;
sie hat meine Angst verschwinden lassen
und mich beschützt im Augenblick der Not.
Sie ist gekommen, Nordwind ihr voraus,
da ich (sie) rief bei ihrem Namen.
Ich bin ein Schwacher ihres Ortes,
ein Armer und ein Pilger ihrer Stadt;
dass ich über mein Vermögen verfüge, ist, damit *sie* reich wird
und ich dafür den Lebensodem eintausche.
Kein Einziger (meines) Haushalts soll daran Anteil haben,
sondern ihrem *Ka* soll es in Frieden gehören[377].

Eine andere Inschrift, diesmal von literarischem Charakter und auf ein Ostrakon geschrieben, lässt ebenfalls erkennen, dass man sich bisweilen ganz der göttlichen Vorsehung überantwortete, weil man auf die stets unsichere der Menschen nicht zählen konnte:

Ich habe Gestern und Heute in Amuns Hände gelegt,
und ich ward heil befunden, meine Pläne beständig.
Ich mache mir ein schönes Bleiben, bis meine Zeit erfüllt ist,
indem ich mich ihm ganz zu eigen gebe; er ist mein Landepflock.
O welch ein Glück ist das Begräbnis, es hat nicht seinesgleichen!
Ein Beschützer unter den Menschen vergeht, seine Pläne werden zuschanden[378].

Die benützten Termini sind denn doch zu vage, als dass wir sie exakt interpretieren können; wir meinen jedoch darin wieder einmal die Spur eines Menschen zu entdecken, der sich ganz seinem Gott geweiht hat, indem er seinen eigenen Willen aufgab und vielleicht ein Leben aufnahm, das mehr der Meditation als der Aktion verpflichtet war. Dennoch dürfen wir die Folgerung aus dieser Haltung nicht übersehen, die im letzten Satz durchscheint: Sie ist entstanden aus einem Misstrauen gegenüber den Menschen, auf die man nicht zählen kann, besonders was die Beständigkeit des Kultes *post mortem* angeht. Dieser Zweifel wird seinen Ausdruck auch in manchen Grabtexten finden, die die unmittelbare Freude am Leben rühmen, denn das Jenseits kann das Leben niemals aufwiegen.

---

377 P. Vernus, Littérature et autobiographie. Les inscriptions de Sꜣ-mwt surnommé Kyky, 144; dt. nach: J Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 401 f.

378 Ostrakon Colin Campbell 4, Glasgow 1925.69: J. Cerny/A. H. Gardiner, Hieratic Ostraca, Taf. 39, 1; P. Vernus, Littérature et autobiographie, 131; dt. nach: J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 416.

Kontemplation, Meditation, Ekstase – das sind Termini, die in den Studien über die ägyptische Religion so gut wie gar nicht auftauchen[379], da diese gern, aber zu Unrecht als ritualistisch, formalistisch und der personalen Beziehung zwischen dem Einzelnen und dem Gott abhold qualifiziert wird. Nun sind aber derartige Erfahrungen ihrer Natur nach kaum vermittelbar, da sie nicht über den kodifizierten Diskurs des normalen religiösen Verhaltens verlaufen, sondern einer Verinnerlichung und Konzentration der Person auf sich selbst zugehören. Philippe Derchain hat gezeigt, dass man in zwei dunklen Passagen der *Sargtexte* die Bedingungen und Kennzeichen der Kontemplation ausmachen konnte[380], und er hat das Problem von Besessenheit und Trance angesprochen[381]. Zweifellos würde die knappe Prüfung anderer Texte unseren Blick auf die Praktik der Meditation oder die Dimension der Ekstase erweitern, die die Ägypter mit Sicherheit kannten und die bis heute aufgrund einer oberflächlichen oder allzu gewundenen Lektüre der Dokumente wahrscheinlich nicht erfasst worden sind. Der Text der beiden unlängst publizierten demotischen Ostraka berichtet von einer „Vision" der Göttin Ai/Nehemanit nach dem Genuss berauschender Getränke; im Zustand der Trunkenheit kamen Musik und die erotische Erregung hinzu, die recht eindeutig beschrieben wird und die Diskretion vermissen lässt, die man den Ägyptern in diesem Punkt oft zuschreibt[382]. Wir wissen zudem, dass der Rausch eine zuverlässige Rolle bei gewissen Festen spielte, insbesondere bei denen der Hathor; er sollte da nämlich einen der Trance nahekommenden Zustand erzeugen. Die Zeremonien, die die Rückkehr der „Fernen" besonders in Philae, aber auch in anderen Tempeln umrankten, boten ebenfalls Anlass, für Augenblicke durch Gesang und Tanz außer sich zu geraten[383].

Aber es gibt auch friedlichere Äußerungen des Glücks, das ein Mensch in der Gegenwart der Götter und in der Zusicherung ihres Schutzes verspürt: „Die Götter haben meine Gebete und Hymnen gehört, sie haben mir dafür die Zufriedenheit des Herzens geschenkt", schreibt Isidoros am Ende eines der Hymnen, die er zu Ehren der Isis im Tempel von Narmuthis auf Griechisch verfasst hat[384].

Die persönliche Frömmigkeit zieht ihre Nahrung aus denselben Quellen wie der offizielle Kult der Tempel, sie übernimmt dessen Themen und Codes, entwickelt sich aber natürlich im Lauf der Zeit weiter; sie stellt die Bedürfnisse und Sehnsüchte des Einzelnen in einer Welt dar, die von göttlichen Mächten bevölkert ist, die ihrerseits eine Antwort auf die Sorgen und Ängste des Menschen, vielleicht auch auf die ihm eigene Verlassenheit geben. Somit spiegelt sie den Zusammenhang und Zusammenhalt der ägyptischen Kultur wider, die vom König bis zum einfachen Privatmann dieselben

379 Vgl. jedoch E. Wente, Mysticism in Pharaonic Egypt?

380 Ph. Derchain, De la magie à la méditation.

381 Ph. Derchain, Possession, transe et exorcisme – Les oubliés de l'égyptologie, 9–18.

382 M. Depauw/M. Smith, Visions of Ecstasy.

383 F. Daumas, Les propylées du temple d'Hathor à Philae et le culte de la déesse; J.-C. Goyon, Hathor, l'ivraie et l'ivresse…; H. Sternberg-El Hotabi, Ein Hymnus an die Göttin Hathor und das Ritual „Hathor das Trankopfer darbringen" nach den Tempeltexten der griechisch-römischen Zeit; J. C. Darnell, Hathor Returns to Medamûd, 47–94.

384 É. Bernand, Inscriptions métriques, Nr. 175, II, 33–34.

Mittel benutzt, um die Ordnung der Welt aufrechtzuerhalten, die Götter zu besänftigen und sich dank ihrer ein möglichst gutes Leben und eine Versicherung für das Leben im Jenseits zu verschaffen.

VII. Kapitel

Der Tod und die Toten

Unter allen Kulturen liefert die ägyptische dem Wissbegierigen oder dem Fachmann zahllose Zeugnisse der Anwesenheit des Todes mitten im Leben; die Gräber und ihr Inhalt, Sarkophage, Mumien und Grabmaterial, eine Fülle von Texten und Bildern unterrichten uns über das Weiterleben im Jenseits, wie die Ägypter es sich vorstellten[1]. Die Prägnanz des Todes und mehr noch der ganze Apparat um ihn herum ist so stark, dass er die Phantasie der Menschen des Abendlands angeregt, ja manchmal auf geradezu morbide Weise fasziniert hat. Von Ägypten behält man oft nicht mehr als seine Pyramiden und seine Felsengräber samt ihren immer noch begeisternden Malereien, seinen toten und auferstandenen Gott Osiris und seine Mumien. Gerade diese waren vom Mittelalter bis zur Renaissance in der Arzneikunde in Form eines Puders mit der Bezeichnung *mumia* sehr geschätzt. Im 19. Jahrhundert wurden ganze Schiffsladungen von Tiermumien, besonders von Katzen, nach England geschafft, um dort in den Anfängen der Agrarindustrie als Dünger zu dienen. In unseren Tagen und in unserer westlichen Kultur, die den Tod mit allen Mitteln zu verstecken suchte[2], beugen wir uns gleichwohl mit gespanntester Neugier über die Mumien, die die großen ägyptologischen Museen aufbewahren, einer Neugier, die um so lebhafter ist, als die sterblichen Überreste nicht die eines einfachen Irgendwer sind, sondern einem berühmten Pharao gehören. Der mehr oder weniger gute Erhaltungszustand der Körper hat ja tatsächlich dieses ergreifende Von-Angesicht-zu-Angesicht zwischen einem Toten und einem Lebenden, die durch mehr als drei Jahrtausende voneinander getrennt sind, ermöglicht und bewirkt, dass einem Gesicht ein Name zugeordnet werden kann. Das war natürlich nicht das angestrebte Ziel der Einbalsamierer, aber hier ist das moderne Tabu des Todes aufgehoben, da es ja nicht um „unsere Toten“ geht, sondern um längst verstorbene Fremde. Genau wie die Schatzsucher vergangener Jahrhunderte haben die modernen Archäologen in der Regel nicht das Gefühl, eine Begräbnisstätte zu verletzen, wenn sie ein Grab öffnen und erforschen. Dennoch: Die sterblichen Hüllen sind zwar Objekte der Geschichte, werden aber nicht wie simple Artefakte, sondern wie die Überreste menschlicher Wesen behandelt.

---

1 Literatur zum Phänomen des Todes in Ägypten, zu den es begleitenden Riten, zu den Funeralpraktiken, zum materiellen und archäologischen Aspekt siehe bei: A. H. Gardiner, Life and Death; Ders., The Attitude of the Ancient Egyptian to Death and the Dead; C. E. Sander-Hansen, Der Begriff des Todes bei den Ägyptern; H. Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter; J. Zandee, Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions; Ph. Derchain, La mort; A. J. Spencer, Death in Ancient Egypt; J. Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten; F. Dunand/ R. Lichtenberg, Mummies and Death in Egypt.

2 Für eine Analyse des Todes in der westlich-abendländischen Vorstellung siehe: Ph. Ariès, Studien zur Geschichte des Todes im Abendland; Ders., Geschichte des Todes; Ders., Bilder zur Geschichte des Todes; M. Vovelle, La mort et l’Occident de 1300 à nos jours.

Darüber hinaus findet unsere Kenntnis der antiken Bevölkerung hier Stoff zu ihrer Bereicherung. Die ins Detail gehenden wissenschaftlichen Untersuchungen der Mumien mit Radiographie, DNA-Analyse und anderen Techniken machen es möglich, die Krankheit zu identifizieren, an denen der Einzelne gelitten hat, sein Alter, ja sogar seine ethnische Herkunft zu bestimmen und bei den Frauen zu erkennen, wie viele Schwangerschaften sie hatten; am Zustand des Gebisses lässt sich nachweisen, welchen Nahrungstyp der Verstorbene vor allem zu sich nahm[3]. Das Studium der Grabreliefs war und ist ebenfalls eine unschätzbare Quelle, wenn man dem Gang des Alltagslebens großer Persönlichkeiten und der Masse der Diener folgen will, die von ihnen abhängig waren und sonst nirgends dargestellt sind. Besonders aufschlussreich ist es aber auch, die idealisierten Darstellungen der Verstorbenen in ihren Gräbern, die sie jung und bei guter Gesundheit zeigen, mit dem Zustand der Mumien zu vergleichen, die schwere Erkrankungen und körperliche Deformationen erkennen lassen. Hier zeigt sich greifbar das Bedürfnis der Ägypter, ein Idealbild von sich selbst zu abzugeben, das nicht der Realität, sondern ihrem Sehnen und Trachten entspricht. Und schließlich und vor allem sind sämtliche Rituale des Todes, die in Ägypten so übermäßig ausgebildet waren, zum Gegenstand genauester ägyptologischer Forschung geworden: die Bestattung und ihre Vorbereitung, der Kult *post mortem*, die religiösen Bücher, die den Eintritt in die jenseitige Welt erleichtern.

So hat man, seit es die Ägyptologie gibt und sogar noch vor ihrer Geburt als Wissenschaft, in der Zeit der schieren Ägyptomanie, allem, was von fern oder von nah mit dem Tod zu tun hat, einen zentralen Platz eingeräumt. Dabei haben die Beobachter des Alten Ägypten vielleicht nichts anderes getan, als ohne große Sorge um kritische Analyse und Interpretation buchstäblich zu nehmen, was die Ägypter ihnen als Anschauungsmaterial hinterlassen hatten: in Ruinen gesunkene Städte der Lebenden, die wenig schmeichelhaften Reste von Behausungen, bei denen man selbst für die Pharaonen unbedenklich Lehmziegel verwendete, ein relativ zerbrechliches, wenn auch nicht ganz kurzlebiges Material, während sich noch immer, wie für die Ewigkeit gebaut, die steinernen Pyramiden erheben und die in den Berg gegrabenen Totengrüfte nach wie vor bestehen, mögen sie auch längst geplündert sein. Aus dieser sehr realen Anschauung ist ein Trugbild entstanden, von dem wir uns nur schwer lösen können: Die Ägypter seien von einer krankhaften Beschäftigung mit dem Tod besessen gewesen. Wenn sie im Lauf ihres Lebens eine solche Energie aufwandten, um Gräber für die Ewigkeit zu bauen, dann war doch die Zeit nach dem Tod wichtiger als das Leben, das ihm vorausging. Also waren sie ein vom Tod umgetriebenes Volk, hat man holzschnittartig behauptet. Und über dem intensiven Studium mit den Bestattungsbräuchen hat man zuweilen die anthropologische Realität des Todes ein wenig vergessen. Wie haben ihn sich die Ägypter vorgestellt? Wie haben sie ihn empfunden? Was haben sie erlebt? Welche Beziehung lässt sich zwischen ihren Vorstellungen und ihren Praktiken herstellen? Welche private und soziale Rolle haben sie diesem Bestattungswesen zugeschrieben? Im Durchgang durch alle diese Fragen und die entsprechenden Antwortversuche

3 Unten, S. 503.

wird Ägypten vielleicht weniger als das Land der Gräber erscheinen denn als ein Land, bewohnt von lebendigen Menschen, die versuchten, den Tod zu zähmen und ehrgeizig, aber illusionslos mit ihm einen ungleichen, niemals aufgegebenen Kampf auszufechten.

Die Ägypter und der Tod

Das Bewusstsein von dem als unausweichliches Ende verstandenen Tod ist sicherlich ein Charakteristikum des Menschen als Individuum und als soziales Wesen und geht bis auf die frühesten menschlichen Gemeinschaften zurück. Es handelt sich um einen allen gemeinsamen Fakt, der von daher in eine soziale Praktik der Trauer und der Bestattung eingebettet ist, in der sich zum einen ein Bestreben ausdrückt, auf die eine oder andere Weise die sterbliche Hülle zu erhalten, und zum anderen eine Art und Weise bekundet, den Toten einen fest umrissenen und geziemenden Ort im Verhältnis zur Gesellschaft der Lebenden zuzuweisen. Genau das finden wir schon in der Prähistorie in Ägypten[4]; so dürftig sie auch sein mögen, diese ältesten Reste belegen die Existenz einer frühen Sorge: Was tun mit den Toten? Aber natürlich muss erst die historische Periode kommen und die Schrift entstehen, damit wir aus den Texten und nicht mehr nur anhand der Praktiken die Vorstellungen erkennen können, die die Ägypter entwickelt haben. Eine Passage aus den *Sargtexten* ist höchst aufschlussreich für die Bedeutung, die sie den Bestattungsritualen beilegten, welche nicht von den im strengen Sinn den Göttern gewidmeten Ritualen zu trennen waren. Eine der vier „guten Taten“, die der Demiurg am Anfang für die Menschen getan, die er erschaffen hat, besteht darin, dass er ihnen das eng mit der Erinnerung an die Götter verbundene Gedächtnis der Toten verlieh:

> Ich habe veranlasst, dass ihre Herzen den Westen nicht vergessen können,
> damit den Gaugöttern Opfer dargebracht werden.
> Dies ist eine davon[5].

Das Bestattungsritual und das Götterritual sind somit unlösbar miteinander verzahnt, und der eigentlichen Götterkult entsteht erst allmählich als eigenständige religiöse Vollzugsform neben den Bestattungspraktiken[6].

---

4 Zu den Bestattungspraktiken in der prähistorischen Zeit siehe: B. Midant-Reynes, Aux origines de l'Égypte. Du néolithique à l'émergence de l'état, 151–236; oben, I. Kapitel, S. 27 ff.

5 CT II, 464 d–g, § 1130; dt. nach: E. Hornung, Altägyptische Dichtung, 117.

6 Oben, V. Kapitel, S. 272, 276, 278 f.

Die Namen des Todes

Aus ein und derselben Wurzel *mut* haben die Ägypter das Wort „sterben“ und die Substantive „der Tote“ und „der Tod“ abgeleitet. Letzteres Nomen steht im direkten Gegensatz zum Terminus „Leben“, *anch*. Von einem Gott wird man sagen, er sei „Herr über Leben und Tod“. Der Pharao, der dazu berufen ist, ein posthumes himmlisches Schicksal zu erleben, wird in den *Pyramidentexten* mit einer ganz expliziten Formel angesprochen: „Du bist nicht dahingegangen, indem du tot bist, / sondern indem du lebst, bist du dahingegangen“[7]. Darin verrät sich das Ziel der Bestattungsrituale: über den Tod als das Ende des irdischen Lebens zu siegen.

In einem ägyptischen Wort spielt, unabhängig von seiner grammatikalischen Funktion, das Determinativ, der Kodierer, der dazu dient, es in eine gegebene begriffliche Kategorie einzuordnen, eine wichtige Rolle. Für bestimmte Termini finden wir zuweilen mehrere Determinative, weil sich verschiedene Begriffskategorien überschneiden können, aber vor allem weil sich eine Entwicklung in der Schrift leicht durch die lange Gebrauchsdauer und durch Veränderungen in der Kontextualisierung der Wörter erklärt. Beim Wort *mut* ist es nicht so; seine Graphie hat sich seit dem Alten Reich praktisch nicht verändert. Es hat im Wesentlichen immer nur ein einziges Determinativ gehabt: einen knienden Mann, die Hand zum Kopf führend, von dem ein Blutfaden herabrinnt (Gardiner Sign-List A 14); dieses Bild hat eine extrem vereinfachte, hieratische Form angenommen (Gardiner Sign-List Z 6). Jener Mann stellt – das wissen wir durch andere Termini, denen er ebenfalls als Determinativ dient – einen im Kampf getroffenen Feind dar, von dem man annehmen kann, dass eine Kopfwunde tödlich für ihn sein wird. Beachtung verdient, dass das gewählte Zeichen für einen gewaltsamen Tod steht, den Tod des verwundeten Mannes, vielleicht den Tod des Anderen als Feindes[8]. Angesichts der Wichtigkeit des Signifikanten in der Hieroglyphenschrift können wir ohne Übertreibung vermuten, dass hier eine bewusste Wahl vorliegt, die von den ältesten Texten an eine fundamentale Idee bezeugt, die sich die Ägypter von jenem Geschehen machten. Haben wir darin eine Schrift gewordene Reminiszenz an archaische Kämpfe zu sehen, die die Erinnerung der Menschen der Geschichtszeit nachhaltig geprägt haben, nämlich ihre Erinnerung an eine Zeit, in der man im Streit starb, wie ja eine Reihe von Paletten aus der protohistorischen Periode belegt? Es wäre ein wenig naiv, suchte man im Entstehungsprozess der Schrift als ikonographische Vorbilder oder Mythen ferne Erinnerungen an eine Epoche zu finden, die als archetypisch gegolten hätte. In jenen Zeiten starb man ja nicht nur eines gewaltsamen Todes in mörderischen Schlachten, sondern auch an Krankheiten. Der Mensch, der sein Blut verliert, bedeutet, dass der Tod immer eine Gewalttat ist, selbst wenn er friedlich daherkommt, dass er der Feind ist, das Übel, das erbarmungslos lauert. Vielleicht aber auch,

7 Pyr., § 134; dt. nach: J. Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 161.

8 Der Papyrus Jumilhac XVI, 18–20 (J. Vandier, Le papyrus Jumilhac, 128) legt eine andere Erklärung nahe; an jener Stelle, an der es um den Gott Baba im Konflikt mit Thot und der Neunheit geht, führt jener seine eigene Waffe zum Kopf und wird zum Feind, ägyptisch *chefty*, der durch ebendas Zeichen des am Kopf verwundeten Mannes determiniert ist.

dass der Tod das unaufhebbar Andere ist, nicht weil man ihm nicht zu entrinnen hoffen kann, sondern weil man von ihm immer nur eine indirekte Erkenntnis durch den Anderen und nicht durch sich selbst zu haben vermag. Er ist genau wie die Geburt das Ereignis, mit dem man – aus gutem Grund – keine persönliche Erfahrung oder zumindest keine vermittelbare Erfahrung hat.

Wie dem auch sei – bis in die ptolemäischen Texte hinein bleibt *mut* die Bezeichnung des Todes mit seinem abstoßenden Determinativ aus Blut. Die Mumie, die üblicherweise als Determinativ in anderen Wörtern aus dem Register des Todes benutzt wird, wird nur ganz gelegentlich dazu dienen, *mut* zu kategorisieren, auch wenn sie jener Zustand des Körpers war, den jeder Einzelne nach dem Ende seines Lebens zu erreichen wünschte.

Hervorzuheben ist auch, dass die Ägypter nicht zögerten, ein Ereignis, das sie ansonsten fürchteten, ohne Umschweife eindeutig zu benennen. Allerdings hat sich neben dem einzigen Wort, das das Phänomen in seiner ganzen Brutalität bezeichnet, ein euphemistisches Vokabular herausgebildet. Dient dieses Vokabular dazu, eine nicht zu fassende Realität zu versüßen, zu verhüllen oder vielmehr in Bilder umzusetzen? Der Philosoph Victor Jankelevitch hat im Rückgriff auf Platon eindrucksvoll zeigen können, dass man den Tod nicht denken und kaum über ihn sprechen kann[9]. Jenseits des streng begrifflichen Rahmens der Philosophie müssen wir versuchen, diesen Befund in einem anthropologischen Kontext zu reflektieren. Und wenn wir die Dinge so sehen, ist dann nicht davon auszugehen, dass auch die Ägypter sich an jener Aporie stießen, an der sich die Reflexion erfolglos abarbeitet?

Einer der ältesten Umwege ist schon in den *Pyramidentexten* die Verwendung des Wortes *meni*, das „ankommen“, „anlegen“ bedeutet und auf das Ende der Reise, der Flussreise hinweist, in Ägypten die Ortsveränderung schlechthin; dies umso mehr, als man, wollte man zu seiner eigenen Beerdigung kommen, sehr oft den Fluss überqueren musste, um physisch und nicht nur metaphorisch in den Westen, den Aufenthaltsort der Toten, zu gelangen. Parallel dient auch das Substantiv *meni*, „der Pfahl zum Festmachen“, zur Bezeichnung des Todes. Andere Reiseausdrücke, *chem*, „fortgehen“, oder *chepy*, mit ähnlicher Bedeutung, wurden ebenfalls verwendet, und wir Heutigen denken an den ein wenig außer Mode gekommenen Ausdruck „er ist (von uns) gegangen“. An die Stelle dieser Bilder können Ausdrücke der Trägheit treten: „müde sein“. Da ist das Modell par excellence die Gestalt des Osiris: „der Ermüdete“ oder „der Müdherzige“, wie ihn die Texte nennen, der Träge, der vom Kummer der Isis aufgeweckt wird. Schlafen[10] ist auch eine Art Tod, ist doch der Tod der absolute Schlaf, dem zeitlich begrenzten Schlaf der Lebenstage so ähnlich und gleichzeitig so entgegengesetzt. Ein weiteres Mal finden wir Termini, die andere Kulturen übernommen haben; die Reaktionen auf ein universales Phänomen können ja die gleichen sein, und die Suche nach Einflüssen oder nach einem Erbe erübrigt sich: „Er schläft seinen letzten Schlaf“, „er

9 V. Jankelevitch, Der Tod.
10 Eine Reihe von Ausdrücken dieser Kategorie bietet J. Zandee, Death as an Enemy, 81–85.

ist im Frieden des Herrn entschlafen". Und ist in der griechischen Mythologie nicht Hypnos der Bruder von Thanatos, beide aber Söhne der Nacht?

Der Tod ist nicht darstellbar

So wird also der Tod klipp und klar oder auf euphemistischen Umwegen in einer antithetischen Koppelung mit dem Leben gesehen. Diese Kultur hat im Übrigen nicht nur viele Bilder der Götter im eigentlichen Sinn hervorgebracht, sondern auch solche von personifizierten natürlichen Dingen oder Abstrakta. Der Hochwasser führende Nil ist eine dickbäuchige Person, die wir in Gesellschaft junger Frauen sehen, die in den geographischen Prozessionen die Namen ihrer Gaue auf dem Kopf tragen. Die Laboratorien der Tempel, in denen man Öle und Salben herstellte, haben ihren Gott: Schesmu. Eine den Toten wohlgesinnte Göttin bewohnt die Sykomoren. „Sehen" und „Hören" bzw. das Gesicht und das Gehör, die Thot begleiten, nehmen Menschengestalt an, desgleichen Heka, die Zauberkraft; und vor allem Maat, die kleine, kauernde Göttin, den Kopf geschmückt mit der Straußenfeder, die dazu dient, ihren Namen zu schreiben, Maat, die das Prinzip kosmischer Ordnung und menschlicher wie göttlicher Gerechtigkeit verkörpert. Daneben sind die Schaden stiftenden Dämonen Legion an der Zahl, oftmals monströs, ein Messer statt eines Kopfes tragend, Abgesandte der Gottheiten, die den Menschen gefährlich sind, manchmal auch Abgesandte des Todes, die kommen, um einen Lebenden fortzuschleppen. Doch vom Tod gibt es keine Figur. Das ist besonders überraschend in einer ikonischen Zivilisation, die von der ständigen Sorge beseelt ist, unsichtbare Realitäten in Bildern, und seien sie symbolisch, darzustellen.

Gewiss hätten sich die Ägypter niemals die Gestalt zu eigen gemacht, die im Abendland seit dem Mittelalter gängig geworden ist: das Skelett mit der großen Sense, das die Sarabande der Totentänze anführt; denn für sie kann und darf ein Toter nicht in den Zustand eines Skeletts überführt werden, sodass es ganz unschicklich gewesen wäre, den Tod selbst gerade in dieser Gestalt darzustellen. Jedoch müssen wir hier einige Objekte anführen, die aufgrund ihrer Seltenheit außergewöhnlich sind – möglicherweise hat es aber auch mehr Exemplare davon gegeben – und deren Herkunft uns unbekannt ist. Es sind Figurinen aus Holz, bis etwa 15 Zentimeter hoch, die eher einem Skelett ähneln als einer Mumie, in Tücher eingewickelt und in einem kleinen, ebenfalls hölzernen Naos untergebracht[11]. Diese Statuetten gehören in die Spätzeit, Ende des ersten Jahrtausends; mehr lässt sich allerdings nicht sagen. Sind sie Teil einer Funeralausstattung? Stammen sie aus Gräbern? Wir können die Frage nicht bejahen. Man hat sie natürlich in Zusammenhang mit der bekannten Passage bei Herodot (*Neun*

11 Ein solches Stück wird in Berlin unter Nr. 20472 aufbewahrt: E. Brunner-Traut/H. Brunner/J. Zick-Nissen, Ausstellungskatalog Osiris, Kreuz und Halbmond, 110, Nr. 86; vgl. Auch F. W. von Bissing, Die älteste Darstellung eines Skeletts. Ein weiteres Objekt im Kestner-Museum Hannover, Nr. 1955, 153: Ausstellungskatalog Ägyptische Mumien, Unsterblichkeit im Land der Pharaonen, 62–63. Zu weiteren Exemplaren mit Kommentar: H. Willems, Carpe diem. Remarks on the Cultural Background of Herodotus II, 78.

Bücher zur Geschichte, II, 78) gebracht, die dann bei Plutarch (*De Iside et Osiride*, 17) wieder erscheint. Ersterer berichtet, beim Bankett habe man den Tischgenossen eine Holzfigur „von ungefähr einer oder zwei Ellen" gezeigt (diese Höhe von ca. 52 bis 104 cm ist deutlich größer als die der aufgefundenen Objekte). Er sagt lediglich, sie habe an einen Toten erinnert; ob es eine Mumie oder ein Skelett war, wissen wir nicht. Bei dieser Gelegenheit wurde auch, so schreibt er, die Regel des *Carpe diem* angesichts des unausweichlichen Todes in Erinnerung gerufen: „Auf diesen blicke, und dann trinke und sei fröhlich; denn ein solcher wirst du sein, wenn du gestorben bist." Das stimmt recht gut mit den *Harfnerliedern* überein, die während der Totenmähler psalmodiert wurden. Die zahlreichen Szenen von Bestattungsbanketten, die an den Wänden der Gräber abgebildet sind, zeigen jedoch keinerlei Totenfigurinen. Allerdings legt Harco Willems eine interessante Hypothese vor, die es erlaubt, mit aller gebotenen Vorsicht die Bilder von Totenmählern aus dem Neuen Reich und die Aussage Herodots in Verbindung zu bringen. Er weist darauf hin, dass man in der Nähe mehrerer thebanischer Gräber aus der 18. Dynastie „außergrabliche Depots" von stark abgegriffenen hölzernen *uschebtis*, *stick shabtis,* gefunden hat, deren einige von einem Verwandten des Verstorbenen gestiftet worden waren. Er sieht in ihnen mögliche Vorläufer jener Skelette, von denen Herodot ein Jahrtausend später sagen wird, sie seien bei den Totenmählern als *Memento mori* gezeigt und dazu seien die *Harfnerlieder* rezitiert worden. So hätte man zwar den Verstorbenen an den Wänden seines Grabes lebendig und in jugendlicher Schönheit darstellen, aber gleichzeitig auch eine Statuette in Form eines *uschebti* oder Skeletts zeigen können, um an seine Situation *post mortem* zu erinnern. Auch die schwarzen Umrisse, die sich in manchen Vignetten des *Totenbuchs* finden und die gewöhnlich als Schatten gedeutet werden, könnten ein Bild des Leichnams sein.

Hätten aber die Ägypter, die so einfallsreich darin waren, fremdartige und Furcht erregende Figuren zu erfinden, mit denen sie die Wände der Königsgräber bevölkerten, nicht auch ein Bild für den Tod erfunden, das symbolisch den von ihm ausgehenden Schrecken darstellen konnte? Gewiss, wir kennen die Schreckensgestalt der Großen Verschlingerin, die bei der Herzenswägung vor dem Jenseitsgericht dabei ist und sich anschickt, den zu verschlingen, der diese Etappe nicht siegreich bestanden hat. Aber die ist nur ein untergeordneter Dämon und nicht der Tod selbst.

Immerhin zeigt uns eine Vignette auf einem Papyrus aus der 21. Dynastie ein Ungeheuer, das sich kaum von seinen Artgenossen unterscheidet: Auf Sternengrund hält eine Schlange zwischen ihren ausgebreiteten Schwingen eine Scheibe mit einem Skarabäus. Sie weist zwei Menschenbeine und einen Menschenkopf auf, ihr Schwanz hingegen endet in einem Schakalkopf. Die Beischrift bezeichnet sie als „den Tod, den großen Gott, der Götter und Menschen gemacht hat"[12]. Dieses einzige Mal in der Ikonographie und der religiösen Literatur Ägyptens bildet ein Hierogrammat, der Repräsentant einer uns unbekannten Tradition oder vielleicht auch ein Neuerer, der nicht Schule gemacht hat, den Tod in Formen ab, die einer ganzen Ikonologie entsprechen,

12 Papyrus BM 10018 aus dem Besitz der Henuttaui, Sängerin Amuns: S. Schott, Zum Weltbild der Jenseitsführer des Neuen Reiches, S. 195 und Taf. 4.

nämlich in einer Kombination aus Mensch und Tier in ihrer chthonischen Gestalt schlechthin, der Schlange, die von Beginn der Welt an so oft präsent ist. Aber gerade dieses einmalige Bild gehört in eine Kategorie von Papyri, die ihre Verfasser zu Beginn des ersten Jahrtausends mit neuen Bildern, dem Ergebnis ihrer religiösen Spekulationen, bedeckt haben. Nachdem man ein Bild und einen Namen gepaart hatte, hat man dem Ungeheuer die Epitheta eines Schöpfergottes zugelegt, „der die Götter und die Menschen gemacht hat" und so den Tod in die Schöpfung, die geordnete Welt hereingeholt. Diese Aussage, dass der Tod in der Struktur des Lebendigen notwendig zugegen ist, findet sich andernorts in anderen Formulierungen wieder. So ist der Tod wie alles andere auch geschaffen worden, und es hat eine Zeit vor der Schöpfung gegeben, in der er nicht existierte:

> Als der Himmel noch nicht bestand,
> als die Erde noch nicht bestand,
> als die Menschen noch nicht bestanden,
> als die Götter noch nicht bestanden,
> als der Tod noch nicht bestand[13].

Dagegen evoziert der demotische kosmogonische Papyrus von Tebtunis das Auftreten des Todes als Ausdünstung einer Schlange; ihre Form ist zwar nicht genau definiert, es wird aber angegeben, dass sie fliegt, so wie es auch die Schlange aus dem Papyrus der Henuttaui könnte. Was die Schlange angeht, so erinnert sie vielleicht an einen Schöpfergott in seiner urzeitlichen Gestalt:

> Der Tod kam ins Dasein und flog an jeden Ort unter dem Himmel, vereinte sich [mit dem Leben, das?] aus dem Nun aufstieg, denn der Tod ist die Ausdünstung [?] der Schlange. Der Lebenshauch ist die [Ausdünstung?] des Nun. Die beiden vereinen sich ganz und gar. Sie sind jene, die geben, sie sind jene, die [alle Dinge nehmen], die bis heute auf der ganzen Erde sind, das heißt das Leben und der Tod. Der Lebenshauch ist das, was allem, [was] auf Erden lebt, Leben schenkt. Der (weiße) Todeshauch ist das, was sie nimmt[14].

Der Tod erscheint als eng mit dem Leben verbunden, von ihm nicht zu trennen, eine Schöpfung Res, wie es in einem Sonnenhymnus aus der 21. Dynastie heißt: „Du hast ‚Leben' geschaffen und seinen Bruder, ‚Sterben'"[15], zwei unzertrennliche Größen. Der Tod ist mit der Erschaffung des Kosmos in Erscheinung getreten, selbst wenn die Ägypter dies ausnahmslos nur mit großer Zurückhaltung in Erinnerung rufen. Die von einigen Ägyptologen vertretene Hypothese, der Tod habe, genau wie das Böse oder eine der Manifestationen des Bösen, seinen Ursprung in der Revolte der Menschen[16], wie

13 Pyr., § 1466.
14 Nach M. Smith, On the Primaeval Ocean, 105–106, 111–115 und Taf. 9.
15 Papyrus Louvre 3292, M, 4–5: M. Smith, On the Primaeval Ocean, 112; G. Nagel, Un papyrus funéraire de la fin du Nouvel Empire (Louvre 3292 Inv.) 68; dt. nach: J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 137.
16 Vgl. etwa L. Kákosy, Ideas about the Fallen State of the World in Egyptian Religion.

sie das *Buch von der Himmelskuh* schildert, scheint von den ägyptischen Texten nicht gedeckt.

Die außergewöhnliche Darstellung des Todes bleibt dennoch ohne reale Bedeutung für die traditionelle religiöse Bildwelt. Faktisch hat der Tod darin keinen Platz gefunden, und zwar nicht aufgrund einer Unterlassung, sondern weil er nicht darstellbar ist; nicht weil er unbekannt war – denn die Ägypter waren durchaus fähig, etwas darzustellen, was sie nicht kannten und was sie noch nie gesehen hatten –, sondern weil man ihn nicht zeigen und sich also auch nicht vorstellen kann. Sein Anblick wäre, gleich dem der Gorgo, die die Welt der Lebenden und die der Toten radikal voneinander trennt, unerträglich gewesen.

Die Einstellung zum Tod und die Gefühle gegenüber den Toten

Die Wahrnehmung des Todes

Die Erfahrung des eigenen Todes ist zwar nicht kommunikabel, aber der Tod des Anderen kann als ein objektives und daher auch in Wörtern objektivierbares Phänomen erlebt werden. Unter diesem Gesichtspunkt haben die Ägypter mittels sehr unterschiedlicher Texte – Begräbnisbücher, Stelen von Privatleuten, literarische oder medizinische Texte – ein umfangreiches Korpus von empirischen Feststellungen hinterlassen, dank deren wir verstehen können, wie sie das physische Phänomen des Todes wahrnahmen.

Tot sein, das heißt zuerst einmal absolut ohne Lebenshauch zu sein, jenen Hauch, dem manchmal der Todeshauch gegenübertritt, den die Abgesandten des Todes ausdünsten. Die Götter, die das Leben schaffen und verleihen, tun dies, indem sie den Lebenden Luft in den Schlund blasen und ihnen zu atmen ermöglichen; so sagen es die ägyptischen Texte immer wieder. Umgekehrt heißt ohne diesen Hauch zu sein, dass man erstickt und stirbt. Es dauert noch viele Jahrhunderte, bis eine andere Konzeption vom menschlichen Körper den Herzrhythmus als Lebensprinzip in Betracht zieht. Das Herz ist für die Ägypter in erster Linie das Zentrum des Verstehens und Erkennens, das Organ des Willens, mittels dessen der Mensch handelt und, wenn er kann, Maat erfüllt.

Tot sein, das heißt dann auch, des Gebrauchs seiner Glieder beraubt zu sein, insbesondere der Beine, und unbeweglich zu bleiben. Man versteht daher, dass einer der am häufigsten geäußerten Wünsche im *Totenbuch* ist, man möge ungehindert nach Lust und Laune kommen und gehen können, wenn – ein wenig paradox, zumindest für uns – der Verstorbene vor der Bestattung gebührend gewickelt und damit gefesselt worden ist; in Wirklichkeit aber ist er dank seines *Ba* imstande, sein Grab zu verlassen und flugs dorthin zurückzukehren. Die Ernährungsfunktionen werden eingestellt; man isst und trinkt nicht mehr, wenn man tot ist. Man spricht nicht mehr, und die im Jenseits sind die „Schweigenden“ schlechthin, nicht wie der Mensch, der gewarnt ist und seine Worte wägt, sondern wie einer, der den Gebrauch seiner Zunge verloren

hat. Daher ist das Mundöffnungsritual, das man vor der eigentlichen Grablegung an der Mumie vollzieht, so wichtig für die Wiedergewinnung aller Sinnesfunktionen und motorischen Fähigkeiten.

Schlimmer als die Unbeweglichkeit, der Verlust der Sinne, des Wortes und der sexuellen Potenz ist die Verwesung, die den Körper bedroht. Die Ägypter kannten sie gut und fürchteten sie. Auch da sprechen die Begräbnisbücher, von den *Pyramidentexten* bis zum *Totenbuch*, ohne Umschweife vom Ungeziefer und vom Ekel erregenden Geruch, den der Leichnam, nur mehr ein Gegenstand des Grausens, ausströmt[17]. Der somit festgestellte Tatbestand ist der eines Stillstands und einer Zerstörung des Individuums oder zumindest seiner vitalen Funktionen.

Die Ursachen des Todes

Kosmische Ereignisse wie die Erschaffung der Welt oder physische Phänomene wie die Nilüberschwemmung erklärten die Ägypter mythologisch oder sahen in ihnen den Eingriff übermenschlicher Mächte mit Namen „Götter". Doch für eine dem Menschengeschlecht ohne Ausnahme gemeinsame Erfahrung, deren Wirkung sie jeden Tag ermessen konnten, suchten sie nach Ursachen, die man phänomenologisch nennen könnte, auch wenn eine gewisse Zahl von Todesfällen auf geheimnisvollere Gründe zurückgeht, die dem Schicksal oder den Kräften der Magie ähneln.

Zuallererst stirbt man, jung oder hochbetagt, an einer Krankheit; durch Beobachtung weiß man, dass man sich mit voranschreitendem Alter auch immer mehr dem Tod nähert, den man sich so spät wie möglich wünscht, nach 110 Lebensjahren, dem nach Meinung der Ägypter idealen Alter, das wohl nur selten erreicht wurde, sieht man einmal von Josef ab, der am Hof des Pharao gelebt hat. Ptahhotep weiß: „Gebrechlichkeit ist über mich gekommen, das Greisenalter ist eingetreten"[18], und gibt eine der ergreifendsten Beschreibungen der Altersschwäche[19]. Und Sinuhe, der in der Fremde lebt und sich wünscht, in Ägypten beerdigt zu werden, klagt:

> … das Alter ist herangekommen,
> und Schwachheit hat mich ereilt.
> Meine Augen sind schwer, meine Arme schlaff,
> meine Füße verweigern den Dienst;
> das Herz ist matt, das Hinscheiden nahe.
> Mögen sie mich zur Stadt der Ewigkeit geleiten,
> dass ich der Herrin des Alls diene![20].

17 J. Zandee, Death as an Enemy, 10–11, 56–60.
18 12. P 7; dt. nach: H. Brunner, Die Weisheitsbücher der Ägypter, 110.
19 P 8–23; dt. ebd.
20 Sinuhe B 169–171: A. M. Blackman, Middle Egyptian Stories II, 30–31; dt. nach: E. Hornung, Altägyptische Dichtung, 38.

Zahllos sind die Stelen, auf denen dem Verstorbenen „ein schönes Begräbnis in hohem Alter“, ein natürlicher, friedlicher, alles in allem beneidenswerter Tod gewünscht wird.

Man starb an Krankheiten, welche die Ärzte der damaligen Zeit zumeist nicht behandeln konnten. Hinzu kamen tödliche Unfälle, wie etwa Schlangenbisse oder Skorpionstiche, die häufig Erwähnung finden und gegen die die Ägypter ein breites Spektrum von Zaubersprüchen besaßen; sie wurden in Verbindung mit medizinischen Maßnahmen gebraucht. Man starb aber auch einen gewaltsamen Tod im Krieg. Manchmal hatte das Schicksal schon bei der Geburt über eine Todesart entschieden, der man nicht entrinnen konnte, wie die Geschichte vom verwunschenen Prinzen erzählt[21]. So mischten sich ätiologische Gegebenheiten und die Allmacht des Geschicks.

Die Einstellung gegenüber dem Tod

Aus allen diesen Feststellungen, die jeder Einzelnen machen kann, haben die Verfasser jener Texte, die auf uns gekommen sind, Schlussfolgerungen von genereller Geltung gezogen und die gesellschaftliche Einstellung wiedergegeben, die sich aus der Erfahrung des Einzelnen ergab, wenn auch hier und da eigenwillige Verhaltensweisen zur Sprache kommen, die vielleicht eher mit einer individuellen Entscheidung als mit einer dauerhaften Denkströmung zu tun haben.

Der Tod ist unerbittlich. Dies ist ein Leitmotiv, das sich durch alle Epochen zieht, aber ganz besonders deutlich auf einer Stele aus der Ptolemäerzeit zum Ausdruck kommt; diese Stele gehörte Taimhotep, der Gemahlin von Pascherienptah, dem Hohenpriester des Ptah unter Ptolemaios XII. Auletes:

> Der Tod, „Komm“ ist sein Name, er ruft jeden zu sich,
> sie kommen zu ihm sogleich,
> obwohl ihre Herzen vor Furcht vor ihm schaudern.
> Keiner sieht ihn unter Göttern und Menschen.
> Die Großen sind in seiner Hand wie die Geringen.
> Keiner kann seinen Fluch von irgendeinem, den er liebt, fernhalten[22].

Allerdings ist an diesem Text eine leichte Nuance anzubringen, denn manchmal hofften die Ägypter, von den Göttern, von denen ja Leben und Tod abhängen, ein paar zusätzliche Jahre zu erlangen; das Schicksal kann nämlich von den Gottheiten, die Macht über es haben, geändert werden:

> Amun, gib mir dein Herz,
> neige mir deine Ohren!
> Öffne dein Auge!

21 Oben, VI. Kapitel, S. 390 f.

22 Stele BM 147: E. A. E. Reymond, From the Records of a Priestly Family from Memphis, 171; dt. nach: J. Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 199.

Errette [mich] täglich!
Vermehre meine Lebenszeit[23]!

Der Tod ist unumkehrbar. Niemand kehrt auf die Erde zurück, um das Leben der Lebenden zu teilen. Also ist der Tod eine Grenze, ganz gleich wie man sich das Jenseits vorstellt und was man sich dafür erhofft – es kann ja nur anders sein.

Siehe, das Schicksal vermehrt nicht seine Tage.
Die Zeit [kommt] zu ihrer Stunde, nichts wird ihr hinzugefügt.
Wer dahingegangen ist, kehrt niemals zurück.

Mit diesen unwiderruflichen Worten endet das *Harfnerlied* im Grab des Wesirs Paser in Theben[24].

Die Stunde des Todes ist nicht bekannt: „Man kennt nicht den Tag, an dem er kommt"; aber wenn er da ist, verlässt man die Seinen und seinen Besitz. Daher wird der Tod gefürchtet, wie wir auf der weiter oben zitierten Stele lasen, und sogar gehasst. Schon im Mittleren Reich ruft ein Verstorbener auf seinem Grabdenkmal die Vorübergehenden mit folgenden Worten an: „Ihr, die ihr das Leben liebt und den Tod verabscheut". *Death as an Enemy* ist der Titel, den der Ägyptologe Jan Zandee seiner lexikographischen Studie über das Vokabular des Todes gegeben hat; er entspricht genau dem, was die Ägypter empfanden. Und wenn der Tod vor der Zeit kam und das Kind aus den Armen seiner Mutter riss, statt den Greis zu holen, der sein Leben vollendet hatte, dann wurde er zum räuberischen Tod, zu dem Dieb, gegen den die Revolte aufwallt[25]; so verhält es sich mit Djehutirech, dem jüngsten Kind des Petosiris, das mit zehn Jahren gestorben ist:

Wer meine Worte hört, dessen Herz ist bekümmert,
weil ich ein kleines Kind bin, fortgerissen mit Gewalt,
in den kurzen Jahren der unwissenden Kinder,
brutal fortgerafft, als es klein war,
wie ein Mensch, wenn sich der Schlaf seiner bemächtigt.
Ich war ein Kind von [zehn] Jahren,
als man mich in die Stadt der Ewigkeit trug,
an den Aufenthaltsort der vollkommenen *Bau*...
Alle meine Freunde grämen sich meinetwegen,
mein Vater und meine Mutter rufen den Tod an...[26].

Dasselbe Thema findet sich in den griechischen Epitaphen der jungen, „vor der Zeit gestorbenen" Kinder[27].

23 Graffito aus der thebanischen Nekropole: W. Spiegelberg, Ägyptische und andere Graffiti, 75–76.
24 M. Lichtheim, The Songs of the Harpers, Taf. III.
25 Zu diesem Thema siehe: Ph. Derchain, La mort ravisseuse.
26 G. Lefebvre, Le tombeau de Petosiris, II, Inschrift 56, S. 27–28; vgl. auch Ph. Derchain, Les impondérables de l'hellénisation, 32–33, 54–58, 99–103.
27 F. Dunand, „Mort avant l'heure...".

Die Kehrseite dieses Hasses ist die tiefe Liebe zum Leben, dem einzigen, was man wirklich in Händen halten kann und von dem wir noch sehen werden, wie es gepriesen wird, denn das Jenseits steht nicht höher im Ansehen als die Welt hienieden; es ist nicht mehr als ein schwacher Abglanz und kein Ort der Glückseligkeit. Allerdings begegnen wir in der ägyptischen Literatur auch einer Tendenz, die man oft als pessimistisch bezeichnet hat; sie ruft nach dem Tod und preist ihn als eine Befreiung von den Heimsuchungen des Lebens. Es kann sich um die Fehler der Gesellschaft handeln, um das Aufkommen der Unordnung und um die Abkehr von den traditionellen Werten, wie sie im Lauf der Ersten Zwischenzeit empfunden wurden und in der Literatur des Mittleren Reichs in Erinnerung gerufen werden, oder um die Schwierigkeiten des Menschen mit dem Leben und um ihr Korrelat, eine fast romantisch anmutende Sehnsucht nach dem Tod als Synonym für Schönheit und Sinnenlust, die im Leitmotiv des Textes anklingt:

> Der Tod steht heute vor mir
> wie der Duft von Myrrhen,
> wie das Sitzen unter einem Segel an einem windigen Tag[28].

Doch diese Konzeption bleibt, selbst wenn sie nicht nur die Äußerung eines Einzelnen ist, sondern für eine Strömung in der ägyptischen Gesellschaft steht, nichtsdestoweniger sehr marginal und kann nicht als Denkströmung gelten, die eine allgemeine Einstellung der Ägypter zum Tod widerspiegeln würde.

Die Toten

Infolge des Todes gibt es die Toten, einen Zustand, in den jeder Lebende eines Tage eintreten wird. Aus der Wurzel *mut* ist ein Substantiv abgeleitet worden, das den Toten oder die Tote bezeichnet und ebenfalls durch die Person mit einer blutenden Wunde am Kopf determiniert wird. Wenn die Ägypter die seienden Wesen in Kategorien ordneten, wobei sie jedoch keineswegs erschöpfend sein wollten und zudem einer Taxonomie folgten, die offensichtlich ganz anders war als die unsere, begegnen wir in einer Reihe von Texten, darunter Exemplare des *Totenbuchs* oder Zauberformeln, einer Liste, die die Menschen (das heißt die Ägypter, die Menschen *par excellence*), die Götter und die Toten aufführt. Somit gehören die Toten nicht zur Menschheit im eigentlichen Sinn, sondern bilden eine spezielle Gruppierung. Diese Liste wird manchmal durch das Wort *ach*[29] ergänzt, das von den frühesten religiösen Texten an den Zustand

28 Gespräch eines Lebensmüden mit seinem *Ba*, Papyrus Berlin 3024, 134–136; dt. nach: J. Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 498. Vgl. auch G. Burkard/H. J. Thissen, Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte 1: Altes und Mittleres Reich, 148–154. S. Donnat, *Le dialogue d'un homme avec son ba* à la lumière de la formule 38 des Textes des Sarcophages, zeigt, wie der Dialog, der im Jenseits spielt, es möglich macht, die Zweifel und das zerstörerische Bild des Todes und dessen, was nachher kommt, abzuwehren, Zweifel, die sich in der ägyptischen Gesellschaft manifestiert haben müssen.

29 Zu diesem Begriff siehe G. Englund, Akh - Une notion religieuse dans l'Égypte pharaonique.

bezeichnet, in den der Verstorbene zu gelangen wünscht, einen Zustand, der zunächst dem Pharao vorbehalten war, der ein himmlisches Leben unter den Sternen lebt, und dann allmählich auch einfachen Sterblichen zugänglich wurde. Die *achu*, die „Verklärten", sind zwar Tote, aber Tote, die über ihre Situation im Jenseits definiert sind, und nicht einfach Individuen, die die Schwelle des Todes überschritten haben.

Wieder einmal liefert das Vokabular einen reichhaltigen Apparat von Euphemismen zur Ersetzung des Wortes „Tod"; man denke an die „lieben Entschwundenen", an den „vermissten Soundso" oder an den „armen X" und an all die anderen Umschreibungen, die die modernen Sprachen gebrauchen, um das fatale Wort zu vermeiden. Im Ägyptischen finden wir „die ausruhen" oder „die in Frieden sind", *hoteptiu*, „die Vollkommenen", *ikeru*, „die Gelobten", die *hesiu*, ein Terminus, der in der Spätzeit gern verwendet wird, um besonders ehrwürdige Tote zu bezeichnen, Selige, die bei den Göttern als Fürsprecher für die Lebenden auftreten konnten und sich besonderen Ansehens auf den Vorplätzen der Tempel erfreuten, wo sie in einigen Fällen vielleicht auch bestattet wurden[30]. Wenn man die Toten „die Westlichen", *imentiu*, nennt, evoziert man ihren Aufenthaltsort, der zugleich die häufig auf dem Westufer des Nils gelegenen Nekropolen und den metaphorischen Ort des Jenseits bezeichnet.

Aber wie nennt sich ein Mensch, wenn er von sich nach dem Tode spricht? Mit anderen Worten: Wie bezeichnet er sich in den Inschriften an den Wänden seines Grabes, auf einer Stele oder einer Statue, die er zu seinen Lebzeiten verfassen und vorbereiten lässt und deren Ausführung er seinem Sohn anvertraut? In den autobiographischen Texten, den Grabstelen, die ständige Opfergaben verlangen, und in den Aufforderungen an die Lebenden bezeichnet er sich nie als Toten. Er ist der Soundso, der, gewiss im Präteritum, die Funktionen aufzählt, die er in seiner Stadt, in seinem Bezirk oder am Hof des Pharao ausgeübt hat. Lediglich ein spezielles Epitheton deutet uns seinen Status an. Er ist *imach*, was oft mit „Ehrwürdiger" übersetzt bzw. von manchen Autoren mit „Versorgter" wiedergeben wird. *Imach* ist bei Menschen und Göttern ein Verdienst, das erst nach dem Tode erworben wird, aber nur sehr indirekt anzeigt, dass man nicht mehr lebt. Was in der Aussage jener Texte, die dafür sorgen sollen, dass durch die Fortdauer der Opfer und des Namens das Überleben gesichert wird, was da wirklich zählt, sind der Status, den der Mann oder die Frau zu Lebzeiten hatte, und die Akte, die er oder sie vollzog. Der Tod selbst kann ihm nichts hinzufügen, es sei denn Negatives, denn er schneidet von der Welt der Lebenden, von der Gemeinschaft der Menschen ab. Wenn der Mensch bezeugt, dass seine Handlungen mit Maat konform gingen, dann in der Gestalt des Lebenden, bevor der Tod ihm das Siegel des Schicksals aufdrückt. Er kann also ein „Gerechtfertigter" oder „einer, dessen Stimme wahr befunden wurde", werden, wie es vom Mittleren Reich an heißt, als der Gedanke eines Verfahrens vor dem Jenseitsgericht in der Konzeption vom Jenseits Fuß fasst und die Verstorbenen nach dem Vorbild des gestorbenen und danach auferstandenen Gottes „Osirisse" werden.

30 C. Traunecker, Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb, 387–391; die genaue Funktion, die diesen Individuen zukam, verdiente eine neue Untersuchung.

Die Ägypter haben die nach dem Tod eintretenden physischen Umwälzungen nicht verleugnet oder verschleiert. Sie wissen, dass ein Körper zur Leiche wird; selbst die Götter, Götter, die sterben wie Osiris, haben einen Leichnam, so wie sie einen Körper haben. Und diesen Gegenstand, der ja sehr schnell scheußlich würde, versuchen sie in die unverwesliche Mumie umzuformen. Der Ausdruck wird in unzweideutigen Zusammenhängen verwendet, die sein klares Verständnis erlauben; ansonsten kann er durch eine Mumie determiniert werden. Andere Texte jedoch machen deutlich, dass die Dinge nicht so einfach sind, oder zumindest erfassen wir die semantischen Nuancen dieser Wörter, die manchmal nebeneinander gebraucht werden, nicht ganz exakt. So kommt es auf den Stelen aus der Saitenzeit nicht selten vor, dass man den Funeralgott in der komplexen Gestalt Ptah-Sokaris-Osiris anruft, damit er dem *Ba* des Verstorbenen das Wasser, seinem Leichnam den Weihrauch und seiner Mumie das Tuch gewähre. Es ist ganz normal und logisch, dass in solchen Texten neben der sterblichen Hülle, ob Körper, Leichnam oder Mumie, der *Ba*, das Energieprinzip, angeführt wird, das nach dem Ende der vitalen Körperfunktionen fortdauern soll; aber wie ist das gleichzeitige Auftreten der Wörter „Leichnam“ und „Mumie“ zu interpretieren? Von den Göttern heißt es oft in einer dreigliedrigen Aufteilung ihrer Attribute, der Himmel sei für ihren *Ba*, die Erde für ihr Bild und das Jenseits für ihren Leichnam da. Das traf auch für die Menschen zu. So endet das *Einbalsamierungsritual* mit der Formel:

> Erblickt wird dein *Ba* im Himmel,
> dein Leichnam in der Unterwelt,
> deine Statuen in den Tempeln[31].

Hier wird also das Wort „Leichnam“ und nicht der Terminus „Mumie“ verwendet. Hat eine semantische und lexikographische Entwicklung dieser Vokabeln stattgefunden, oder standen die beiden Begriffe faktisch einander so nahe, dass sie mit Recht unterschiedslos gebraucht werden konnten? Vielleicht verfügen wir ja wieder einmal in der Wahl des Determinativs über ein Indiz, das die ägyptische Vorstellung verdeutlichen kann. Die Termini „Leichnam“ und „Mumie“ können tatsächlich durch einen in Binden gewickelten Körper mit bärtigem Gesicht determiniert sein. Es ist dasselbe Zeichen, das auch die verschiedenen Wörter zur Bezeichnung einer Statue begleiten kann. Wäre die Mumie, genau wie seine Statuen, eine Art Abbild des toten Menschen, während der Zustand des Leichnams nur ein vorübergehender wäre und nicht über den Zeitpunkt der Balsamierung hinaus bestehen sollte? Es wäre folglich angebracht, die Vokabel „Leichnam“ durch den Ausdruck „sterbliche Hülle“ zu ersetzen. Es dürfte so gewesen sein, dass die Ägypter es für wesentlich hielten, diesen heiklen Übergangsmoment zu verhüllen, um von da zu einem anderen Zustand zu gelangen, der ihnen als akzeptabel und endgütig erschien.

Auf jeden Fall sind die Toten eine Kategorie außerhalb der Menschheit mit einer sterblichen Hülle/Mumie, aber auch mit einem *Ba*, einem *Ka*, der Vitalenergie, und

31 S. Sauneron, Le rituel de l’embaumement, 44; dt. nach: J. Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 548.

einem Namen. Wenn der Einzelne, sich in die Zukunft projizierend, seine Autobiographie verfasst, ist er primär der soziale Mensch, den seine Funktionen definieren, und darüber hinaus *imach* geworden; er nennt sich nicht den „verstorbenen Soundso", höchstens den „gelobten".

Die Bilder der Toten

Ein Kennzeichen der ägyptischen Kultur ist neben anderen eine Überfülle an Bildern. Da der überwiegende Teil der auf uns gekommenen Monumente dem funeralen Gebrauch diente, ob Königsgräber, Privatgräber oder Gedenktempel der Pharaonen, können wir unterstellen, dass ihre Reliefs oder die in ihnen aufgestellten Statuen in Beziehung zum Tod stehen. Und zuallererst werden wir uns fragen, wie und in welcher Gestalt die Toten, die Eigentümer oder Inhaber dieser Orte, dort dargestellt wurden. Der Pharao ist fast immer in seinen königlichen Funktionen mit den einschlägigen Attributen wiedergegeben. Und während vom Neuen Reich an die Tempelreliefs die Theogamie und die göttliche Geburt des zur Thronbesteigung berufenen Königskinds darstellen, zeigt man keinesfalls die Bestattung dieser Person. Dagegen sind die Königsuschebtis Legion; die Statuen des Königs in Osiris-Gestalt schmücken die Tempel. Im Grab Tutanchamuns sind seine Abbilder aus Holz in natürlicher Größe mit Teer überzogen, ähnlich dem schwarzen Fleisch des Osiris. Allerdings, und das ist wichtig, betrifft der Tod den Pharao nur als sterbliches Individuum und zieht die Funktion, die in diesem Subjekt nur verkörpert war, aber nicht von ihm abhing und an seinen Nachfolger übergeht, nicht in Frage.

Bei den Privatleuten stellten die bereits erwähnten seltenen skelettartigen Statuetten augenscheinlich kein bestimmtes Individuum dar, sondern besaßen wahrscheinlich symbolische Bedeutung. Man findet genau genommen kein Bild von einem Skelett in den Gräbern, ein makabrer Expressionismus ist unbekannt; vom toten Menschen gibt es kein Bild. Die in Schwarz gemalten Bilder, nahezu chinesische Schattenbilder eines Mannes, den sein *Ba* begleitet, ein Vogel mit Menschenkopf, sind die Bilder seines Schattens, *schut*, einer der Komponenten des Menschen, wie der Titel von Kapitel 92 des *Totenbuchs* sagt: „Spruch, das Grab zu öffnen für den Ba / und für den Schatten, hervorzugehen am Tage / und seiner Füße mächtig zu sein"[32]. Die Knochen sind manchmal zu sehen, das Fleisch ist schwarz wie das einer Mumie, dennoch ist es nicht die sterbliche Hülle, die bald stehend, bald liegend abgebildet ist. Im Neuen Reich reserviert man häufig an den Wänden einen Platz für die Darstellung der Vorbereitungen zum Begräbnis und die Bestattung selbst. Aber es ist bereits eine Mumie, die da auf dem Einbalsamierungsbett liegt, über das sich Anubis beugt; von dieser Regel gibt es nur wenige Ausnahmen, so eine Person, ausgestreckt auf ihrem Totenbett und mit

32 TT 290 des Irinefer in Deir el-Medina: B. Bruyère/C. Kuentz, Tombes thébaines, 137–142; P. Barguet, Le Livre des morts des anciens Égyptiens, Vignette zu Kapitel 92, S. 128; dt. nach: E. Hornung, Das Totenbuch der Ägypter, 182. Oben, S. 485 für eine anders lautende Interpretation: Es könnte sich um den Leichnam des Verstorbenen handeln.

einem Schurz bekleidet, die Beine unbedeckt[33]. Am Sarkophag erfolgt auch das Mundöffnungsritual, wenn man am Grab ankommt. Der Leichnam, der siebzig Tage lang in den Händen der Taricheuten war, wird verhüllt, da er ebenso wenig präsentabel ist wie der Tod selbst. Die Bilder von der Mumie oder genauer gesagt: vom menschengestaltigen Sarg werden nur in den Beisetzungsszenen im strengen Sinn gebraucht. In allen anderen Darstellungen sind der Grabherr sowie die Mitglieder seiner Familie lebend, fast immer jung und schön abgebildet, gemäß einem Ideal, das den Ägyptern lieb und teuer war und das wir im autobiographischen Diskurs wiederfinden. Die Bildhauer und Maler, die den Verstorbenen darstellten, bemühten sich keineswegs darum, ein Bild von ihm zu geben, das dem, was er zu seinen Lebenszeiten gewesen, nahekam; ihnen ging es vielmehr um ein perfektes, unveränderliches, idealisiertes Bild, das bereits Angeld und Unterpfand der Ewigkeit war.

Die Lebenden und die Toten: die Furcht vor den Toten

Die Toten sind keine Menschen bzw. nicht ganz und gar Menschen; sie gehören zu einer Kategorie am Rande, von der man sich aber nicht so leicht befreien kann, selbst wenn man sie nach einem gebührend kodifizierten Ritual in ein Leichentuch hüllt. Der Kampf gegen den Tod, ein Unternehmen, auf das die Ägypter viel Energie verwandten, beginnt mit einem Schritt, der darin besteht, ihnen, den Toten, einen geziemenden Platz im sozialen Raum anzuweisen, einen Ort, der ihnen speziell gewidmet ist, was auch immer nach dem Tod eintreten mag. Doch selbst das reichte nicht aus. Die Toten konnten auch weiterhin sehr wohl auf der Erde tätig werden, oft sogar auf eine gegen die Lebenden gerichtete schädliche Weise. Die Ägypter fürchteten den Tod und hatten Angst vor den übel gesinnten und gefährlichen Toten. Eine Fülle von Zeugnissen äußert sich in diesem Sinn. Eine Passage aus der Lehre Anis ist da sehr aufschlussreich:

> Befriedige den (Spuk-)Geist [*ach*] durch Opfer
> und tu, was ihm lieb ist.
> Halte dich rein von dem, was er verabscheut.
> Dann bleibst du unbeschädigt von seinen vielen Untaten,
> denn aller Schaden kommt von ihm.
> Vieh von der Weide gestohlen? Er macht so etwas.
> Verwüstung auf der Dreschtenne im Feld?
> „Der Geist war‘s“, sagt man dann wieder[34].

Was ist das anderes als die uralte und universale Angst vor den Wiedergängern[35], der keine Kultur entgeht? Natürlich sind es zunächst die ohne Begräbnis umherirrenden

33 Stele des Sobekaa aus der Ersten Zwischenzeit oder vom Anfang des Mittleren Reiches, BM 1372: E. A. W. Budge, HTBM I, Taf. 54. Zur Interpretation dieser außergewöhnlichen Szene siehe H. Willems, The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418), 290–292.

34 Ani, B 21, 20–22, 2; dt. nach: H. Brunner, Die Weisheitsbücher der Ägypter, 210.

35 G. Posener, Une nouvelle histoire de revenant (Recherches littéraires, VII); Ders., Les ’afārīt dans l’ancienne Égypte.

Toten, die gefährlichen Toten, die die schlimmsten Verwirrungen auf Erden anrichten konnten. Aber auch die anderen, denen man ein angemessenen Begräbnis gegeben hatte, die man regelmäßig mit Opfergaben nährte, konnten auf die Erde zurückkehren und ihre Untaten vollbringen, manchmal sogar gegen ihre Verwandten, die sie zu ihren Lebzeiten wie auch nach ihrem Tod mit ihrer Aufmerksamkeit und Sorge umhegt hatten. An verschiedenen Grabungsstätten hat man mehrere Exemplare einer Kategorie von Dokumenten gefunden, die ganz erstaunlich sind: die *Briefe an die Toten*[36], die zwischen dem Alten und dem Neuen Reich verfasst wurden. In einigen Fällen sind sie auf Becher geschrieben worden, die gleichzeitig als Behälter für die Opfergaben dienten, die man dem Adressaten des Briefs brachte. Tatsächlich sind sie von Lebenden an einen verstorbenen Verwandten gerichtet, zumeist den Vater oder die Mutter, aber auch an den Ehegatten, und oft bitten die Absender den Toten, in einem Streit zu ihren Gunsten zu intervenieren[37]. In einem durch einen Papyrus aus der 19. Dynastie bekannten Fall aber herrscht ein Ehemann seine tote Gattin an, die er zu ihren Lebzeiten mit Ehrerbietung behandelt und die ihn seit ihrem Tode unaufhörlich belästigt hat, sodass er schließlich droht, ihr den Prozess zu machen:

> Zu Händen von *ach* Anchiri…
> Was habe ich gegen dich getan? Ich habe dich zur Frau genommen, als ich jung war, und ich war bei [dir], als ich alle meine Ämter innehatte, und du warst bei mir…
> Sieh, du lässt meinen Geist nicht in Frieden. Ich werde in einen Streithandel mit dir eintreten, und Gut wird von Böse geschieden werden…
> Als du krank geworden bist an der Krankheit, die du dir zugezogen hast, habe ich einen Arzt [holen lassen], und er hat dich behandelt…
> Sieh, ich habe diese letzten drei Jahre verbracht, ohne ein (anderes) Haus zu betreten, obwohl es nicht schicklich ist, dass einer, der in derselben Lage ist wie ich, so handelt. Sieh, so habe ich gehandelt aus Ehrerbietung für dich; sieh, du machst keinen Unterschied zwischen Gut und Böse. Man wird zwischen dir und mir entscheiden…[38].

Ganz ähnlich wird in der 21. Dynastie in einem Dekret Amuns für Prinzessin Neschons neben den Überlebensgarantien, die sie erhält, klar festgesetzt, dass sie ihrem hinterbliebenen Gatten und ihren noch lebenden Verwandten nicht schaden soll[39]. Die Interaktion zwischen der Gemeinschaft der Lebenden und der der Toten gilt als eine Realität, deren Modalitäten im Sinne von Bitten, aber auch in juridischen Formen bis hin zum Prozess geregelt werden können. Man mag sich fragen, welche Gründe diese Totenfurcht und die von ihr erzeugte Bedrohung durch die Toten haben, während der Lebende doch behauptet, er habe sich nichts vorzuwerfen. Zweifellos beruht

36 A. H. Gardiner/K. Sethe, Egyptian Letters to the Dead, mainly from Old and Middle Kingdoms; M. Guilmot, Lettres aux morts dans l'Égypte ancienne; E. F. Wente, Letters from Ancient Egypt, 210–220.

37 S. Donnat, Le rite comme seul référent dans les lettres aux morts.

38 Papyrus Leiden I, 371: A. H. Gardiner/K. Sethe, Egyptian Letters to the Dead, 8–9 und Taf. 7–8; M. Guilmot, Lettre à une épouse défunte (Pap. Leiden I, 371).

39 Papyrus Cairo CG 53082: B. Gunn, The Decree of Amonrasonthêr for Neskhons; K. Jansen-Winkeln, Inschriften der Spätzeit I, 122–141.

diese Geisteshaltung auf der Idee, dass der Tod die Bande zwischen den Einzelnen nicht endgültig zerreißt, und auf der Überzeugung, dass die Toten immer noch eine Macht über die Lebenden besitzen und Gründe haben, ihnen zu zürnen, vielleicht ja genau deshalb, weil die einen tot und die anderen noch am Leben sind.

Tatsächlich viel geläufiger war ein anderes Verfahren, das die Lebenden gegen potentiell gefährliche Tote anwandten. Es setzt die magischen Kräfte in Gang, sei es verbal, sei es durch Ächtungszeremonien, von denen zahlreiche Beispiele vorliegen. Die Bitten und Mahnungen gegen die Toten sind gängige Münze in den Zaubertexten. Es geht darum, „jeden Toten, jede Tote, jeden feindlichen Mann, jede feindliche Frau, die dem Soundso, Sohn des Soundso, Unheil brächte, abzuwehren". Wir können aber auch noch andere Weisungen lesen:

> O Toter oder Tote, sei vernichtet. Du bist vernichtet… Du hast keine Macht mehr über jedes Glied des Soundso, geboren von Soundso… Du wirst auf diese Schlachtbank geworfen. Du wirst nicht in Herrlichkeit erscheinen…[40].

Wenn man die mündlichen Drohungen allein für nicht ausreichend hielt, schritt man zu einem Ächtungsritus, der auch in unseren Tagen in der Welt der Hexerei noch praktiziert wird. Aus Wachs, Lehm, Holz oder Stein fabrizierte man eine ziemlich grobe Statuette, die einen Gefangenen auf Knien, die Arme auf den Rücken gefesselt, darstellte; man schrieb den Namen und den Stand des in Betracht genommenen Feindes oder der Feinde darauf und vollzog dann darüber die Vernichtungsriten: Man schlug die Statuette, spuckte darauf, trat sie mit Füßen, bevor man sie verbrannte[41]; es kam auch vor, dass man sie begrub, wie beispielsweise jene, die in der Nekropole von Giza geborgen wurden[42]. In ihrer überwiegenden Mehrheit handelte es sich um Tote, die noch Schaden anrichten konnten, ehemalige Kriminelle, Fremde, Männer Seths. Die bekannten Beispiele zeigen, dass meistens eine Gruppe von Lebenden und nicht ein Einzelner die Feinde loswerden wollte. Die Verwünschung war in erster Linie eine soziale magische Praktik, die auf die Welt der Toten angewandt wurde.

Wenn die Lebenden in einer Reihe von Toten mögliche Feinde erblickten, so war die Furcht der Toten vor den Lebenden nicht weniger stark und nicht weniger begründet. Die Ägypter wussten nämlich sehr wohl um das Risiko der Zerstörung und der Plünderung, das mit ihren Gräbern verbunden war. Dagegen lag, wieder einmal, der letzte Schutz in den Fluch- und Zauberformeln gegen die Grabschändung, die gleich am Eingang zu den Gräbern eingemeißelt waren:

> Bezüglich aller Menschen, die in dieses Grab eintreten werden in unreinem Zustand: Haben sie Abscheuliches gegessen, das von einem trefflich Versorgten [*ach*] verabscheut wird, (und) haben sie sich für mich nicht gereinigt, wie sie sich reinigten für einen trefflich Versorgten, der tut, was sein Herr lobt – ich werde seinen Hals packen wie den eines Vogels,

40 A. H. Gardiner in: HPBM, Third Series, I, 77; II, Taf. 49.
41 Oben, VI. Kapitel, S. 445.
42 G. Posener in: MDAIK 16, 1958, 252–270, und Taf. XXVI–XXVII; oben, VI. Kapitel. S. 406 f.

> indem die Furcht vor mir in ihn gelegt wird, sodass die Verklärten und die Lebenden sehen und sich fürchten wegen des trefflich Verklärten[43].

Noch schlimmer war aber vielleicht das Vergessen, das Vergessen des Opferns und des Namens, ohne die das Überleben nicht sichergestellt werden konnte. Zahllos sind die Appelle an die Lebenden schon von den ältesten Gräbern an und bis in die jüngsten Grabstätten, man möge doch das Opfergebet sprechen: „O ihr Lebenden, die ihr auf Erden seid, die ihr an diesem Grabe vorübergeht...", oder: „O ihr Lebenden, die ihr auf Erden seid, die ihr das Leben liebt und den Schädelbohrer hasst..."[44], aber auch, man möge doch einfach sich an den Namen des Verstorbenen erinnern: „O ihr Lebenden, die ihr auf Erden seid, die ihr in diese Nekropole kommt, und alle, die ihr kommt, um Gebete zu verrichten, sprecht meinen guten Namen aus, und Thot wird euch loben"[45]. Gegenüber dem strengen Totenkult vollzieht man mit dem Gravieren dieser Texte einen weiteren Schritt: Man wendet sich an irgendeinen Vorübergehenden und nicht mehr nur an Familienmitglieder oder Fachleute aus dem Priesterstand. Einen solchen Aufforderungstyp finden wir in den sehr nahe verwandten Formulierungen mancher Epitaphe aus dem mittelalterlichen Westeuropa, die darum ersuchen, man möge sich des Verstorbenen im Gebet erinnern[46]. Auch in sehr unterschiedlichen kulturellen und eschatologischen Sehweisen bleibt die anrufende Aufforderung die notwendige Grundlage für eine sichere Verbindung zwischen den Generationen. Diese Beziehung war in Ägypten sehr prägnant, zunächst die zwischen Vater und Sohn, wobei letzterer den Namen seines Erzeugers „am Leben hielt", aber allgemeiner dann auch zwischen Lebenden und Toten, die weiterhin enge Bande unterhielten und immer voneinander abhängig waren.

Den Körper konservieren

Die Sorge, den Leichnam unversehrt zu erhalten, tritt sehr früh in Ägypten auf; sie führt schließlich zur Erfindung des Mumifizierens. Die Friedhöfe, die seit der Jungsteinzeit immer zahlreicher wurden[47], haben im Allgemeinen Körper hergegeben, die nicht mehr waren als Skelette. Diese Körper wurden manchmal zerstückelt und anlässlich sekundärer Bestattungen wieder zusammengesetzt; zumeist wurden sie zerstückelt und durch die Plünderungen beschädigt vorgefunden, die oft kurz nach der Bestattung eingesetzt hatten, als es üblich geworden war, in den Gräbern Speiseopfer oder

43 Mastaba des Anchmahor, Saqqara, 6. Dynastie: Urk. I, 202; dt. nach: S. Grunert, Nicht nur sauber, sondern rein, in: Studien zur altägyptischen Kultur, 2002, 137–152, Zit. 147 und 138. N. C. Strudwick, Texts from the Pyramid Age, 264.

44 J. Sainte Fare Garnot, L'appel aux vivants dans les textes funéraires égyptiens des origines à la fin de l'Ancien Empire; S. B. Shubert, Those who (still) live on Earth.

45 Petosiris, Inschrift 7: G. Lefebvre, Le tombeau de Petosiris II, 4.

46 Ph. Ariès, Geschichte des Todes, 280–283.

47 Oben, I. Kapitel, S. 23.

wiederverwendbare Gegenstände zu deponieren. Es ist aber auch vorgekommen, dass Körper, die in einfachen Gräben in direktem Kontakt mit dem Wüstensand bestattet worden waren, erstaunlich gut erhalten blieben und fast den Eindruck eines Lebenden machen; ein ergreifendes Beispiel ist „Ginger", ein Verstorbener aus dem British Museum, der aus Gebelein stammt und vielleicht um ~3200 zu datieren ist[48]. Die spontan entstandenen Mumien dieses Typs sind jedoch recht selten; die – wahrscheinlich in geringer Tiefe – direkt im Sand begrabenen Körper müssen zumeist von Wüstentieren ausgegraben und beschädigt worden sein. Ihr Wiedererscheinen muss bei ihren Nachfahren widersprüchliche Reaktionen hervorgerufen haben: einerseits den Wunsch, sie besser vor Raubtieren zu schützen, aber andererseits auch die Sorge, ihre Wiederkehr zu verhindern. Auf jeden Fall breiten sich gegen Ende der prädynastischen Zeit neue Begräbnisformen aus: Die Körper werden in Särge aus Flechtwerk, Holz oder Terrakotta eingeschlossen[49], die Wände der Gräber sind gemauert, ihre Abdeckung aus Holzstücken oder Ziegeln nimmt bald eine bankartige Form mit geböschten Wänden an, die *mastaba*. Diese Praktiken, die im Prinzip darauf abzielten, einen besseren Schutz der Verstorbenen vor Raubtieren und Grabräubern zu garantieren, haben faktisch die Konservierung der Körper behindert: Dass kein direkter Kontakt mit dem Sand, diesem starken Desikkationsfaktor, mehr gegeben war, hatte das Einsetzen der Verwesung zur Folge. Das Ergebnis ist, dass es aus dieser Zeit keine spontanen Mumien mehr gibt: Die aufgefundenen Körper sind immer im Skelettzustand.

Hat die Beobachtung der vom Wüstensand konservierten Körper die Ägypter auf die Idee gebracht, eine Form von Leben könne auch nach dem Tod fortbestehen? Schon Ende des 5. Jahrtausends in Badari und Mostagedda und vor allem im Lauf des 4. Jahrtausends in Hierakonpolis hat man zum Einwickeln der Toten mit einer harzigen Substanz getränkte Tücher verwendet; in Hierakonpolis waren in den Frauengräbern der Nekropole HK 43 die Hände, der Hals und ein Teil des Kopfes der Verstorbenen damit bedeckt, und in einem Fall war sogar eines der inneren Organe in ein mit Harz getränktes Tuch gewickelt und der Frau auf den Brustkorb gelegt worden[50]. Man könnte vermuten, diese Praktiken seien die ersten Versuche, das Überleben des toten Körpers sicherzustellen, aber die Tatsache, dass sie so exzeptionell sind, lässt keine sicheren Schlüsse zu.

Das Verfahren, bei dem man den Körper in harzgetränkte Tücher wickelte, lieferte keine sehr überzeugenden Ergebnisse. Ein entscheidender Schritt geschah dann zu Beginn des Alten Reichs. Der Beweis dafür war erbracht, als Reisner im Jahr 1925 in einer kleinen Kammer in der Nähe der Cheopspyramide das Grabmobiliar der Königin Hetepheres, der Frau des Snofru und Mutter des Cheops, entdeckte: Ein Alabasterschrein mit vier Kompartimenten enthielt die Eingeweide der Königin, eingewickelt in Leinen und noch immer in einer Natronlösung schwimmend. Die Ägypter hatten bereits erkannt, wie wichtig die Entnahme der Eingeweide des Abdomens war,

48 C. Andrews, Egyptian Mummies, Abb. 1, S. 4.

49 L. Cotelle-Michel, Les sarcophages en terre cuite en Égypte et en Nubie, de l'époque prédynastique à l'époque romaine.

50 Oben, I. Kapitel, S. 30 f.

da diese als erste Organe des toten Körpers in Verwesung übergingen; gleichzeitig war ihnen auch der Nutzen des Natrons als Dehydrierungsagens vertraut. Man darf sich nicht wundern: Dieses Volk von Jägern und Fischern wusste schon lange, dass man, wenn man Wild und Fische konservieren will, sie ausnehmen und salzen muss... Doch an einem menschlichen Körper vollzieht man diese Operation sicherlich nicht ohne Zögern. Man hat sich nicht gescheut, die Körper der Feinde zu verstümmeln, wie wir noch im Neuen Reich an den Tempelreliefs mit ihren Schlachtenbildern sehen können. Aber an den Körper seiner Eltern, seiner Freunde oder, noch schlimmer, an die Person des Königs zu rühren, das setzte voraus, dass man ein Verbot übertrat, an das ein spätzeitlicher Text erinnert. Diodor berichtet: Wenn der Mann, den die griechischen Texte den *paraschistes* nennen, in der linken Flanke des Toten den zur Entnahme der Eingeweide notwendigen Einschnitt gemacht hatte, floh er eilends davon, gefolgt von den Helfern, die Steine nach ihm warfen und ihm Beschimpfungen nachriefen,

> wie um Schmutz über ihn auszugießen, denn sie meinen, jeder, der dem Körper eines Artgenossen Gewalt antut, indem er ihm Verletzungen beibringt oder ihm ganz allgemein weh tut, sei hassenswert[51].

Wenn es in der ägyptischen Gesellschaft einen Körper gibt, den es zu erhalten gilt, dann ist es der des Pharao. Es ist wahrscheinlich, dass die Technik der Mumifizierung durch Entnahme der Eingeweide und „Einsalzung" ursprünglich dem König und seiner Familie vorbehalten war; aber leider hat die übliche Plünderung, die die Königsgräber des Alten Reiches durchmachten, alle ihre Inhaber verschwinden lassen, mit Ausnahme einiger mumifizierter Reste von Snofru, Djedkare-Asosi, Unas und der ziemlich gut erhaltenen Mumie eines jungen Königs, der Merenre-Antiemsaf sein könnte[52]. Es scheint jedoch, dass ziemlich viele hohe Persönlichkeiten, Mitglieder der königlichen Entourage, in den Genuss der Mumifizierung kamen. Prinz Ranefer (um ~2550), dessen Körper William M. F. Petrie in seiner Mastaba in Meidum gefunden hat, war hervorragend behandelt worden; man hatte die Eingeweide entfernt und mit Binden umwickelt, die Bauchhöhle hatte man mit harzgetränkten Tüchern ausgestopft, ähnlich den Tüchern, in die der ganze Körper wie in eine Art Gussform eingehüllt war[53]. Seit dieser Zeit kommt die Eviszeration in den „privilegierten" Schichten immer häufiger zur Anwendung, ohne freilich zur Regel zu werden. Zuweilen begnügt man sich auch damit, die Binden, in die der Körper eingewickelt wird, mit Gips zu tränken und die Gesichtszüge auf das den Kopf bedeckende Tuch zu malen, bevor man die Mumie in ihren Sarkophag legt. Die Königssarkophage wie die der Beamten des Alten Reichs waren schlicht parallepipedisch geformt und bestanden häufig aus Granit mit einem „Palastfassaden"-Dekor.

---

51 Diodoros von Agyrion, Historische Bibliothek, I, 91, 4. Es überrascht, dass Herodot, der ansonsten ein sehr vollständige Bild von der Mumifizierung zeichnet, dieses Ritual mit keiner Silbe erwähnt.

52 S. Ikram/A. Dodson, The Mummy in Ancient Egypt, 320–321.

53 Der Körper wurde nach London gebracht; dort ist er in den Bombardements des Zweiten Weltkriegs leider verloren gegangen.

Naturgemäß war die Sorge um die Erhaltung des Körpers Sache nur einer kleinen Minderheit. Als man auf dem Plateau von Giza die Nekropole der Arbeiter entdeckte, die beim Bau der Pyramide beschäftigt waren, kamen sehr einfache Gräber zutage, in denen die Körper sämtlich skelettiert sind; dass ihnen bescheidene Opfergaben beigegeben waren, könnte allerdings die Vermutung nahelegen, dass auch ihnen eine Art Weiterleben versprochen war.

Die wesentlichen Schritte der Mumifizierung stehen seit dem Alten Reich fest, allerdings waren zuvor wohl zahlreiche Versuche erforderlich. Die Technik vervollkommnet sich dann aber bis zum Ende des zweiten Jahrtausends, als sie, wie man annimmt, ihren höchsten Qualitätsgrad erreicht. Und vor allem wird sie vom Mittleren Reich an – immer noch außer der Reichweite der großen Menge – einer breiteren Bevölkerungsschicht zugänglich. Es wäre freilich absurd, von einer „Demokratisierung" der Begräbnisriten zu sprechen, wie es mehrfach geschehen ist[54]. Die Mumifizierung im eigentlichen Sinn sowie die Herstellung des Sarkophags und der Grabbeigaben, ganz zu schweigen vom Bau des Grabes, ist eine kostspielige Angelegenheit, denn die Einbalsamierer sind hoch spezialisierte Handwerker, und die Materialien, die sie verwenden (Sadeöl, Myrrhe, Kassia und Zimt) sind häufig Importware. Im Übrigen erlauben es die relativ zahlreich erhaltenen Mumien aus dem Mittleren Reich, die Fortschritte in der Technik und vor allem ihre Vielfalt einzuschätzen, denn natürlich variieren die Verfahren der Einbalsamierer je nach der Region.

Wir besitzen gut gemachte und gut erhaltene Mumien aus der 11. Dynastie, wie etwa die des Dejhuti-nacht, eines Nomarchen des Hasengaus, aufgefunden in seinem Grab in el-Berscheh, oder die Mumie des Wah, die im Metropolitan Museum aufbewahrt wird, deren Ausstattung bemerkenswert war: 375 Quadratmeter Grabtücher, die ein gewaltiges Paket aus ihm machten, eine Vielzahl vom Schmuckstücken und Amuletten, unter die eine Maus und eine Eidechse gekrochen waren…[55]. Unter der 12. Dynastie weisen die Gräber Kanopenkrüge auf, von denen Champollion als erster erkannte, dass sie zur Aufnahme der mumifizierten Organe bestimmt waren[56]; dies deutet darauf hin, dass die Praxis der Eviszeration des Abdomens allgemein üblich geworden war. Um sie zu mumifizieren, musste man die Lungen, die Leber, den Magen und die Gedärme entnehmen; die kaum sichtbaren und schwer zugänglichen Nieren ließ man außer Acht. Das Herz, das als wichtigstes Organ galt, nämlich als Sitz des Denkens und der Affekte, musste an seinem Platz bleiben oder wieder dorthin zurückgelegt werden, wenn es aus Unachtsamkeit zusammen mit der Lunge entfernt worden war, was ziemlich häufig vorgekommen sein muss. Hervorzuheben ist die Schwierigkeit und Komplexität einer Operation, bei der man die Organe im Inneren des thorakoabdominalen Raums suchen und sie abtrennen musste – wobei man natürlich nichts sehen konnte –, um sie dann durch einen kleinen seitlichen Einschnitt von nicht mehr

54 Das hat H. Willems, ausgehend von den Sarkophagen des Mittleren Reichs und ihrer Texte, absolut überzeugend aufgewiesen; vgl. Ders., Les Textes des Sarcophages et la démocratie.

55 H. E. Winlock, The Mummy of Wah Unwrapped; F. Dunand/R. Lichtenberg, Mummies and Death in Egypt, S. 27 und Abb. 23.

56 H. Hartleben, Champollion, sa vie et son œuvre (1790–1832), 121–124.

als zehn bis 15 Zentimetern zu entnehmen. Das Gehirn, dessen Funktion die Ägyptern nie herausgefunden haben, wurde ursprünglich an seinem Platz belassen, im Mittleren Reich jedoch beginnt man mit der Exzerebration, die zwangsläufig zu seiner Zerstörung führt: Mit Hilfe eines durch die Nasenhöhlen und das Siebbein eingeführten Hakens zog man das Gehirn heraus. Die Hauptbestandeile des von den Einbalsamierern benützten Materials wurden in der Gegend von Theben in einer Cachette aus jener Zeit gefunden: eine Einbalsamierungsplatte, eine Art niedriger Liege, auf die man den Körper legte, Natron, aromatische Öle, Leinenzeug und Mumifizierungsüberreste in Terrakottagefäßen; es ist wahrscheinlich, dass alles, was mit dem Toten in Berührung gekommen war, begraben werden musste, jedoch außerhalb des Grabes, sei es dass man das Material als unrein betrachtete, sei es dass man es der Verwendung zu magischen Zwecken entziehen wollte[57]. Vor allem das Natron ist wichtig; das weiß man seit dem Alten Reich; dieses natürliche Gemisch, das im Wesentlichen Chlorid und Sodiumkarbonat enthält und in Kristallform gebraucht wird, hatte die doppelte Wirkung, den Körper zu entwässern (bekanntlich besteht er ja zu 75 Prozent aus Flüssigkeit) das Fett in Seife zu verwandeln und so seine Entfernung zu erleichtern. Doch die Behandlung wurde nicht immer vollständig ausgeführt. Mehrere Mumien von Königinnen und Prinzessinnen der 11. Dynastie wurden in ihren Gräbern in Deir el-Bahari gefunden; sie waren so gut gemacht, dass man die Tätowierungen auf ihrer Haut entziffern konnte, aber ihre Eingeweide waren nicht entfernt worden; vermutlich hatte man sie mit einer Injektion von Lösungsmitteln behandelt; darauf deuten die Erweiterung des Rektums und dort vorhandene Harzspuren hin. Im gleichen Zeitraum, unter der Regierung von Mentuhotep II., hat man möglicherweise Sand benützt, dessen Desikkationswirkung man damals erkannt hatte, um die Körper von sechzig im Kampf gefallenen Bogenschützen zu konservieren, die ebenfalls in Deir el-Bahari bestattet sind.

Recht große Sorgfalt wird auf die Präsentation der Mumien verwendet. Man führt Tampons aus Leinen in die Augenhöhlen ein, um ihnen eine gewisse Größe zu geben, und in die Nasenlöcher, um das Einfallen der Nase zu verhindern. Man umwickelt den Kopf und den Oberkörper mit einer Maske samt Vorhemd aus Kartonage, das heißt aus zusammengepresstem, stuckiertem und bemaltem Tuch; die für das Gesicht benützte gelbe Farbe imitiert das Gold, das „Fleisch der Götter“. Die Männermasken sind in der Regel mit einem feinen Schnurrbart und einer Bartkrause versehen; damit folgt man einer Mode, die ziemlich bald wieder verschwunden sein muss, bevor sie in der Ptolemäerzeit unter dem Einfluss der Griechen erneut aktuell wird. Die Mumie liegt normalerweise in einem Sarkophag, einem schlichten, rechteckigen Holzkasten, der als Bildträger für die *Sargtexte*, zum Beispiel den der Heqata, dient[58]. Auf eine Außenwand gemalte Augen sollen dem Toten erlauben, die Außenwelt zu „betrachten“. Die ersten menschengestaltigen Särge, die in groben Zügen die Form eines Körpers mit skulptierter Maske nachahmen, erscheinen gegen Ende der 12. Dynastie; in den „reichen“ Grä-

57 A. J. Spencer, Death in Ancient Egypt, 115–116.

58 H. Willems, The Coffin of Heqata. Für eine umfassendere Studie zu den Sarkophagen dieser Zeit siehe H. Willems, Chests of Life.

bern sind sie aus Holz, manchmal mit Kartonage verkleidet, bemalt und vergoldet und in der Regel noch einmal in einem Sarkophag untergebracht.

Vom Neuen Reich an macht die Qualität der Mumifizierung spektakuläre Fortschritte. Ein schlagendes Beispiel dafür haben wir in den 1881 in der Cachette von Deir el-Bahari entdeckten und in den 1898 im Grab des Amenhotep II. (KV 35) im Tal der Könige gefundenen königlichen Mumien. Infolge der Plünderungen der Königsgräber, von denen die großen Prozesse der Ramessidenzeit zeugen[59], hatten die Priesterkönige der 21. Dynastie beschlossen, die Mumien ihrer Vorgänger in Sicherheit zu bringen. Zu dieser Serie von 22 Königen, Königinnen und wichtigen, zum Teil anonymen Persönlichkeiten, die zur Entourage gehört haben müssen (55 Mumien insgesamt), kommen hinzu: die Mumie aus dem Grab KV 55, die 1907, und die Mumie Tutanchamuns (KB 62), die 1922 in ihrem nahezu unversehrten Grab entdeckt wurde[60]. Die Bestimmung der DNA, die unlängst an mehreren Mitgliedern der Familie vorgenommen wurde, hat ergeben, dass Tutanchamun der Sohn der anonymen Person aus Grab KV 55 war, die ihrerseits entweder Semenchkare sein könnte, wie man lange gedacht hat, oder möglicherweise Echnaton war. Die Mutter Tutanchamuns ist eine Frau, deren nicht identifizierte Mumie im Grab Amenhoteps II. zur selben Zeit wie die der Königin Teje entdeckt wurde und wahrscheinlich eine von deren Töchtern ist. Es scheint also, dass die Blutsbande in dieser ausgehenden 18. Dynastie besonders stark waren, da Tutanchamuns Vater, wer es auch gewesen sein mag, und seine Mutter mit ziemlicher Sicherheit Kinder von Teje waren. Die beiden Föten von fünf bez. sieben Monaten, die in Tutanchamuns Grab in zwei kleinen Sarkophagen liegen, sind wohl zwei Töchter des Königs und seiner Halbschwester Anchsenamun, deren Mumie bisher nicht identifiziert worden ist[61]. Obwohl sie offensichtlich die bestmögliche Behandlung erhielten, ist der Zustand der königlichen Mumien unterschiedlich, einige haben sicher vor der Übertragung aus ihrem Grab in die Cachette etwelche Plünderungen auszustehen gehabt. Bei anderen aber, wie den Mumien von Königin Teje, von Sethos I. oder von Ramses II., tritt die jeweilige individuelle Persönlichkeit deutlich hervor; das gilt auch für sehr viel weniger wichtige Personen wie den Priester Nebseni, dessen Mumie bei den Königsmumien in Deir el-Bahari gefunden wurde, den Offizier Maherpri oder die Eltern von Königin Teje, Juja und Tuja, deren Gräber ebenfalls im Tal der Könige entdeckt wurden (KV 46)[62]. In jener Zeit ist die Abdominaleviszeration die Regel, und die Exzerebration wird geradezu systematisch betrieben. Es liegt auf der Hand, dass diese Praxis den vermögendsten Kreisen vorbehalten bleibt, gleichzeitig aber erhöht sich die Zahl von Mumien, die uns erhalten sind; im Grab der Prinzessin Tia, der Schwester Ramses' II., in Saqqara hat man 75 Mumien aus der Ramessidenzeit gefunden, darunter zahlreiche von Kindern.

59 P. Vernus, Affaires et scandales sous les Ramsès.

60 H. Carter, The Tomb of Tut-ankh-Amen.

61 Z. Hawass, Ancestry and Pathology in King Tutankhamun's Family; D. Forbes, Tutankhamen's family ties.

62 R. B. Partridge, Faces of Pharaohs, Royal Mummies and Coffins of Ancient Thebes.

Die Verwendung von menschengestaltigen Sarkophagen wird die Regel, sie weisen einen immer feiner ausgearbeiteten und immer weiter ausgebreiteten Dekor auf. Zu Beginn der Epoche kamen *rishi* genannte Sarkophage auf, die ganz mit Vogelschwingen dekoriert waren. Die Könige, aber auch wichtige Persönlichkeiten können mehrere ineinandergeschachtelte Sarkophage besitzen, die in einem Sarkophag aus Stein oder Holz deponiert sind. Das Mobiliar der Gräber muss im Fall des Königs prunkvoll gewesen sein, wie das Grab Tutanchamuns zeigt, aber auch die Grabausstattung der reichen Privatleute war zuweilen sehr beachtlich, wenn natürlich auch von geringerem Wert, wie wir an den Artefakten aus dem Grab des Architekten Cha sehen können, das um 1400 v. Chr. datiert, unversehrt in Deir el-Medina entdeckt wurde und heute im Museum von Turin ausgestellt ist[63]. Gerade bei den Grabbeigaben ist jedoch eine Entwicklung zwischen der 18. und der 21.–22. Dynastie zu beobachten: Die spezifisch funeralen Gegenstände (Uschebtis, Grabpapyri, Statuetten u.a.m.) werden erheblich größer als die Gegenstände des täglichen Lebens (Möbel, Toilettenartikel, Gefäße, Stoffe)[64]. Es sieht jedoch nicht so aus, als spiegelte diese Veränderung eine Entwicklung im Denken über das Leben nach dem Tode wider.

Zu Beginn des 1. Jahrtausends ist die Mumifizierung noch weiter fortgeschritten, nicht so sehr unter technischem Gesichtspunkt als vielmehr was die Präsentation der Mumien angeht. Man führt vor allem beim Gesicht eine subkutane „Unterfüllung" aus Stoff, Lehm, Sand oder Sägemehl ein, um den Gesichtszügen ein Volumen zu geben, das dem eines Lebenden möglichst nahekommt; in die Augenhöhlen setzt man künstliche Augen aus Glasmasse oder aus Stein ein; man arbeitet mit Schminke – gelbem Ocker für die Frauen, rotem Ocker für die Männer – nach einer in der Malerei häufig verwendeten Konvention. Die Resultate sind nicht immer auf der Höhe dessen, was man vermutlich erwartet hat; eine übertriebene „Unterfüllung" gibt den Mumien jener Zeit ein aufgedunsenes Aussehen und hat gelegentlich sogar zum Aufplatzen der Haut geführt wie im Fall von Königin Henuttaui, der Gemahlin von Pinudjem I.[65]. Die mumifizierten und in Leinen gewickelten inneren Organe werden nun in die Bauchhöhle zurückgelegt („Kanopenpakete"), aber als Reverenz gegenüber der Tradition fabriziert man auch weiterhin falsche Kanopengefäße und stellt sie im Grab auf.

Die Königsmumien aus der Nekropole von Tanis (21.–22. Dynastie) wurden in sehr schlechtem Zustand aufgefunden, da die Umweltbedingungen ungünstig waren (Boden- und Luftfeuchtigkeit), aber sie hatten Sarkophage aus Silber und Masken aus Gold von hoher Qualität. Die Privatleute ihrerseits waren mit menschengestaltigen Sarkophagen versehen, wie man an den zahlreichen Sarkophagen von Hohenpriestern des Amun von Theben sehen kann, die in Deir el-Bahari (Bab el-Gusus) gefunden wurden. Diese Sarkophage aus der Dritten Zwischenzeit sind besonders reich an mytholo-

63 E. Schiaparelli, Relazioni sui lavori della missione archeologica italiana in Egitto (anni 1903–1920), Bd. 2: La Tomba intatta dell'architetto Cha nella necropoli di Tebe.

64 J.-L. de Cenival, Hors catalogue, ou comment les objets ordinaires accumulés peu à peu dans un musée complètent le tableau qu'on déduirait des chefs d'œuvre exposés ici, in: Ausstellungskatalog Tanis, l'or des pharaons, 273–280.

65 R. B. Partridge, Faces of Pharaohs, 190–194.

gischen Darstellungen[66]. Auf die Innenseite des hölzernen oder steinernen Deckels ist ein Bild der Göttin des Himmels, Nut, mit emporgereckten Armen gemalt bzw. graviert. Wenn der Sarg einmal geschlossen ist, ruht sie auf dem Toten, als dessen Mutter sie gilt und dessen Schutz sie garantiert. Die Beispiele dafür sind zahlreich; zu den schönsten können wir den Deckel aus Rosengranit vom Sarkophag des Merenptah zählen, den später Psusennes I. für sein tanitisches Grab usurpiert hat[67]. Der Text, der das Bild begleitet, erklärt es voll und ganz[68]. In der 22. Dynastie tritt ein neuer Typ von Umhüllung des Verstorbenen auf: die Kartonage. Es handelt sich um eine Form aus zusammengepresstem und stuckiertem Tuch, das als Träger für den gemalten Dekor dient; durch eine Öffnung auf der Rückseite konnte man die Mumie in ihr Gehäuse einführen. Der Gebrauch der Kartonage als Umhüllung der Mumie dauert bis zur römischen Zeit; wahrscheinlich war er weniger kostspielig als ein Sarkophag aus Holz, da Holz in Ägypten relativ selten war. In der Spätzeit liebte man die monumentalen menschengestaltigen Sarkophage aus hartem Stein wie dem *bechen* oder der Grauwacke aus dem Wadi Hammamat; in dieses Material gravierte man Formeln, die man alten Begräbnisbüchern, beispielsweise den *Pyramidentexten* oder anderen, jüngeren Werken entlehnte[69].

Die Mumifizierung war bis zum Beginn des 1. Jahrtausends v. Chr. mehr oder weniger den „Privilegierten" vorbehalten; im Verlauf ebendieses Zeitraums scheinen dann vereinfachte Verfahren angewendet worden zu sein, die zwar immer noch relativ aufwendig, aber auf jeden Fall preiswerter als die „klassische" Mumifizierung waren. Anders als diese waren die vereinfachten Techniken auch weiteren Bevölkerungskreisen zugänglich: Im ptolemäischen und römischen Ägypten ist die Mumifizierung weit verbreitet[70].

Die griechischen Autoren, die, wie Herodot, Ägypten zur Perserzeit oder später in ptolemäischer und römischer Zeit besuchten, wie Hekataios, Diodoros und Strabon, liefern wertvolle Zeugnisse über die Bestattungsbräuche der Ägypter. Das detaillierteste stammt von Herodot, der minutiös die Folge von Handgriffen beschreibt, die nötig waren, um die besten Ergebnisse in der Präsentation und Konservierung des toten Körpers zu erzielen. Die am meisten verfeinerte Technik, die wie er sagt, wiederholt, was für jenen getan worden ist, „dessen Namen ich bei einer solchen Sache zu nennen für eine Sünde erachte…", das heißt für Osiris, für den Anubis das Einbalsamierungsritual vollzogen haben soll, ist nur für Leute erschwinglich, die über große finanzielle Mittel verfügen:

66 A. Niwinski, 21st Dynasty Coffins from Thebes.

67 P. Montet, La nécropole royale de Tanis II, Les constructions et le tombeau de Psousennès à Tanis, 1951, Taf. 80.

68 P. Montet, La nécropole royale de Tanis II, 119; J. Assmann, Neith spricht als Mutter und Sarg (Interpretation und metrische Analyse der Sargdeckelinschrift des Merenptah).

69 H. Gauthier, Cercueils anthropoïdes des prêtres de Montou; G. Maspero, Sarcophages des époques persane et ptolémaïque; M.-L. Buhl, The Late Egyptian Anthropoid Stone Sarcophagi,.

70 Zur Verbreitung der Mumifizierung in ptolemäischer und römischer Zeit siehe F. Dunand/R. Lichtenberg, Mummies and Death, 72–80.

> [Die Einbalsamierer] nehmen die Einbalsamierung, wenn es die vornehmste Art ist, in folgender Weise vor: Zuerst ziehen sie mit einem krummen Eisen das Gehirn durch die Nasenlöcher heraus, und zwar den einen Teil auf diese Weise, den anderen durch eingegossene Arzneimittel; nachher machen sie mit einem scharfen äthiopischen Steine einen Einschnitt in der Weiche und nehmen das ganze Eingeweide heraus. Und wenn sie dann den Unterleib gereinigt und mit Palmenwein ausgespült haben, tun sie das Gleiche mit zerstoßenem Räucherwerk; alsdann füllen sie den Bauch mit zerstoßener reiner Myrrhe, Kassia und anderem Räucherwerk, den Weihrauch ausgenommen, und nähen ihn dann wieder zu; ist dies geschehen, so legen sie ihn siebzig Tage lang in Natron; länger als diese Zeit darf es nicht dauern. Sind aber die siebzig Tage verflossen, so waschen sie die Leiche, umwickeln dann den ganzen Leib mit Binden von Byssus-Leinwand, welche dazu geschnitten sind, und überstreichen ihn mit Gummi, den nämlich die Ägypter statt Leim viel gebrauchen. Nun erhalten die Anverwandten den Leichnam…[71]

Mit Ausnahme der Zahlenangabe „siebzig Tage“, die sich auf das gesamte Verfahren beziehen muss und nicht nur auf das Einlegen in Natron, scheinen Herodots Informationen völlig zuverlässig. Für diejenigen, die „die großen Kosten scheuen“, gibt es eine zweite Klasse von Einbalsamierung, die kostengünstiger und weniger aufwendig ist: Man injiziert Sadeöl, das die inneren Organe auflöst, und man appliziert das Natron; das Resultat: „es bleibt von dem Leichnam dann nur Haut und Knochen übrig“. Und für die ärmsten Leute hat man eine Mumifizierung „dritter Klasse“, bei der man Materialien von minderer Qualität verwendet. Dass es drei Einbalsamierungsklassen gibt, wird auch von Diodor bezeugt; er gibt sogar die Tarife dafür an: 1 Talent Silber (6 000 Drachmen) für die erste Klasse, 20 Minen (2 000 Drachmen) für die zweite, für die dritte aber „sind die Kosten wirklich winzig“[72]. Die genannten Zahlen sind enorm hoch: Man schätzt, dass zu Diodors Zeit das Salär für einen Landarbeiter etwa eine halbe Drachme pro Tag betrug und der Tageslohn für einen Vorarbeiter sich auf eine Drachme belief. Eine Mumifizierung von mittlerer Qualität würde also mehr als fünf Jahreslöhne eines Facharbeiters kosten; das heißt, dass die Mehrheit der Bevölkerung sich mit der dritten Klasse begnügen musste.

Menschliche Überreste in beträchtlicher Menge sind aus zahlreichen Nekropolen des ptolemäischen und römischen Ägypten geborgen worden: aus den alexandrinischen Nekropolen; aus Tebtunis, Karanis, Hawara im Fajjum; aus Tuna el-Gebel und Antinoe in Mittelägypten; aus Achmim und den diversen Nekropolen der Region Theben. In jüngerer Zeit waren die Nekropolen der Oasen an der Reihe: Kellis und Balat in Dachla; Dusch, Ain el-Labacha und el-Deir in Charga; Qaret el-Tub in Baharija. Allerdings sind die Mumien aus dieser Epoche bis noch vor gar nicht so langer Zeit wenig untersucht worden, und wenn, dann recht oberflächlich. Das hat einige Archäologen dazu veranlasst, angesichts ziemlich schlecht erhaltener Mumien ohne äußere Anzeichen menschlichen Einwirkens zu schreiben, die Mumifizierung sei in jener Epoche

71 Herodotos, Historiai, II, 86; dt. nach: Herodot, Neun Bücher zur Geschichte, 182 f.; F. Dunand/R. Lichtenberg, Mummies and Death, 87–89.

72 Diodoros von Agyrion, Historische Bibliothek, I, 91.

nachlässig und hastig erfolgt, ja es habe sie gar nicht gegeben, eine Meinung, die immer noch allzuoft wiederholt wird[73] – und mit Sicherheit irrig ist.

Die radiologische Untersuchung mehrerer Serien von Mumien aus den Nekropolen der Oase Charga (Dusch, Ain el-Labacha, el-Deir), die von der Perserzeit bis ins 5. Jahrhundert unserer Zeitrechnung belegt waren, führt nämlich zu ganz anderen Schlussfolgerungen[74]. Die meisten der Verstorbenen haben eine Behandlung erfahren; davon zeugt die Häufigkeit der Exzerebration, der die Befüllung mit einem „harzigen" Produkt folgte. Hingegen ist die Abdominaleviszeration relativ selten, was bedeutet, dass man die Eingeweide entweder rektal entnahm oder ein antiseptisches Produkt injizierte. Aufs Ganze gesehen erhielt in den dörflichen Nekropolen eine relativ begrenzte Zahl von Menschen, wahrscheinlich die „Notablen" der Gemeinde, eine Mumifizierung von sehr guter Qualität: kraniale Eviszeration, Abdominaleviszeration, Vergoldung des Körpers. Die Praktik der Vergoldung, die darin besteht, dünne Goldblättchen auf Gesicht, Hände und Füße und manchmal auch auf andere Körperteile des Verstorbenen zu legen, ist vor der römischen Zeit kaum bekannt; sie ist eine divinisierende Praktik, denn für die Ägypter ist das Gold das „Fleisch der Götter"; dies erklärt auch den Gebrauch vergoldeter Masken. Sie trifft augenscheinlich nur für eine begrenzte Zahl von Individuen innerhalb einer Nekropole zu; Albert Gayet hatte ihr Vorhandensein in Antinoupolis festgestellt[75]. Wie im Fall der besten Mumien aus dem Neuen Reich sind auch in dieser späten Zeit manche vollkommen erhaltenen Gesichter mit ihren Haaren, ihren Wimpern, ihrem Bart von ergreifender Präsenz. Ansonsten sind Körper in schlechtem Zustand oft recht und schlecht mit Palmstengeln entlang der Wirbelsäule stabilisiert worden; zahlreiche Mumien sind kaum mehr als ein Sack voll Knochen, selbst wenn ihre äußere Aufmachung korrekt ist. Diese großen Unterschiede in der Qualität der Einbalsamierung entsprechen durchaus den Angaben Herodots. Wenn die Mumifizierung Nachlässigkeit oder „Pfusch" erkennen lässt, dann ist das kein Problem einer bestimmten Epoche, sondern eines des Lebensstandards. Zu allen Zeiten musste sich die Frage der Mittel stellen, die eine Familie für die Bestattung der Ihren aufzubringen vermochte. Im Neuen Reich, jener Zeit, in der die Technik der Mumifizierung wahrscheinlich auf ihrem Gipfel ist, gab es gewiss auch schlecht gemachte Mumien, aber die „schlechten" Mumien der Oasennekropolen aus der ptolemäischen und römischen Epoche haben sich besser erhalten, einfach deshalb, weil sie uns zeitlich näher sind und vor allem wohl dank einem Wüstenmilieu, das der Konservierung der mumifizierten Körper günstig war.

---

73 Vgl. etwa A. Bataille, Les Memnonia, Recherches de papyrologie et d'épigraphie grecques sur la nécropole de la Thèbes d'Égypte aux époques hellénistique et romaine, 216–217; die These von der „Nachlässigkeit" der Einbalsamierer der Spätzeit wird auch noch in neueren und ansonsten gut informierten Arbeiten wiederholt, wie etwa von B. Brier, Egyptian Mummies, 101–103.

74 F. Dunand/J.-L. Heim/N. Henein/R. Lichtenberg, La nécropole de Douch (oasis de Kharga) I und II; Bahgat Ahmed Ibrahim/F. Dunand/J.-L. Heim/R. Lichtenberg/Magdi Hussein, Le matériel archéologique et les restes humains de la nécropole d'Aïn el-Labakha, 154–161; F. Dunand/J.-L. Heim/R. Lichtenberg/S. Brones/F. Letellier-Willemin, El-Deir Nécropoles I: La nécropole Sud.

75 F. Calament, La révélation d'Antinoé par Albert Gayet, 293–298.

Die soziale Differenzierung, die in den mehr oder weniger gut mumifizierten Körpern ihren Ausdruck findet, spiegelt sich auch in den Bestattungsbräuchen. Die armen Leute begnügen sich damit, den Verstorbenen, in seine Leichentücher eingewickelt und in eine Matte gehüllt, im Grab auf den Boden zu legen[76], oder man legt unter seinen Kopf und unter seine Füße Stützen aus Ziegeln oder Steinen. Auf einem anderen sozialen Niveau plaziert man die Mumie, mehr oder weniger sorgfältig bandagiert, in eine Umhüllung aus reich verzierter Kartonage mit einer bemalten und vergoldeten Maske aus Stuck und schließt das Ganze in einen Holzsarkophag ein oder deponiert es auf einer Liege in der Grabkammer oder auf einer in eine Wand gehöhlte Bank.

In der römischen Zeit kommt es zu Veränderungen in der Präsentation des Toten. Manche Kartonagen sind nicht mehr auf übereinander angeordneten Registern mit Begräbnisszenen aus dem *Totenbuch* dekoriert, sondern zeigen den Verstorbenen in seiner Alltagskleidung[77]. Statt der vergoldeten Masken werden nun manchmal Masken in lebhaften Farben, mit Augen aus Glasmasse verwendet, die starren ägyptischen Perükken werden bei den Frauen durch aufwendige Frisuren, bei den Männern durch „natürlich“ aufgemachtes Haar ersetzt; all das gibt dem Bild des Toten ein expressiveres, „lebendigeres“ Aussehen[78]. Ein neuer Brauch wird in der römischen Zeit eingeführt: Da, wo sich der Kopf der Mumie befindet, bringt man statt der Maske ein auf Holz gemaltes Porträt an, das man entweder in den Sarg oder in die Kartonage einfügt; es kann auch direkt auf das Leichentuch gemalt sein. Diese Porträts werden im Allgemeinen als „Porträts aus dem Fajjum“ bezeichnet, da die als erste entdeckten Exemplare aus dieser Region stammen, man hat aber auch welche in Oberägypten und sogar an einer archäologischen Stätte an der Küste, in Marina el-Alamein, gefunden[79]. Sie sind entweder in Tempera oder in Enkaustik, einer Mischung aus Farben und geschmolzenem Wachs in einer bis dahin in Ägypten unbekannten Technik griechisch-römischer Herkunft, ausgeführt. Häufig sind sie in Serie hergestellt und daher recht stereotyp, sie können aber auch individuelle, expressive Porträts von hoher Qualität sein; wir müssen annehmen, dass in einigen Fällen schon zu Lebzeiten eines Grabherrn ein Porträt von ihm angefertigt und aufbewahrt wurde, das dann seine Kartonage oder sein Leichentuch zierte. Die kleine Zahl aufgefundener Porträts – es sind rund tausend –, die Üppigkeit der Kleidung und des Schmucks der dargestellten Personen, ihr selbstsicherer, manchmal geradezu hochmütiger Ausdruck, all das scheint darauf hinzudeuten, dass es sich zumeist um Vornehme, zumindest aber um Leute aus einer sozialen Kategorie über dem Durchschnitt handelt[80].

---

76 Dies ist das Armenbegräbnis aus der Setnegeschichte, PBM 604; F. Hoffmann/J. F. Quack, Anthologie der demotischen Literatur, 120–121.

77 Vgl. eine Reihe von Kartonagen dieses Typs aus Achmim bei S. Walker/M. L. Bierbrier, Ancient Faces. Mummy portraits from Roman Egypt, Nr. 3–6, 9. Vgl. auch G. Grimm, Die römischen Mumienmasken aus Ägypten, Taf. 114, 116–119.

78 G. Grimm, Die römischen Mumienmasken aus Ägypten, passim.

79 W. A. Daszewski, Mummy Portraits from Northern Egypt: The necropolis in Marina el-Alamein.

80 Unter den zahlreichen Publikationen zu den Mumienporträts siehe vor allem die Verzeichnisse von K. Parlasca, Mumienporträts und verwandte Denkmäler, und von B. Borg, Mumienporträts. Chronologie und kultureller Kontext.

Die Verwendung von bemalten Leichentüchern ist ebenfalls eine Praktik der ptolemäischen und römischen Epoche. Es gab sie schon in der Pharaonenzeit, aber die späteren Exemplare haben in der Regel einen üppigeren Dekor, reichere und leuchtendere Farben; der Verstorbene erscheint in ihnen stehend, flankiert von Osiris und Anubis oder vor einem Fond von kleinen Tafelbildern, auf denen Begräbnisszenen dargestellt sind[81].

Diodor liefert interessante Informationen über die verschiedenen Kategorien von Personal, die mit der Mumifizierung und der Bestattung betraut waren[82]. Auch über die Organisation dieses Personals und über die Verwaltung der Nekropolen haben wir einiges Wissen dank den griechischen und demotischen Papyri; es betrifft in erster Linie die großen Friedhöfe der Regionen Memphis und Theben[83]. Die Körperschaft der Balsamierer umfasste zwei Kategorien von Spezialisten: die *Paraschisten* und die *Taricheuten*. Die Bezeichnung „Taricheuten" (derselbe Ausdruck wird übrigens für die Hersteller von eingesalzenem Fisch verwendet) setzt voraus, dass diese Leute im Wesentlichen dann tätig wurden, wenn der zu behandelnde Körper mit Natron bedeckt wurde, es scheint aber, dass sie ebenfalls damit beauftragt waren, die vorangehende, schwierigste Operation auszuführen, nämlich die Eviszeration; die *Paraschisten* hatten lediglich die Aufgabe, den Einschnitt zu machen, durch den die Eviszeration ausgeführt wurde[84]. Danach wurden die *Nekrotaphen* tätig, die auch gelegentlich als *Entaphiasten* bezeichnet wurden; ihre Aufgabe war es, die Mumien in ihrem Grab unterzubringen; es folgten die *Choachyten*, Priester, die bei den Bestattungen, an den Jahrestagen und bei den Festen der Toten die Funeralriten zu vollziehen hatten. Diese verschiedenen Aktivitäten, von der ersten bis zur letzten in der Kette, setzten ein gewisses Niveau an professioneller Kompetenz voraus und wurden, wie bei den meisten anderen professionellen Tätigkeiten auch, in der Regel vom Vater an den Sohn weitergegeben; auch Frauen konnten sie ausüben. Eine genaue Reglementierung setzte nach Dörfern, Häusern oder Familien fest, wie groß der Bevölkerungsanteil war, den sie behandeln durften, und fixierte ihre Rechte in dem Sektor der Nekropole, dem sie dienstlich verbunden waren und wo sie einen Raum zum Einbalsamieren und eine Begräbniskapelle haben konnten. Wie Dorothy J. Thompson beschreibt: „Der Wohlstand einer Familie ließ sich danach berechnen, über wie viele zu erwartende Mumien sie verfügte"[85]. Dieses System konnte natürlich auch zu Konflikten zwischen Handwerkern führen; so kam es zum Beispiel zu einer Anklage gegen einige Leute, sie hätten Körper mumifiziert, die gar nicht in ihre Zuständigkeit gehörten – ein Verhalten, das mit einer Geldbuße geahndet wurde. In den Nekropolen gab es nämlich eine Verwaltung, an ihrer Spitze einen Vorstand, in den griechischen Texten *archentaphiastes* genannt; für ihren Unterhalt wurden spezielle Gebühren erhoben, insbesondere eine Gebühr auf jede

81 K. Parlasca, Mumienporträts, 152–192 und Taf. 54–61.

82 Diodoros, Historische Bibliothek, I, 91–92.

83 Über die thebanischen Nekropolen siehe A. Bataille, Les Memnonia; über die memphitischen Nekropolen D. J. Thompson, Memphis under the Ptolemies, 155–189.

84 A. Bataille, Les Memnonia, 201–220.

85 D. J. Thompson, Memphis under the Ptolemies, 167.

Mumie, die zu Grabe getragen wurde; zu zahlen waren diese Taxen entweder durch die Familie oder durch den Nekrotaphen; in der thebanischen Nekropole beläuft sich diese Gebühr im 3. Jahrhundert v. Chr. auf eine bis eine halbe *kite* Silber (rund zwei Drachmen) pro Mumie[86].

Die Stellen von Einbalsamierern wurden gewöhnlich im Erbgang übertragen; man konnte sie aber auch kaufen. In der Akte der Nekrotaphen von Kysis (Dusch in der Oase Charga) aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. sehen wir Peteschon, Sohn des Mersis, der von seinem Vater eine *taxis entaphiastiké* erbt, die der Senior selbst schon von seinen Eltern bekommen hat, während einer seiner Kollegen namens Psennesis, Sohn des Horos, eine Hälfte seiner Stelle an einen gewissen Polydeukes verkauft, einen Freigelassenen, der bereits eine andere Hälfte käuflich erworben hat.[87] Wenn manche Leute die Stellen oder Teilstellen von Nekrotaphen sammeln, kann das ein Indiz dafür sein, dass sie finanziell interessant sind; vielleicht muss man aber auch im Gegenteil schließen, dass eine einzige Stelle kaum zum Lebensunterhalt für ihren Inhaber ausreichte.

Die Mumien „reisten", denn man hat die Menschen wohl vorzugsweise in der Stadt oder dem Dorf beerdigt, aus der bzw. dem sie stammten; das erklärt den seit der Ptolemäerzeit ziemlich häufigen Brauch, an ihrem Hals ein griechisch oder demotisch, manchmal auch in beiden Sprachen beschriftetes Holzetikett zu befestigen, das ihren Namen, bisweilen ihren Beruf und ihr Alter sowie ihren Bestimmungsort angab. Eine andere Gewohnheit, die in der Pharaonenzeit nicht bezeugt ist und die die ausländischen Besucher frappiert hat: Man konnte den Sarkophag mit einem toten Verwandten zuhause aufbewahren und ihn sogar verpfänden[88]. Tatsächlich hat man in Abusir el-Meleq „Mumienaufkleber" entdeckt, die zu diesem Zweck gedient haben müssen[89]. Diodor erklärt es mit der Tatsache, dass die Beerdigung behindert werden konnte, wenn Klagen gegen einen Verstorbenen bestanden oder wenn er gestorben war, ohne seine Schulden beglichen zu haben; es kann aber auch ganz einfach so sein, dass man genötigt war, den Sarkophag zuhause zu behalten, wenn das Grab noch nicht fertig war.

Tausende von Mumien sind in Ägypten gefunden worden, mehrheitlich aus dem ersten Jahrtausend und aus der römischen Zeit; daraus lässt sich aber kein Schluss auf die reale Bevölkerungsstärke in den betreffenden Regionen ziehen. Die Archäologen stellen immer wieder fest, dass die Zahl der in einer Nekropole gefundenen Individuen relativ gering ist im Vergleich mit der Bevölkerung der entsprechenden Stadt oder des Dorfes, wie sie auf der Grundlage von rechnerischen Dokumenten, beispielsweise der Angaben zum Zensus in der römischen Zeit[90], geschätzt wird. Trotz der außergewöhnlichen Bedingungen für die Konservierung von Körpern, die aufgrund der Behandlung und des Klimas in Ägypten herrschten, sind viele Körper, die ganz schlicht beerdigt

86 A. Bataille, Les Memnonia, 273.

87 F. Dunand, Les nécrotaphes de Kysis, 119–120.

88 Diodoros, Historische Bibliothek, I, 92,6–93,1; Cicero, Tusculanae disputationes, I, 108. Schon Herodot weist darauf hin, dass ein Gesetz in Ägypten, „welches gestattete, unter Verpfändung des Leichnams des Vaters eine Schuld aufzunehmen" (Neun Bücher zur Geschichte, II, 136).

89 G. Grimm, Die römischen Mumienmasken aus Ägypten, Taf. 124,1–4, Taf. 125,1–2 und 3.

90 E. Crubézy in: E. Crubézy/E. Lorans/F. Perrin/L. Tranoy, Archéologie funéraire, 8–54.

und wenig oder schlecht mumifiziert wurden, verwest oder von wilden Tieren beschädigt worden.

Die Funeralien

Die Fleischeshülle ist nicht das Gefäß der Seele, als die sie das Christentum betrachten wird, sie ist vielmehr eine der Komponenten eines komplexen Ensembles; darin steht sie neben der Lebensenergie *Ka*, dem unsterblichen Prinzip *Ba*, das den Zusammenhalt des Lebewesens garantiert, dem Schatten *schu* und dem Namen *ren*. Sie alle sollen auf die eine oder andere Weise nach dem Tode fortbestehen. Der *Ka* oder der *Ba* sind vor dem Tod genauso wenig sichtbar wie danach; die Ägypter haben sie metaphorisch dargestellt: den *Ka* als menschliches Wesen mit über den Kopf erhobenen Armen. Der *Ba* wird vom Neuen Reich an in Form eines Vogels mit Menschenkopf verbildlicht, der frei umherfliegen kann und den man oft neben der Mumie oder dem Schatten als schwarze Gestalt sieht. Obwohl sie unsichtbar sind, bedürfen sie der Fürsorge der Lebenden, zunächst der Funeralien und sodann der Opfergaben, die für den *Ka* des Verstorbenen niedergelegt werden, während der *Ba* sich mit frischem Wasser benetzen kann.

Vor der Beisetzung

Manche Verrichtungen bei der Einbalsamierung sind auf Grabwänden dargestellt, aber da sie nicht dazu gedacht sind, die Ereignisse sozusagen abzufilmen, fällt es manchmal schwer, sie genau zu deuten. Dennoch erlauben zwei Kopien des *Einbalsamierungsrituals*[91] aus der römischen Zeit ungeachtet der Lücken, den Gang des Verfahrens zu verfolgen und seinen Zweck zu verstehen. Ihre Abschnitte umfassen jeweils zwei Unterabteilungen: einerseits die technischen Angaben bezüglich des Handgriffs, den der Taricheut tut, und andererseits die rituellen Formeln, die er bei jeder Geste zu sprechen hat. Denn diese Einbalsamierer waren, zumindest prinzipiell, keine gewöhnlichen Angestellten des Bestattungsinstituts. Die materiellen Maßnahmen zur Erhaltung des Körpers wurden obligatorisch von Formeln begleitet, die diese technischen Vorgänge erklärten, begründeten und wirksam machten. Nachdem jeder Körperteil einzeln behandelt worden war, bekam der Körper seine Integrität wieder und konnte weiterleben oder zumindest in der Gesellschaft seines *Ka* und seines *Ba* und versehen mit seinem Namen fortbestehen. Es gab also keine Auferstehung der Leiber nach dem Tod des Einzelnen oder am Ende der Zeit. Von der Beerdigung an war die so geschützte sterbliche Hülle gemeinsam mit dem *Ba* und dem *Ka* in der Lage, ihr neues Leben in der jenseitigen Welt anzutreten. Diese Erhaltung des Körpers, dem man seine vitale Integrität zurückgab, erfolgte durch eine weitere Wiederherstellung: das vollständige

91 S. Sauneron, Le rituel de l'embaumement.

Zusammenfügen gleich jenem, das Isis und Nephthys an Osiris vollzogen, dessen Leiche in Stücke gehackt worden war und der das Beispiel schlechthin für alle Verstorbenen ist. So wird Isis in den *Sargtexten* in einer nahe beim Kopf des Toten eingravierten Formel beschworen:

> Sei gegrüßt, die zum Kopf des Großen gehört,
> über die Re jubelt, wenn er sie sieht,
> auf dem Weg zum „Heiligen Land";
> Gefährtin des Osiris in der Balsamierungsstätte,
> Klagefrau des Stiers des Westens,
> die ihre Arme vereint über dem Müdherzigen
> im Inneren des Mysteriums der Mumifizierungshalle;
> die den *Ba* knüpft und den Schatten bildet,
> die dem Müdherzigen Luft gibt
> in jenem ihrem Namen „Die unter dem Kopf ihres Herrn ist"!
> Mögest du mir meinen Kopf auf meinen Hals geben,
> mögest du Leben für meine Kehle sammeln,
> mögest du mich verklären, mögest du meine Glieder vereinigen,
> mögest du mein Gesicht knüpfen,
> mögest du meinen *Ba* formen,
> mögest du mich erretten vor den Fischern des Osiris,
> die die Köpfe abschneiden und die Hälse durchtrennen,
> die die *Bau* der Verklärten holen zur Schlachtbank dessen, der Rohes isst[92].

Um bei dieser Wiedervereinigung des Körpers zu helfen, wird seit den ältesten Texten ein Verfahren magischer Gleichsetzung angewandt, bekannt unter dem Namen „Melothesie" oder auch „Gliedervergottung"[93]. Dabei wird jeder Körperteil als Bild oder Verkörperung eines Gottes betrachtet, was dem Individuum vervielfachte Kräfte zuführt; so etwa beim Pharao, der zum Himmel aufzusteigen wünscht:

> Dein Haupt ist der Horus der Duat, o Unvergänglicher,
> dein Gesicht ist Mechenti-Irti, o Unvergänglicher,
> deine Ohren sind das Zwillingskinderpaar des Atum, o Unvergänglicher,
> deine Nase ist der Schakal, o Unvergänglicher,
> deine Zähne sind Sopdu, o Unvergänglicher,
> deine Arme sind Hapi und Duamutef, deren du bedarfst, damit du zum Himmel aufsteigst,
> und du steigst hinauf,
> deine Füße sind Inesti und Kebehsenuef,
> deren du bedarfst, damit du zum Unteren Himmel hinabsteigst, und du steigst hinab.
> Deine (übrigen) Glieder sind das Zwillingskinderpaar des Atum, o Unvergänglicher.
> Du vergehst nicht, dein *Ka* vergeht nicht,
> (denn) du bist der *Ka*[94].

---

92 CT III, 294a–296b, § 229; dt. nach: J. Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 45.
93 T. DuQuesne, La déification des parties du corps.
94 Pyr., § 148–149.

In der letzten Nacht im Einbalsamierungshaus, vor der eigentlichen Beisetzung, fand eine Totenwache an der Mumie mit liturgischer Rezitation statt[95]. Mit diesem intimsten Teil der Zeremonie wiederum ist die „fiktive“ Wallfahrt nach Sais und Buto einerseits und zu den heiligen Städten Busiris und Abydos andererseits zu verknüpfen[96].

Das Beisetzungsritual

Nunmehr war der Körper/der Leichnam/die Mumie bereit für die Beisetzung am Ende der siebzig Tage, die auch eine Zeit der Trauer sind, nämlich für die Verwandten, die den Sarkophag zum Grab geleiten werden. Dortselbst ist die Zeremonie recht gut bekannt dank den Texten und Darstellungen in Gräbern, die im Neuen Reich darin wetteifern, das Geschehen zu zeigen: das Übersetzen über den Nil zum Beisetzungsbereich, den Trauerzug der weinenden Familie und die oftmals professionellen Klagefrauen (zur Schau getragene Trauer war damals obligatorisch), die Träger der Opfergaben, der Grabbeigaben und der Kanopen, den Sarkophag, der auf einem von Ochsen gezogenen Schlitten bis vor das Grab gebracht und dann in die Gruft gesenkt wird[97]. Natürlich kam es im Lauf der Zeit auch zu Modifikationen in der Ordnung der Zeremonie, die im Gegensatz zur Mumifizierung öffentlich war. Dessenungeachtet blieb die Mundöffnung, die durch das gleichnamige Ritual bekannte Verrichtung, die zunächst im „Goldhaus“, der Werkstatt und Offizin der Einbalsamierung, und schließlich vor oder im Grab vollzogen wurde, immer das zentrale, unverzichtbare Moment der Beisetzung. Bezeugt von der Epoche der *Pyramidentexte* bis zur römischen Zeit, ist dieses Ritual endgültig im Neuen Reich kodifiziert worden[98]. Verschiedene Quelle belegen es: Papyri, aber vor allem von Beischriften begleitete Darstellungen in den Königs- oder Privatgräbern vom Neuen Reich bis in die Ptolemäerzeit. Ausgeführt wurde es von verschiedenen spezialisierten Priestern, darunter dem *sem*-Priester und dem *sa-meref*, „dem geliebten Sohn“, der manchmal durch den Sohn des Verstorbenen selbst ersetzt wurde, im Hof des Grabes unter freiem Himmel, damit die Mumie in den Genuss der Sonnenenergie kam:

> Am Tag des Begräbnisses beim Frei-Ausschreiten zu seinem Grab.
> Die Mundöffnung vollziehen (an der Statue) im Goldhaus,
> aufgestellt auf dem Wüstenboden,
> das Gesicht nach Süden gewendet,
> bestrahlt auf der Erde am Tage des Bekleidens[99].

---

95 J. Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 349–371.

96 J. Yoyotte, Les pèlerinages, 28–33.

97 P. Barthelmess, Der Übergang ins Jenseits in den thebanischen Beamtengräbern der Ramessidenzeit.

98 E. Otto, Das ägyptische Mundöffnungsritual; vgl. auch M. Smith, The Liturgy of Opening the Mouth for Breathing, für eine demotische Version.

99 TT 178 und 259; dt. nach: J. Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 418.

Es ist ein Ritual der Beseelung, bestehend aus von rituellen Formeln begleiteten magischen Arbeitsgängen, die der Mumie Leben einhauchen sollen, indem sie ihr den Mund, aber auch die Augen, die Nase und die Ohren öffnen; verschiedene Geräte werden dazu benutzt, zum Beispiel die Dechsel[100]. So konnte die Mumie wieder sprechen, atmen, umhergehen und ihren Teil an Opfergaben an sich nehmen, kurz: ihre vitalen Funktionen aufrechterhalten. Ursprünglich vollzog man dieses Ritual zunächst an den Götter- oder Königsstatuen, um ein unbelebtes Objekt in ein lebendiges Gefäß zu verwandeln, da das als Statue gefasste Bildnis eines der Elemente des göttlichen Seins war. Die Praktik wurde dann gleichzeitig auf die Statue des Toten, die zur Grabausstattung gehörte, und auf die Mumie ausgedehnt. Diese ist, genau wie die Statue, eine der Manifestationen des toten Menschen. Wir können vermuten, dass die Ägypter, da sie befürchteten, die Mumie werde nicht immer bestehen bleiben, es für notwendig hielten, ihr eine Statue beizugeben, als weiteres Bild des Verstorbenen, das haltbarer wäre als seine sterbliche Hülle. In einigen Mastabas hat man außerdem Köpfe aus Stein gefunden, die unter dem Namen „Ersatzkopf" bekannt sind und deren Zweck lange umstritten war[101]. Hier ist nun das wiedervereinigte, vollständige Individuum, wie die Texte gern sagen, dem Leben zurückgegeben, geschmückt für das Jenseits; es ist wahrscheinlich, dass im Neuen Reich in diesem Augenblick eine Rezitation von Kapitel 125 des *Totenbuchs* stattfand, um die Rechtfertigung des Verstorbenen öffentlich sicherzustellen:

> Aufgerichtet wird deine Mumie für Re
> im Hof deines Grabes,
> indem du gegeben bist auf die Waage der Nekropole.
> Mögest du hervortreten als Gerechtfertigter[102].

An der Mumie wurde eine Reinigung vollzogen, Opfergaben wurden vor ihr niedergelegt, ein Rind wurde geopfert unter Darbringung von Vorderschenkel und Herz; zu diesen Verrichtungen kommt noch hinzu die Sequenz des „Zerbrechens der roten Töpfe", die seit den *Pyramidentexten* bezeugt ist und deren Darstellungen man in den thebanischen und memphitischen Gräbern des Neuen Reiches findet[103]. Dieses Ritual, das auch in einem nichtfuneralen Zusammenhang stattfinden konnte, hatte den Zweck, die sethischen Feinde des Toten unwirksam zu machen. Danach wird der Sarkophag in die Grabkammer gebracht, und nach letzten Gebeten wird der Raum zugemauert und versiegelt.

100 Zum benützten Material siehe F. Janot, Les instruments d'embaumement de l'Égypte ancienne.
101 R. Tefnin, Art et Magie au temps des Pyramides. L'énigme des têtes dites „de remplacement".
102 TT 23; dt. nach: J. Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 419.
103 J. van Dijk, Zerbrechen der roten Töpfe, in: LÄ VI, Sp. 1389–1396; R. K. Ritner, The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice, 144–153.

Das Grab, Bleibe des Toten und Eingangspforte zur anderen Welt

Die Mumie in den Umhüllungen ihrer ineinander geschachtelten Särge ruht nunmehr im Grab, das der Verstorbene bereits zu seinen Lebzeiten zu diesem Zweck vorbereitet hat und an dem vielleicht noch während der siebzig Tage zwischen dem Tod und der Beisetzung die letzten Feinarbeiten ausgeführt wurden, sofern diese Aufgabe nicht einem Sohn anvertraut worden war. Schon als sich in prähistorischer Zeit die ersten menschlichen Gemeinschaften bildeten, galt natürlich eine der ältesten und konstantesten Hauptsorgen der in Kollektiven organisierten Menschen, unabhängig vom Umfang ihrer Gesellung, der Notwendigkeit, das Schicksal der Toten zu regeln und ihnen einen gebührenden Platz anzuweisen, der sie von der Gemeinschaft der Lebenden auf Abstand hielt, ohne sie ganz auszuschließen, und der es erlaubte, die für ihre Fortleben erforderlichen Riten auszuführen und ihr Gedächtnis bei ihren Nachfahren wachzuhalten. So entstanden in Ägypten die Friedhöfe der prädynastischen Epoche mit noch recht ungefügen Gräbern, die aber schon einer gewissen Organisationsform entsprachen.

Die Entwicklung der Gräber im Lauf der Geschichte

In der Folgezeit müssen die Gräber jene erstaunliche Entwicklung genommen haben, die wir kennen; vielen erscheint Ägypten als eine einzige große Nekropole, von Pyramiden starrend, mit Totengrüften gespickt, ein Friedhof, in dem die Wurzeln der Erinnerung des Abendlandes begraben liegen. Ihre Geschichte ist wohl bekannt, und wir wollen sie hier nur in großen Zügen nachzeichnen. Die königlichen Mastabas der ersten Dynastien[104] wurden unter der Regierung Djosers zur Zeit Imhoteps zugunsten der Pyramide aufgegeben: Der Stufenpyramide, einer Weiterentwicklung der ursprünglichen Mastaba, mit ihren unterirdischen Grabkammern und dem weiten, von Scheinkapellen gesäumten Hof, folgte die Knickpyramide Snofrus in Dahschur und dieser schließlich die Pyramide in ihrer vollkommenen geometrischen Form. Die Bauten von Giza sind und bleiben die spektakulärsten und vollendetsten Beispiele[105], denen noch der unter der Regierung von Chephren errichtete Große Sphinx hinzuzuzählen ist. Die Pyramide ist das Herzstück eines Funeralkomplexes, bestehend aus dem unteren Tempel oder Taltempel, bei dem die sterbliche Hülle des Königs per Schiff anlangte, und einem oberen, mit der Pyramide verbundenen Tempel; beide Gebäude sind durch einen Aufweg miteinander verbunden, der wie bei König Unas überdacht sein konnte. Von seiner Regierungszeit an bis zum Ende des Alten Reichs wurden die *Pyramidentexte* in die Wände der Grabkammern graviert[106]. Im oberen Tempel wurde nach der Bestattung und der Schließung der Pyramide der Begräbniskult abgehalten. Die Pha-

104 Oben, 1. Kapitel, S. 33.
105 M. A. Lehner, The Complete Pyramids.
106 Unten, S. 539–541.

raonen wurden bis zum Ende des Mittleren Reichs in Pyramiden bestattet. Die Mentuhotep wählten den Talkessel am Fuß des thebanischen Gebirges, den später Hatschepsut nutzte, um dort ihren Grabkomplex zu errichten[107]. Mit der 12. Dynastie zogen die Pharaonen wieder nach Memphis und ließen in Lischt ihre Pyramiden für Amenemhet I. und Sesostris I.[108] bauen, später etwas weiter nördlich in Dahschur für Amenemhet II. und Seostris III[109]. Seostris II. wurde in Illahun, Amenemhet III. hingegen in Hawara in der Nähe des Fajjum bestattet[110].

Von der 18. Dynastie an ließen sich die Herrscher tiefe Grüfte in Theben, im Tal der Könige, graben, während die Königinnen und die Königskinder im Neuen Reich die Gräber im Tal der Königinnen belegten. Und schließlich legten sie, in der Dritten Zwischenzeit und während der Spätzeit, ihre Gräber im Schutz des Temenos der Tempel an. Diese neue, in Tanis (21. und 22. Dynastie) eingeführte Praxis[111], die wir auch in Sais (26. Dynastie) und Mendes (29. Dynastie) finden, lässt sich zweifellos zum Teil durch die Geographie erklären. In den Städten des Deltas musste man sich mit sandigen Zonen, den mitten im Schwemmland liegenden *gezira*, begnügen, wenn man einen vor Überschwemmungen sicheren Ort finden wollte; dort hat man sowohl die Städte als auch die Nekropolen gebaut. Gleich welcher Bautyp aber gewählt wurde – die Gräber vieler Pharaonen sind bis heute nicht gefunden worden.

Parallel fand schon seit der 4. Dynastie allgemein Stein anstelle von Rohziegeln beim Bau der Gräber von Privatpersonen Verwendung[112]; diese Grabstätten wurden in Friedhöfen um die Pyramide des Pharao herum angelegt: Die Nekropolen von Giza[113] und Saqqara sind, neben den Mastabas der Beamten Ti und Mereruka auf der Hochebene von Saqqara, die ausgeprägtesten und weitläufigsten Beispiele dafür. Die großen Grabstätten mit parallelepipedischem Überbau und unterirdischer Gruft, die sogenannten Mastabas, waren bis zum Mittleren Reich in Gebrauch, während man seit Langem ebenfalls Felsgräber am ganzen Niltal entlang in die Flanken des libyschen Gebirges trieb; die Hypogäen von Assuan in Qubbet el-Hawa gehören Vornehmen vom Ende des Alten Reichs und des Mittleren Reichs, darunter Sarenput I. und II.; die Nekropole von Beni Hasan in Mittelägypten hat ebenfalls großartige Gräber geliefert wie etwa das des Nomarchen Chnumhotep III.[114], und Gleiches gilt für die Nekropole von Deir el-Berscheh[115] mit dem Grab des Djehutihotep und anderen. In Theben liegt die ausgedehnteste Nekropole des Neuen Reichs, der die Nekropole von Saqqara im

107 D. Arnold, Der Tempel des Königs Mentuhotep von Deir el-Bahari I: Architektur und Deutung; II: Die Wandreliefs des Sanktuares; III: Die königlichen Beigaben.

108 D. Arnold/P. F. Dorman, The Pyramid of Senwosret I, The South Cemeteries of Lisht 1; D. Arnold/D. Arnold, The Pyramid Complex of Senwosret I, The South Cemeteries of Lisht 3.

109 D. Arnold/A. Oppenheimer/J. P. Allen, The Pyramid Complex of Senwosret III at Dahshur.

110 D. Arnold, Der Pyramidenbezirk des Königs Amenemhet III. in Dahschur I: Die Pyramide.

111 R. Stadelmann, Das Grab im Tempelhof: Der Typus des Königsgrabes in der Spätzeit.

112 G. A. Reisner, The Development of the Egyptian Tomb down to the Accession of Cheops.

113 H. Junker, Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Gîza I–XII; S. Hassan, Excavations at Giza I–X.

114 J. Kamrin, The Cosmos of Khnumhotep II at Beni Hasan.

115 H. Willems/L. Op de Beeck/T. L. Sagrillo/S. Vereecken/R. van Walsem, Dayr al-Barsha I.

Norden Konkurrenz machte[116]. Als Echnaton die Hauptstadt nach Amarna verlegte, ließen sich der Pharao und die Mitglieder seines Hofes dort im Talgrund eines Wadis beisetzen[117]. Seit der 25. Dynastie wurden am linken thebanischen Nilufer gewaltige Grabbauten errichtet; sie gehörten hochgestellten Personen wie Harua, Pabasa und Ibi[118], allesamt Intendanten der Gottesgemahlinnen, Montemhat, Stadtfürst unter der Regierung Taharqas[119], oder auch Petamenophis, Prophet und Vorlesepriester der Saitenzeit. Auf die nämliche Weise wurden unweit von Memphis große und vor allem sehr tiefe Gräber in das libysche Plateau gehöhlt, so etwa das des Udjahorresnet und des Iufaa in Abusir[120] sowie weitere in Giza[121]. Im Großen und Ganzen haben die Nekropolen im Delta sehr viel mehr gelitten als die im Niltal und sind sehr häufig unbekannt. In Tuna el-Gebel, der spätzeitlichen Nekropole von Hermupolis, hat Petosiris ein Grab errichtet, das einem kleinen Tempel sehr ähnlich ist und sich durch einen doppelten – griechischen und ägyptischen – Dekor auszeichnet[122].

Es ist bemerkenswert, dass alle Friedhöfe außerhalb des Reichs der Lebenden liegen, vorzugsweise in der Wüste im Westen, die als der auserwählte Ort der Toten gilt; die Entscheidung für diesen Standort ist jedoch nicht einheitlich; während Aschmunein, das griechische Hermupolis, die Hauptstadt des 15. *sepat*, auf dem linken Nilufer erbaut ist, liegt el-Berscheh, eine andere seiner Nekropolen, auf dem rechten Ufer. Dass es praktische und wirtschaftliche Gründe für diesen Umstand gab, ist unbestreitbar: Den raren fruchtbaren Boden reservierte man für die Landwirtschaft, und zur Konservierung der Körper und der Grabausstattung suchte man eher die trockene Wüste auf als das feuchte Flusstal. Doch der Westen, Amentet, in dem die mit religiösen Konnotationen aufgeladene Sonne jeden Tag verschwand, war nun einmal das Reich der Toten schlechthin; wo und wenn die reale Geographie mit der Geographie der ägyptischen Kosmologie übereinkam, traf man mit Vorliebe diese Wahl.

Viele dieser Gräber waren zum Zeitpunkt ihrer Entdeckung im 19. oder 20. Jahrhundert schon längst geplündert worden, waren Opfer von Raub geworden oder hatten in früheren Zeiten als Schlupfwinkel gedient. Dennoch waren einige von ihnen, sowohl Königs- als auch Privatgräber, unverletzt geblieben; andere, wiewohl heimgesucht, enthielten noch immer einen Teil ihres Materials. Neben Särgen, Kanopen in ihrem Kasten, Uschebtis und Statuen des Eigentümers bargen die Gräber Mobiliar, das für das Jenseits angefertigt oder bereits im irdischen Leben der Verstorbenen benutzt worden war: Betten und Kopfstützen, Sessel und Schemel, Schreine, Musikinstrumente, mehr oder weniger kostbares Geschirr, (häufig luxuriöse) Toilettenartikel,

116 PM I^2/1; C. Traunecker, Thèbes-Memphis: quelques observations.
117 G. T. Martin, The Royal Tomb at el-ʿAmarna II.
118 D. Eigner, Die monumentalen Grabbauten der Spätzeit in der thebanischen Nekropole.
119 J. Leclant, Montouemhat, quatrième prophète d'Amon, Prince de la ville.
120 L. Bares, The Shaft Tomb of Udjahorresnet at Abusir; L. Bares/K. Smolarikova, The Shaft Tomb of Iufaa I, Archaeology, Abusir XVII.
121 W. el-Sadeek, Twenty-Sixth Dynasty at Gizeh.
122 G. Lefebvre, Le tombeau de Petosiris; N. Cherpion/J.-P. Corteggiani/J.-F. Gout, Le tombeau de Pétosiris à Touna el-Gebel.

Schmuck, Tücher und Sandalen, Werkzeuge, Waffen und Spiele. Im Mittleren Reich wurden Modelle von Häusern, Schiffen, militärischen Einheiten oder auch von Dienern der Domäne des Eigentümers, die sie bei der Arbeit, beim Brotbacken oder Bierbrauen zeigten, in großen Mengen in den Gräbern deponiert. Der Kürze halber nennen wir lediglich das Grab der Hetepheres[123], der Mutter des Cheops, in Giza, die im Tal der Könige gelegenen Gräber von Juja und Tuja[124], der Eltern von Königin Teje, die Gräber von Tutanchamun[125], von Cha[126] in Deir el-Medina, von Aperel[127] in Saqqara, von Psusennes I. und Osorkon II.[128] in Tanis. Sie haben den Museen in Kairo, Boston und Turin reichhaltiges Material geliefert, oft in einem perfekten Erhaltungszustand. Sie spiegeln wider, wie verschwenderisch man den Toten, ob Königen oder Privatleuten, die auf Erden angehäuften Reichtümer zuwandte. Andere Gräber, und zwar die meisten, sind bescheidenere Zeugen, sei es dass Plünderer bereits ihre Arbeit getan hatten, sei es dass der Stand des Grabherrn diesem nicht erlaubte, über eine derart aufwendige Ausstattung zu verfügen.

Während die Gräber in der Pharaonenzeit die spektakulärsten und bekanntesten Beispiele der Funeralarchitektur darstellen, ist die Situation in der Ptolemäerzeit genau gegenteilig. Die Grabmäler Alexanders und seiner lagidischen Nachfolger sind bis heute nicht gefunden worden. Strabon berichtet: Das von Ptolemaios I. errichtete *Soma* (oder *Sema*) Alexanders war von Ptolemaios IV. in einem umfriedeten Bezirk wiederhergestellt worden, der alle Gräber der Lagidenkönige aufnehmen sollte; die Anlage befand sich in dem Viertel mit den königlichen Bauten, das heißt an der Meeresfront entlang dem Osthafen[129]. Sie barg den Körper des Königs, den Ptolemaios dem Reichsverweser Perdikkas „abgenommen" hatte, als der ihn nach Makedonien bringen wollte, um ihn dort beizusetzen; Alexanders goldener Sarg, den Ptolemaios X. 88 v. Chr. (angeblich) beschlagnahmte, um seine Soldaten zu bezahlen, war durch einen Sarg aus transparentem Alabaster ersetzt worden, wo man, wie es scheint, Alexander betrachten konnte, so wie man in unseren Tagen zum Roten Platz kam, um Lenin in seinem gläsernen Sarg anzuschauen. Auf jeden Fall erwies ihm Octavianus, nachdem er Herr Alexandrias geworden, seine Reverenz und legte einen goldenen Kranz nieder, weigerte sich aber, die Gräber der Ptolemäer zu besuchen[130]. Auch Caracalla hat ihn noch zu Beginn des 3. Jahrhunderts n. Chr. besucht. Doch aus der Folgezeit haben wir keine Spuren mehr, sodass Johannes Chrysostomus Ende des 4. Jahrhunderts an

123 G. A. Reisner/W. S. Smith, A History of the Giza Necropolis II, The Tomb of Hetep-heres the Mother of Cheops; M. A. Lehner, The Pyramid Tomb of Hetep-heres and the Satellite Pyramid of Khufu.

124 J. E. Quibell, Tomb of Yuaa and Thuiu.

125 Vgl. Unter anderen N. Reeves, The Complete Tutankhamun. The King. The Tomb. The Royal Treasure.

126 E. Schiaparelli, La tomba intatta dell'architetto „Cha" nella necropoli di Tebe.

127 A. Zivie, Découverte à Saqqarah. Le vizir oublié.

128 P. Montet, La nécropole royale de Tanis I: Les constructions et le tombeau d'Osorkon II à Tanis; II: Les constructions et le tombeau de Psousennès à Tanis.

129 Strabon, Geographika, XVII, 1,8. F. Goddio u. a., Alexandrie. Les quartiers royaux submergés.

130 Sueton, Augustus, 18.

seine Zuhörer die rhetorische Frage richten konnte: „Wo ist das Grab Alexanders?“ Die Suche nach seinem Ort hat in Vergangenheit und Gegenwart viele Forscher, Profis und Amateure, umgetrieben; mehrere Stellen wurden vorgeschlagen: in Alexandria selbst (die Moschee Nabi Daniel, das „Alabastergrab“), ja an ganz unwahrscheinlichen Orten (etwa der Oase Siwa), aber keiner dieser Vorschläge ist überzeugend. Man mag sich fragen, ob dieses Grab, wie die der Lagidenkönige und -königinnen, nicht in den Wassern des Osthafens versunken ist…

Dagegen bestehen zahlreiche Nekropolen aus der ptolemäischen und römischen Zeit in Alexandria, im Delta, entlang dem gesamten Niltal bis hin zu den westlichen Wüstenoasen noch heute. Manche von ihnen zeugen von einer echten architektonischen Anstrengung, insbesondere natürlich in Alexandria. Das gilt zum Beispiel für die Nekropole von Mustafa Kamal (3.–2. Jahrhundert v. Chr.), eine der reichsten und am schönsten gestalteten in Alexandria: große Hypogäen mit zentralem Hof, Grabkammern in Form von *loculi*, anliegende Räume mit Bänken, Altären und Becken, in die Felswand der Kammern gehauene Sarkophage, die ein Bett mit Decke und Kissen imitieren…[131]. In Alexandria stellt auch noch die Katakombe von Kom esch-Schugafa, die zwischen dem 1. und dem 4. Jahrhundert n. Chr. nach und nach angelegt und umgebaut wurde, ein sehr fein ausgearbeitetes und komplexes Bauwerk von 15 Metern Tiefe dar, mit einem ersten Rotundensaal mit zentralem Brunnen, einem sehr großen Saal mit Bänken für die Totenmähler und einer Treppe, über die man zu einem zweiten Absatz hinabsteigt, auf den das eigentliche Grab geht; dieses verfügt über einen Vorraum vor der Grabkammer und folgt somit einer Anlage, die der Disposition der Gräber aus der Pharaonenzeit recht nahekommt[132]. Rund um das Hauptgrab sind weitere, kleinere, aber in Architektur und Dekor sorgfältig ausgeführte Gräber angelegt worden, und vor allem ziehen sich auf zwei Ebenen Wandgalerien hin, von denen aus sich zahlreiche *loculi* öffnen: Hier fanden mindestens 300 Verstorbene Platz… Diese großen Katakomben mit Grabkammern und Gängen, deren Wände von Hunderten von *loculi* durchlöchert sind, finden sich überall in Alexandria, wie etwa in der unlängst erforschten Nekropole von Gabbari. Besonders in der römischen Zeit, als es an Platz für die Begräbnisse zu fehlen beginnt, teilt man alte, mehr oder weniger aufgelassene Gräber neu ein, ja man nutzt sie neu, darunter sogar so prächtige Gräber wie die im Tal der Königinnen oder das Grab des Wesirs Bakenrenef in Saqqara, und stopft dort Leute hinein, die vermutlich nicht die Mittel haben, ihr eigenes Grab zu errichten[133].

131 A. Adriani, Annuaire du Musée Gréco-romain (1933–1934), (1934–1935), weist auf Bettsarkophage dieses Typs in weiteren alexandrinischen Nekropolen hin: in Sidi Gaber und Mafrusa. Eines dieser Betten ist in der Nekropole von Gabbari entdeckt worden; A.-M. Guimier-Sorbets/M.-D. Nenna, Le lit funéraire de la tombe B26.

132 Der Grabkomplex von Kom esch-Schugafa ist zu Beginn des 20. Jahrhunderts von einer deutschen Expedition erforscht worden; T. Schreiber, Die Nekropole von Kom esch Schukafa. Als Führer durch die Stätte eignet sich: J.-Y. Empereur, Alexandrie, 1995.

133 C. Leblanc, Ta Set Neferou, Une nécropole de Thèbes-Ouest et son histoire I; zum Grab des Bakenrenef siehe: E. Bresciani u. a., La Tomba di Bakenrenef (L.24).

Doch selbst in Städten von mittlerer Bedeutung, ja sogar in Dörfern, finden sich recht sorgfältig angelegte Friedhöfe. Dies ist etwa der Fall bei der Nekropole von Kom Abu Billu (Terenuthis) am Westrand des Deltas. Dort reihen sich kleine Bauten in Rohziegelbauweise aneinander, überwölbt von schrägen Gurtbögen (nubischen Gewölben) oder manchmal flach mit Holz gedeckt; diese Gebäude können einen oder mehrere Räume umfassen; vor dem Eingang steht eine Stele mit Inschrift, die den Verstorbenen im Gebet oder auf seinem Totenbett liegend darstellt[134]. In Tuna el-Gebel haben wir mit der Nekropole von Hermupolis – einer offensichtlich bedeutenderen lokalen Metropole – eine echte Totenstadt vor uns, die von der Ptolemäerzeit bis in die römische Epoche belegt war. Die aus Ziegeln gebauten, mit einem stuckierten Verputz versehenen Gräber sind Bauwerke von ziemlich großen Dimensionen in einem lockeren Nebeneinander von griechischen und ägyptischen Stilelementen (Hohlkehlengesims); sie umfassen mehrere Grabkammern mit schönen, riegelbewehrten Holztüren; oft haben sie ein Obergeschoss, zu dem man über eine Außentreppe gelangt. Es sind offensichtlich die Gräber von Notablen[135].

In vielen Fällen aber ist die Anlage der Nekropolen ziemlich nachlässig. Es handelt sich um Gräber, die ohne jede Sorgfalt um die Raumgestaltung ausgehöhlt sind, entweder in der Ebene mit Schächten, die Zugang zu den Höhlungen bieten, oder in Hügeln am Wüstensaum, manchmal regelrechten Felsklippen, in denen man direkt in die in den Felsen gehauene Grabkammer gelangt. Diese beiden Gräbertypen finden sich in allen Nekropolen des Niltals und der Oasen. Sie waren in der Regel das Werk von ortsansässigen Handwerkern und bedurften keiner komplizierten Techniken; die Arbeit konnte jedoch durchaus schwierig werden, wie in der Nekropole von Hibis in Charga, die von der Perser- bis zur Römerzeit belegt war; sie ist sehr sorgfältig in eine sehr dichte Sandsteinschicht getrieben worden.

Die Gestaltung der Gräber, die einen Überbau besitzen, spiegelt ersichtlich die der Privathäuser wider. Man benützt Rohziegel für die Mauern, das nubische Gewölbe für die Dächer; die Wände und der Boden sind bedeckt mit einem Lehmglattputz (*muna*); die hölzernen Türen der Grabkammern weisen ein Schließsystem mit Spurlager auf. Dass sie zahlreiche Gegenstände des Alltagslebens enthalten, trägt ebenfalls dazu bei, dass wir zuweilen geradezu ein Spiegelbild des Raums der Lebenden erblicken.

Bis zur römischen Zeit und darüber hinaus hielt sich in der Tat der Brauch, im Grab die für das Weiterleben des Toten bestimmten Opfergaben zu deponieren. Die ptolemäischen und römischen Grabstätten haben trotz der Plünderungen, denen sie

134 Die Nekropole von Terenuthis, Kom Abou Billu, wurde von der Ptolemäerzeit bis ins 4. Jahrhundert n. Chr. benutzt. Die sehr zahlreichen von dieser Stätte stammenden Grabstelen sind in verschiedene Museen und Sammlungen verstreut; vgl. insbesondere die (sehr partiellen) Publikationen von F. A. Hooper, Funerary Stelae from Kom Abu Bellou, und Abd el-Hafeez Abd el-Al/J.-C. Grenier/G. Wagner, Stèles funéraires de Kom Abu Bellou.

135 Zur älteren Froschung an der Stätte siehe S. Gabra, Fouilles de l'Université Fouad el Awal à Touna el Gebel; S. Gabra/É. Drioton/P. Perdrizet/W. G. Waddell, Rapport sur les fouilles d'Hermoupolis Ouest (Touna); S. Gabra, Chez les derniers adorateurs du Trismégiste.; vgl. auch G. Grimm, Tuna el-Gebel 1913–1973. Neue Forschungen werden seit 1979 unternommen; vgl. D. Kessler, Tuna el-Gebel.

fast immer ausgesetzt waren, wichtige Grabausstattungen geliefert. Die Keramik, die die Plünderer wahrscheinlich wenig interessierte, ist im Allgemeinen in großer Menge vorhanden: Flaschen, Kessel, Schüsseln, Schalen zeigen ein komplettes Sortiment der Alltagsutensilien. Man hatte keine Scheu, in den Gräbern abgenutzte Gegenstände aufzustellen: Völlig verrußte Töpfe müssen lange Zeit in der Küche gebraucht worden sein. Es handelt sich vor allem um Gefäße zur Aufnahme von Nahrungsmitteln, besonders Wein, von dem manchmal noch Depots übrig sind; Brot und Früchte (Datteln, Granatäpfel, Sykomorenfeigen) gehörten ebenfalls zu den Speiseopfergaben. All das deutet darauf hin, dass es in erster Linie darum ging, den Toten mit Nahrung zu versorgen.

Auch Weihrauch und aromatische Produkte waren Bestandteil der traditionellen Opfergaben: In Gräbern der Spätzeit wurden zahlreiche Räucherpfannen gefunden. Öllampen fanden sich in großer Zahl; sie haben möglicherweise rituellen Zwecken gedient, nämlich dafür zu sorgen, dass der Tote bei seiner Jenseitsreise über ein Licht verfügt. Außerdem hatten sie einen praktischen Nutzen: Sie leuchteten den Lebenden, wenn diese in die Grabkammer zurückkehrten, um die Opfergaben zu erneuern oder um weitere Mumien dort unterzubringen, da die Grabstellen ja zumeist Gemeinschafts- oder Familiengräber waren. Die Blumen in Form von Sträußen oder Kränzen wurden oft in großen Mengen in den Gräbern oder auf den Mumien abgelegt. Andere Opfergaben sind seltener: zum Beispiel die Gabe von abgeschnittenen Haupt- und Körperhaaren, die man in Dusch und el-Deir[136], Nekropolen der Oase Charga, gefunden hat.

Andere Elemente der Grabausstattung stehen in näherem Zusammenhang mit dem Schutz des Toten. Statuetten aus bemaltem Holz stellen Totengottheiten dar: Osiris, Isis, Nephthys und Anubis. In der Ptolemäerzeit deponiert man ferner „Osiris-Kästen": Die Statuette des Gottes, häufig vom hockenden, Sokaris repräsentierenden Falken begleitet, steht auf einem Sockel, der, wenn er hohl ist, einen Grabpapyrus oder ein mumifiziertes menschliches Glied enthalten kann[137]. Andere Statuetten aus Terrakottaguss stellen nackte oder bekleidete junge Frauen dar, in der Regel mit betonten Geschlechtsmerkmalen, die Hände in einer Gebetsgeste geöffnet oder die Arme fest an den Körper gelegt[138]. Obwohl sie oft ein hellenisiertes Aussehen zeigen, sind ihre Vorbilder im Alten Ägypten zu suchen: Figurinen von nackten Frauen waren bereits in den Gräbern des Mittleren Reichs deponiert worden, doch ihre gängige Bezeichnung als „Konkubinen des Toten" ist sicherlich ungeeignet, denn man begegnet ihnen auch in Gräbern von Frauen. Wir dürfen vermuten, sie stünden für die Möglichkeit, dass der Tote auch im Jenseits über sexuelle Aktivität verfügt. Was die Uschebtis, die „Antwortenden", angeht, diese Diener des Toten, die vom Mittleren Reich in den Gräbern deponiert wurden und sich im Neuen Reich in großen Mengen finden, so sie sind sie,

136 F. Dunand/J.-L. Heim/N. Henein/R. Lichtenberg, La nécropole de Douch, I, 252–254; II, 165.

137 Zahlreiche Exemplare dieses Typs werden im Museum von Turin aufbewahrt, es gibt aber welche in den meisten Museen; W. Seipel (Hrsg.), Ägypten. Götter, Gräber und die Kunst, Nr. 114, 128–132.

138 Vgl. eine Serie im Museum von Kairo: F. Dunand, Religion populaire en Égypte romaine, Nr. 111–117, 122–123.

allerdings sporadischer, auch noch in der Ptolemäerzeit vorhanden, der Brauch scheint sich jedoch in der römischen Zeit verloren zu haben.

Ansonsten treffen wir in den Gräbern häufig auf Objekte, die den Verstorbenen im Alltagsleben gedient haben; es sind besonders Toiletten- und Schmuckgegenstände: Juwelen, Spiegel, Kämme, Kajalstäbchen, kleine Parfüm- oder Salbengefäße, aber auch Arbeitswerkzeug: Nadeln, Spindeln, Schreibpaletten, Schusterpfrieme, Ackergeräte und sogar Kornsäcke. In den Kindergräbern findet man kleine Schmucksachen, Spielzeuge, zuweilen auch „Saugfläschchen“ (Gefäße eines speziellen Typs mit kleinem Schnabel)[139].

So tragen die Gräber eine Fülle von Informationen über das Alltagsleben der Einwohner des ptolemäischen und römischen Ägypten bei. Die Qualität des Grabes und seines Mobiliars wie auch der Mumifizierung spiegelt natürlich den Lebensstandard des Grabherrn wider. In einem reichen Grab wird man eine gepflegte Architektur, manchmal einen gemalten Dekor, Luxusgeschirr, teure Gegenstände aus Glas und Metall finden; offensichtlich haben die antiken und modernen Plünderer alles fortgeschafft, was nach kostbarem Metall und Schmuck aussah. Doch selbst in den ärmsten Gräbern sind immer mindestens ein paar Töpfe für Opfergaben vorhanden.

Funktion und Bedeutung des Grabes

Unter den vielgestaltigen Vokabeln und Ausdrücken, die im Ägypten das Grab bezeichnen, ist der Terminus „Ewigkeitshaus“ besonders aufschlussreich. Kann man denn wirklich meinen, ein Grab habe keine andere Funktion als die, eine Mumie aufzunehmen und sie so lange wie möglich zu konservieren? Hätte man es, wenn es denn nur eine schlichte Unterkunft wäre, so groß gebaut? Hätte man so viel Sorgfalt darauf verwandt, es mit Szenen auszuschmücken und religiösen Texte in ihm einzumeißeln? Und hätte man eine derartige Grabausstattung angehäuft, wie sie die wenigen nicht geschändeten Gräber so reichlich aufweisen?

Das Grab ist in der Tat das wahre Haus des Toten, der Ort, an dem er weiterleben kann, ist doch sein *Ba* mit seinem Körper/seiner Mumie oder seiner Statue/seinem Bild vereint; und es ist der Ort, an dem er frei schweifen, ein und aus gehen kann, wie zahlreiche Passagen des *Totenbuchs* verkünden. Häufig äußern die Toten den Wunsch, auf die Erde, in ihr Haus und in ihren Garten zurückzukehren und an den Festmählern teilzunehmen, die an den Wänden ihrer Kapellen dargestellt sind[140]. Auf diese Weise wird die soziale Bindung, die zwischen Lebenden und Toten nicht abreißen darf, aufrechterhalten. Die Scheintür, die sich, im Verein mit einer Opferplatte, bereits in den Mastabas des Alten Reichs findet, ist das Symbol *par excellence* für dieses ununterbrochene Hin und Her, das der Tote zu vollziehen begehrt, das Hin und Her

139 Ein schönes Exemplar haben wir im Inhalt eines Grabes eines jungen Mädchens oder einer jungen Frau vom Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr., das Petrie in Hawara gefunden hat; S. Walker/M. L. Bierbrier, Ancient Faces, Nr. 304–336.

140 J. Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 285–318.

zwischen der Welt hienieden, die sein Grab beherbergt, in dem er über die ihm gespendeten Opfergaben verfügt, und der anderen Welt, sei es der Himmel, in den sein *Ba* auffliegt, sei es die Duat, in der er Osiris begegnet. Es ist folglich nicht verwunderlich, dass ein respektables Grab reich mit funeralem und nichtfuneralem Mobiliar ausgestattet ist. Es ist nicht so, dass man den Reichtum von hier unten in ein anderes Leben fortschafft; die Ägypter wussten ganz genau, dass die irdischen Güter nach dem Tod verloren sind, auch wenn sie Gegenstände, die ihnen zu ihren Lebzeiten gehörten, nun bei sich deponieren ließen. „Niemandem ist es gegeben, seine Habe mit sich zunehmen", heißt es in den *Harfnerliedern*[141]. Für eine erkleckliche Anzahl von ihnen sind die Artefakte in den Gräbern genau in dieser Intention angefertigt und niemals im Alltag gebraucht worden; man fabrizierte auch Nachbildungen von Lebensmitteln, die die frischen Opfergaben, Früchte und Gemüse, troussierte Gänse und Schlegel vom Wild, ersetzen sollten. Was nämlich vor allem wichtig ist für das Weiterleben im Jenseits, ist die Haltbarkeit der Opfergaben; von daher die Institutionalisierung eines Kultes *für die Toten*, der etwas ganz anderes ist als ein bloßer Kult *der Toten* und die Pflege allein der Erinnerung an die Verstorbenen. Dieser Kult ist ihnen geschuldet, damit sie jenseits des Todes weiterleben können; das wiederum erklärt, dass ein Mann einen Sohn haben muss, dem er seine Güter übertragen kann und der sein Weiterleben sicherstellen kann, indem er regelmäßig eine Opfergabe erbringt. Sehr oft wird nun allerdings diese familiäre Regelung, zweifellos aus Gründen der Absicherung, durch ein mehr offizielles System ersetzt, in dem spezialisierte Priester dafür entlohnt werden, dass sie den Dienst an dem Toten tun; beim königlichen Grabkult greift diese Regelung in jedem Fall. Und als sich im Neuen Reich der Brauch entwickelt, Statuen in den Tempelhöfen aufzustellen, verfügen die Eigentümer dieser Bilder über die Opfergaben, die von den Altären der Götter stammen und ihnen nach einem genau festgelegten System rückübertragen werden.

Das alles war den Ägyptern nicht genug, konnten sie doch nicht sicher sein, dass der Kult, den sie einrichteten, auch wirklich anhielt – zweifellos eine schlichte Erfahrungstatsache. So wie man wusste, dass die Mumie zerstört werden konnte, und ihr deshalb eine Statue beigesellte, so hatte man auch Anlass zu befürchten, dass die Opfergabe bald vernachlässigt würde. Um diesem Mangel zu begegnen, deponierten die Ägypter Lebensmittelnachbildungen aus dauerhaften Materialien. Vor allem aber haben sie an den Wänden ihrer Gräber Szenen aus dem Alltagsleben abgebildet mit dem Ziel, das Vorhandensein und die Realität der Opfergaben zu zeigen. Die Produkte der Felder, der Fleischerei, der Bäckerei werden auf Dauer präpariert und dem Grabherrn in Mengen dargeboten; und das Bild von der Beisetzung bezeugt, dass der Verstorbene eine Beerdigung erhalten hat, die mit den geltenden religiösen Praktiken und mit seinem gesellschaftlichen Stand übereinstimmte. Diese Bilder vom Landleben, die Jagd- und Fischereiszenen, die langen Züge von Dienern, die Ernte- oder Manufakturgüter herbeibringen, die Totenmähler, die allein oder in Gesellschaft der Gattin und anderer Familienmitglieder eingenommen werden, die Partien des *senet*-Spiels – sie zie-

141 E. Hornung, Altägyptische Dichtung, 153.

ren seit dem Alten Reich die Wände der Grabkapellen oder die Grabstelen der Mastabas[142]. Man hat viel über den Sinn dieser Darstellungen diskutiert, und im Lauf der Zeit sind sie sehr unterschiedlich interpretiert worden. Es geht in ihnen sicher nicht darum, das Leben vorzuführen, das der Verstorbenen in der hiesigen Welt genossen hat und das nun zu seiner Genugtuung und zu seinem Ruhm abgebildet würde, sondern darum, dem Toten alle erforderlichen Überlebensbedingungen bereitzustellen; das betrifft insbesondere die Verfügung über Nahrung und sogar über Felder, die ihm deren Genuss ermöglichen, aber auch über einen Garten, wo man im Schatten ausruhen kann. Zumal die Mehrheit der Szenen kein bloßer Reflex des Alltagslebens ist, sondern eine unterschwellige religiöse Konnotation erkennen lässt: so das von den *Harfnerliedern* begleitete Festmahl, die Jagd und der Fischfang in den Sümpfen[143]. Die Ägypter hatten sich ein Leben im „Binsengefilde", einem der mythischen Orte des Jenseits, einer mehr oder weniger realistischen Replik der Erde, vorgestellt, doch das ist bei weitem nicht die einzige Grundlage ihres Glaubens an das „ewige" Leben, das nicht als endlose Wiederholung des irdischen definiert ist, sondern als Teilhabe am Lebenszyklus der Götter, ob es sich nun um Re im immer wieder von Neuem begonnenen Sonnenkreislauf handelt oder um Osiris, der nach seinem Tod aufersteht. Dies erklärt auch eine Veränderung in der Ikonographie der Gräber im Neuen Reich. Künftig nimmt die Darstellung der Totengötter, aber auch eines Gutteils des Pantheons in den Gräbern einen wichtigen Platz an den Wänden ein, nachdem sie bis dahin praktisch inexistent gewesen war. Dass Götterabbildungen in den Mastabas des Alten und des Mittleren Reiches fehlen, während die Götter in den Texten durchaus erwähnt werden, ist ziemlich überraschend. Es ist jedoch nicht allein auf eine Entwicklung in den Auffassungen vom Tode zurückzuführen. So wie bei den Stelen von Privatleuten, auf denen die Götter zwar angerufen, aber nicht abgebildet werden, verhält es sich nämlich auch bei den Wänden der Gräber: als wäre diese Begegnung in jenen Epochen mit einem Interdikt belegt gewesen und hätte daher nicht dargestellt werden dürfen.

In der Kapelle, dem öffentlichen Teil des Grabes, wird regelmäßig für die Opfergaben gesorgt und damit die Beziehung zwischen den Lebenden und den Toten sichergestellt, und zwar zunächst auf dem Weg über den Kult und die Feste und sodann durch das Vorhandensein wirksamer Bilder.

Die Erinnerung

Ein letztes Mittel, das alle anderen gleichsam in sich zusammenfasst, soll die Fortdauer des Toten durch seinen Namen sichern, denn die Lebewesen und die Dinge beim Namen zu nennen heißt, sie existieren zu lassen. Gewiss ist es der Sohn, der zuerst den Namen seines Vaters aussprechen muss, um ihn „am Leben zu erhalten", wie die

142 Y. Harpur, Decoration in Egyptian Tombs of the Old Kingdom; P. Der Manuelian, Slab-Stelae of the Giza Necropolis; M. Hartwig, Tomb Painting and Identity in Ancient Tombs, 1419–1372.

143 M. Hartwig, Tomb Painting and Identity in Ancient Tombs, passim, bes. 125–130; L. Manniche, The so-called scenes of daily life in the private tomb of the Eighteenth Dynasty: an overview.

geheiligte, auf zahllosen Statuen zu lesende Formel lautet. Doch vom Alten Reich an fordert man jeden auf, der da vorübergeht, er möge den Namen aussprechen und die Opferformel wiederholen, was ihm dann im Gegenzug die Gunst der Götter einbringen werde[144].

Das Vergessen, das Nichts werden nicht über die Toten hereinbrechen, solange dieses Gedenken durch das Wort vollzogen wird; es geht dabei eher um ein feierliches Gedenken, eine Kommemoration[145], als um eine private oder familiäre Erinnerung, die natürlich auch gelegentlich zur Sprache kommen kann. Über diesen traditionellen Rahmen hinaus gingen einige Gebildete, indem sie das Geschriebene zum einzigen Rekurs gegen das Vergessen und die Vernichtung erklärten. Nur die Namen der berühmten Schriftsteller werden um ihres Werkes willen von Generation zu Generation weitergegeben, während ihre Gräber unter dem Ansturm der Zeit und der Plünderer schon lange verschwunden sind:

> Die weisen Schreiber seit der Zeit,
> die auf die Götter folgte,
> deren Voraussagen sich erfüllt haben –
> ihr Name bleibt bis in Ewigkeit,
> auch wenn sie dahingegangen sind und ihre Lebenszeit vollendet haben,
> alle ihre Zeitgenossen vergessen sind.
> Sie haben sich keine Pyramiden aus Erz gebaut
> und eherne Denksteine dazu.[…]
> Man nennt ihre Namen wegen ihrer Bücher,
> die sie geschrieben haben, als sie noch lebten.
> Gut ist die Erinnerung an den, der sie verfasst hat,
> bis in alle Ewigkeit.[…]
> Nützlicher ist ein Buch als ein wohlgebautes Haus,
> als Grabbauten im Westen,
> besser ist es als ein festgegründeter Turm,
> als ein Denkstein im Tempel![…]
> Sie sind dahingegangen, und ihre Namen wären vergessen,
> aber die Schrift bewirkt, dass man ihrer gedenkt[146].

In dieser Kultur, in der das Überleben zuerst über die Konservierung des Körpers ging, klingt dieser Lobpreis der Literatur, der Trägerin der Erinnerung an Menschen, für uns anrührend vertraut. Auch nach dem Verschwinden der sichtbaren, greifbaren Zeichen, ersteht die Vergangenheit in der Gegenwart, die sich von ihr nährt.

144 Oben, S. 490.

145 H. Te Velde, Commemoration in Ancient Egypt.

146 Der Nachruhm des Schreibers, Papyrus BM 10684: A. H. Gardiner in: HPBM, Third Series, I, 39; II, Taf. 18–19; dt. nach: E. Hornung, Altägyptische Dichtung, 162–163.

Die falsche Gleichheit des Todes

Der Gang der Beisetzungsriten funktioniert genau nach dem Bild, das sich die Ägypter vom Tod machen; es sind Riten, die sich mühen, mit der Konservierung des Körpers, der Beerdigung und dem Opfer, der Anrufung des Namens den Übergang vom Leben zum Geschick *post mortem* zu sichern und jenseits dieses Übergangs ein Überleben zu garantieren, von dem wir noch sehen werden, wie sie es sich vorgestellt haben. Gleichzeitig gliedert sich dieses System in das gesamtheitliche Funktionieren der Gesellschaft ein, die als erstes das Problem zu lösen hat, wie das Schicksal der Toten zu regeln ist, denen ein Raum und eine Rolle zukommen. In der Rede vom Tod, die nie theoretisch ausgebildet wird, aber in zahllosen Texten immer durchscheint, ist er für alle derselbe; keiner entgeht ihm. Darin könnte man einen egalitären Diskurs über die *conditio humana* sehen, der im Gegensatz zur hochgradig hierarchisierten gesellschaftlichen Organisation stünde; es handelt sich aber lediglich um eine Feststellung, erwachsen aus der Erfahrung des Sterbens.

Wie aber sah nun jenseits dieses für alle identischen Moments die Alltagsrealität des Todes in der ägyptischen Gesellschaft aus? Hat sich seine Unausweichlichkeit auf die gesellschaftlich bedingten Praktiken ausgewirkt, die das Beisetzungsritual bilden? Nichts dergleichen trifft zu. Viele Publikationen beschwören eine „Demokratisierung“ oder (wie Jan Assmann sagt) „Demotisierung“ der Bestattungsbräuche; sie stützen sich dabei auf den Umstand, dass die frühesten religiösen Texte, die *Pyramidentexte*, die ursprünglich dem Pharao vorbehalten waren, später auch von nicht zur königlichen Familie zählenden Einzelpersonen verwendet wurden, als man auf deren Särge die Sprüche der *Sargtexte* schrieb. In Wirklichkeit handelt es sich freilich eher um eine „Aristokratisierung“, um einmal diesen Neologismus zu wagen; nicht dass es grundsätzlich soziale Klassen gegeben hätte, denen der Zugang zu den Bestattungsriten verwehrt gewesen wäre, aber die Möglichkeit, in ihren Genuss zu kommen, hing wesentlich von der sozialen Stellung und dem Reichtum ab, worüber man verfügte[147]. Denn in vieler Hinsicht bleibt die Welt der ägyptischen Toten der Welt der Lebenden verpflichtet, ist sie der wirklichkeitsgetreue Widerschein einer von Grund auf inegalitären und tiefgreifend hierarchisierten Gesellschaft. So weit wir auch zurückgehen – die Menschen in der Umgebung des Pharao, seine Mitarbeiter, die Vornehmen hatten, ohne Zweifel immer kraft königlichen Entscheids, das Recht auf ein Begräbnis, das sie vor der Vernichtung bewahrte. Die Mastabas der protodynastischen Zeit und des Alten Reichs können es bezeugen. Aber die anderen? Von den Tausenden von Arbeitern, die an dem Bau der Pyramiden von Giza beteiligt waren, hat man nur wenige Grabstätten gefunden, die der Zeit widerstanden haben, denn sie waren im Allgemeinen nicht dauerhaft genug. Jedoch sind im südlichen Teil der archäologischen Stätte unlängst Gräber von Vorarbeitern und Facharbeitern entdeckt worden[148]. Die Gräber der Fellachen, der Bauern, die die Mehrheit der Bevölkerung stellten, sind praktisch unbe-

147 H. Willems, Les textes des sarcophages et la démocratie, 131–228.

148 Z. Hawass, The Tombs of the Pyramid Builders – The Tomb of the Artisan Petety and his Curse.

kannt. Die Arbeiter der thebanischen Nekropole, die die Gräber im Tal der Könige in den Fels trieben und dekorierten, bilden eine Ausnahme; sie waren eine kleine, homogene Gruppe, die durch königliche Gunst einen privilegierten Status genoss und im Wadi von Deir el-Medina, ganz in der Nähe der Gräber der Könige und Königinnen, schöne Hypogäen anlegen konnte. Die anderen, die Unbekannten, wurden anonym in einem Graben im Sand beerdigt, ohne durch die Werkstätten der Einbalsamierer gegangen zu sein; allenfalls hatten sie eine minimale Wegzehrung aus bescheidenem Material zum Weiterleben dabei. Selbst als sich der Gebrauch des *Totenbuchs* verbreitete, hat man niemals eines gefunden, das einem Bäcker, einem Rinderhirten oder einem Fischer gehört hätte.

Da Dokumente nicht einfach verloren gegangen sind, sondern gar nicht existieren, ist es in der Tat schwierig, etwas über den Tod der Armen in der Zeit der Pharaonen zu sagen. Ganz anders ist die Lage von der Ptolemäerzeit oder der Perserzeit an; hier sind tausende Privatgräber von Einwohnern von Dörfern und Städten mittlerer Größe erforscht worden und haben zahlreiche Informationen geliefert. Doch dürfen wir das Bild der Pharaonenzeit nicht einfach schwarz malen. Selbst in einer durch und durch normierten Zivilisation, die das Schriftliche privilegiert, gibt es auch eine auf dieselben Prinzipien gegründete mündliche Tradition, an der in einem soliden gesellschaftlichen Konsens sämtliche Individuen teilhaben, über die wir aber nur mit besonders großen Schwierigkeiten etwas erfahren, weil sie eben keine oder fast keine Spuren hinterlassen hat. Zweifelsohne ist Osiris, der gestorbene und dem Leben wiedergeschenkte Gott, zu einem Paradigma für all jene Ägypter geworden, die den Namen des Gottes, „Osiris Soundso", annehmen und über ein paar Opfergaben und Schutzamulette verfügen konnten, nachdem das – sicherlich vereinfachte – Ritual für sie vollzogen worden war. Wir dürfen aber die Tatsache nicht verwischen, dass das, was wir über den Tod in Ägypten und über das erstrebte Weiterleben wissen, aus dem Diskurs eines kleinen Segments der Bevölkerung stammt und dass dieser „religiöse" Diskurs eine nicht zu leugnende gesellschaftliche Grundlage hat, auch wenn nicht zu übersehen ist, dass die aus den materiellen Daten zu erschließenden Praktiken gelegentlich im Gegensatz zu diesem Diskurs stehen.

Die gute Ordnung des Todes entspricht der guten Ordnung der Gesellschaft. Wenn die eine umgestürzt wird, dann auch die andere. Die Schriften aus der Ersten Zwischenzeit, die nach dem Fall des alten Reichs und den darauf folgenden politischen und sozialen Wirren verfasst sind, machen es in aller Deutlichkeit und Unbefangenheit sichtbar. Die Verfasser dieser Texte zeigen für einen historischen Moment die gesellschaftliche Realität, wie sie war, und nicht, wie sie sich darstellen wollte. Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen ganz anderer Art: einerseits der Zweifel an der Wirksamkeit, ja der Notwendigkeit der Bestattungspraktiken, wie in den *Harfnerliedern* oder im *Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba*, und andererseits die tugendhafte Empörung angesichts der Abkehr von den traditionellen Werten und der etablierten Ordnung:

> Wahrlich, viele Tote sind im Fluss begraben;
> Der Strom ist zum Grab und das Grab ist zum Fluss geworden…

> Seht doch, der als Falke begraben war, ist gepackt,
> was die Pyramide verbarg, ist geleert worden[149]!

Natürlich war das nur ein Riss im System, der sich auftat, als der politische und soziale Zusammenhalt zerbrach. Die Toten waren nicht mehr die Garanten der sozialen Ordnung; also wurde die Regel neu aufgestellt. Doch dieser Bruch hat sich, auf eine andere Weise, im gesellschaftlichen Leben geäußert.

Der Umsturz der Werte

Die Schändungen von Grabstätten, die Plünderungen von Gräbern kamen im Lauf der ägyptischen Geschichte ständig vor, nicht nur in den Zeiten von Unruhen, sodass man sie schwerlich nur als triviale Nachrichten oder Anekdoten ansehen kann, die die Ägypter von Zeit zu Zeit einmal berichtet hätten. Sie sind ein echtes Zivilisationsphänomen. Es ging dabei nicht darum, die Totenruhe durch irgendeinen Akt schwarzer Magie zu stören oder einen Einzelnen oder eine Gruppe aus Hass bis über das irdische Leben hinaus zu verfolgen, sondern schlicht und einfach darum, die Schätze zu stehlen, von denen man wusste, dass sie in den Gräbern aufgehäuft waren. Natürlich pfiffen die Räuber mit ihrem Verhalten auf jedes Gesetz – auf das sie nichts gaben – und tasteten die Unversehrtheit der Mumien an, um sie ihres Schmucks zu berauben. Sie wurden in Stücke gehackt und oft am Ende brutal verbrannt. Diese Leute kümmerten sich nicht im Geringsten um die Gebetsformeln, die zum Schutz vor ihresgleichen in den Gräbern eingemeißelt waren und ihnen die schlimmsten Strafen androhten. Der ägyptischen Theorie zufolge haben das Wort und das Geschriebene aufgrund ihrer performativen Eigenschaft Handlungsmacht. Faktisch aber flößte das den Grabschändern kaum Furcht ein, oder falls sie solche empfanden, vermochten sie sie dank des lockenden Gewinns zu beherrschen. So tat die Magie keine Wirkung. Ob reale Schranken, Fallgitter oder Brunnen – sie werden alle umgangen; ob symbolische Hindernisse – keines wirkt gegen jene, die die in den Häusern der Toten lagernden Güter dieser Welt begehren.

Je mehr Vorkehrungen man traf, je mehr man die Schutzmaßnahmen verstärkte, indem man Holz durch Stein ersetzte, das Eindringen durch Fallgitter in den Korridoren der Pyramiden erschwerte und Fallgruben in die Gänge der Hypogäen grub, desto verbissener arbeiteten die Plünderer, manchmal unter Lebensgefahr, und verschlimmerten die Schäden. Der Bestattungsindustrie, die ein wichtiger Wirtschaftszweig war, entsprach das Bandenwesen in den Nekropolen. So kam es durch die Verstöße gegen die Bestattungspraktiken zu einem parallelen Güterkreislauf, der, zumindest teilweise, ausgerechnet von denselben Leuten betrieben werden konnte, die die Träger der sozialen Ordnung und daher mit der Erhaltung der Toten betraut waren. Die Einzelheiten einiger großer Prozesse, die unter Ramses IX. und Ramses XI. stattfanden, sind uns

149 Klagelied des Ipuwer, B 6 und C 3: W. Helck, Die „Admonitions“ Pap. Leiden I 344 ro., 7 und 31; dt. nach: E. Hornung, Altägyptische Dichtung, 78 und 84.

überliefert: In sie sind hochgestellte Persönlichkeiten und thebanische Beamte verwickelt[150]. Im Gegenzug geschah es, dass zu Beginn des ersten Jahrtausends Priester, die auf die Einhaltung des Rituals bedacht waren, die Mumien der Könige aus Furcht vor deren Entehrung mit großer Sorgfalt von Neuem bestatteten und in Cachetten wie der von Deir el-Bahari verbargen[151]. Alle waren auf dem Laufenden; alle wussten, dass diese Plage sich nicht vermeiden ließ. Die Ägypter, die ja in ihren Texten ein so verfeinertes Porträt von sich selbst abgaben, das einem genau definierten normativen Ideal entsprach, kamen doch nicht umhin, das lächerliche Ergebnis, das sie letztlich erzielten, zur Sprache zu bringen.

Selbst die Gräber der Ärmsten, der Namenlosen entgingen dem Vandalismus nicht. Selbst ein armseliges, in den platten Boden gehöhltes Grab, das außer dem mehr schlecht als recht mumifizierten oder einfach getrockneten Körper lediglich ein paar billige Amulette oder grobe Töpferwaren enthielt, konnte ausgeraubt werden. Dennoch ist es, wenn man auch nur ein wenig achtsam vorgeht, möglich, auf einer Grabungsstätte Zeugnisse dessen zu sammeln, was einmal die „gewöhnlichen" Nekropolen sowohl in ihrer Anlage als auch in den erhaltenen Artefakten waren. Der sandige Untergrund des Tells, auf dem Tanis erbaut wurde, liefert die Überreste einer großen Nekropole vom Ende des Neuen Reichs, als die Stadt selbst noch ein armseliges, vermutlich am Ufer des Tanitischen Nilarms gelegenes Nest war[152]. Die Toten wurden mit sehr bescheidener Ausstattung, einigen Schmuckstücken und Fayenceamuletten, in menschengestaltigen Sarkophagen aus Terrakotta oder einfach in Silos beigesetzt. Solche Begräbnistypen finden sich auch andernorts im Delta und am ganzen Niltal entlang. Das Sargmodell aus Terrakotta, das lange als Import aus dem Osten angesehen wurde, war um die Wende vom zweiten zum ersten Jahrtausend in ganz Ägypten in Gebrauch[153]. Sehr oft führte man auch alte und mehr oder weniger aufgelassene Friedhöfe einer Wiederverwendung zu und fügte in die alten Gräbergassen Grabstätten ein, die den Platz der älteren einnehmen konnten; ein Phänomen, das beispielsweise auf dem Plateau von Giza[154], aber auch an zahlreichen anderen archäologischen Stätten in großem Umfang festgestellt worden ist.

So vollzog sich trotz der Normen und gegen sie eine Art Umsturz der gesellschaftlichen Ordnung. Die großen Nekropolen wurden nach dem Vorbild der Häuser der Lebenden angelegt, und nur die im Besitz des Lebens Befindlichen konnten Anspruch auf ein Grab erheben, das diesen Namen verdiente und oft genug prahlerisch war, aber gerade sie wurden zur bevorzugten Beute der Räuber, die sicher sein konnten, dort eine reiche Ernte zu finden. Diese Umkehrung hat zuweilen eine mehr moralische Konnotation. In der Erzählung von Setne Chaemwase gibt es eine bemerkenswerte Fabel, die

150 P. Vernus, Affaires et scandales sous les Ramsès.
151 G. Maspero, Les momies royales de Déir el-Baharî.
152 Ph. Brissaud, Les prétendus sacrifices humains de Tanis, 129–144.
153 L. Cotelle-Michel, Les sarcophages en terre cuite en Égypte et en Nubie.
154 C. Zivie-Coche, Giza au premier millénaire. Autour du temple d'Isis dame des pyramides, 172–210 und 267–281.

durchaus an das Gleichnis vom reichen Prasser und armen Lazarus denken lässt[155]. Es bleibt freilich dabei: Wenn wir versuchen wollten, eine Zählung der Gräber anzustellen, die ausfindig gemacht und ausgegraben, der Sarkophage oder anderen Funeralobjekte, die dort zutage gefördert worden sind, so kämen wir zu einer lachhaft niedrigen Summe, verglichen mit den gewiss groben, aber durchaus plausiblen Schätzungen, die sich hinsichtlich der Einwohnerzahl Ägyptens im Lauf einer dreitausendjährigen Geschichte anstellen lassen. Doch das ist ja keine Besonderheit der ägyptischen Welt. Auch in den Gesellschaften, in denen man die Körper konserviert und nicht zu Asche verbrennt, bleibt die Zahl gefundener Gräber oder Skelette immer weit unter der der jeweiligen Bevölkerung, da die Schwundquote ziemlich hoch ist.

Eine Kluft hat sich aufgetan im System, und sie ist sogar als solche erkannt, aber nicht in Frage gestellt worden. So wie der einzelne Mensch darüber ins Grübeln kam, was ihn im Jenseits erwarten mochte, konnte er auch feststellen, dass der soziale Umgang mit dem Tod von innen heraus unterminiert wurde. Es blieb ihm nichts anderes übrig, als angesichts des Unausweichlichen eine konstante Haltung einzunehmen: das Notwendige tun, um die Schwelle zu überschreiten, integrieren, was radikal fremd ist und ihn von Generation zu Generation bedroht.

Verdienst und Rechtfertigung

Gemäß der ägyptischen Vorstellung vom Tod und vom Danach durchläuft der Verstorbene weiterlebend verschiedene Etappen vom Augenblick des Todes bis zur Schließung der Gruft und danach in der Praktik des Grabkults; auf diesem Weg begegnen sich zwei komplementäre Verhaltenstypen, ein materieller und ein magisch-symbolischer: einerseits Konservierung des Körpers, Bau und Schutz des Grabes, Opfer für den Toten, andererseits Einbalsamierungsritual, Mundöffnung, symbolische Bedeutung der Darstellungen in den Grabmählern und Erinnerung an den Namen. In alldem tritt das Individuum nicht in Erscheinung, weder in seiner Persönlichkeit noch in den Wechselfällen seines Lebens, seiner Akte oder seines Verhaltens, als ob in der Stunde seines Todes im Grunde das, was einer war und was er vollbracht hat, nicht weiter wichtig wäre. Tatsächlich sorgten sich die Ägypter sehr darum, wie sie sich im Augenblick des Todes zunächst den anderen Menschen und darüber hinaus den Göttern präsentierten. Sie mussten imstande sein, über ihr Leben Rechenschaft zu geben und so eine gebührende, von den Lebenden anerkannte Bestattung zu verdienen, aber auch die von den Göttern verliehene Unsterblichkeit nach dem Tode zu gewinnen.

Die Autobiographien

Vom Alten Reich an, aber vor allem ab der 6. Dynastie hat sich in den Gräbern der Würdenträger ein literarisches Genus entwickelt und allmählich in Regeln gefasst, das dann, mit wechselnden Formen und Trägern, in der gesamten Geschichte Ägyptens

155 Unten, S. 554.

in Blüte stand. Im Neuen Reich und in der Spätzeit benutzte man dafür häufiger Statuen – die aber nicht im Grab, sondern in einem Tempel aufgestellt wurden – und weniger die Wand eines Grabes, wie noch im Alten und im Mittleren Reich üblich[156]. Worum es sich handelt, ist die idealisierende Autobiographie. Sie ist eher eine Autobiographie als eine Biographie, wie man diese Inschriften manchmal genannt hat; denn stets spricht das Subjekt in der ersten Person und richtet sein Porträt auf die Überlebenden aus; man bezeichnet dieses Vorgehen auch als „Selbstdarstellung“[157]. Sie setzt sich anfänglich aus zwei verschiedenen Teilen zusammen, die sich schließlich in den Beispielen aus der Ersten Zwischenzeit vereinen. In der Tat erkennen wir darin das narrative Element, das die Karriere eines Einzelnen beschreibt, dank der er sich im Dienst des Pharao hat auszeichnen können. Diese Berufsautobiographien betonen nachdrücklich die gesellschaftlich herausragende Stellung der betreffenden Person: so etwa Uni[158], der unter Teti, Pepi I. und Merenre lebte und die Höhepunkte seiner Karriere auf eine Mauer seiner Mastaba in Abydos gravieren ließ; Hirchuf[159], Fürst von Assuan, Reisender und Forscher vom Ende des Alten Reichs, Anchtifi[160] in Moʿalla und Ahmose, Sohn der Abana aus Elkab[161], der die Kriege Ahmoses (I.) führte und Ägyptens Territorium erfolgreich befreite, oder auch Amenemhab unter Thutmosis III[162]. Am anderen Ende der Geschichte stehen zahllose Inschriften von hohen Persönlichkeiten, Generälen, Priestern oder Ärzten, die in einer von politischen Wirren geschüttelten Zeit dem Pharao auch weiterhin glänzende und treue Dienste leisteten, auch wenn der fremder Herkunft war; so Ptahhotep[163], Arzt und „Kollaborateur“ des Dareios, oder Djedher[164] in Athribis, Petosiris[165] in Tuna el-Gebel, der die zweite Perserherrschaft und dann den Beginn der Lagidendynastie erlebte, Panemerit[166], Fürst von Tanis unter der Regierung von Ptolemaios Auletes. Somit verdienten sie also den Nachruhm, und deshalb legten sie den Nachdruck auf die herausragende Position, die sie schon zu ihren Lebzeiten eingenommen hatten.

Der Historiker wird natürlich in diesen Berichten eine Reihe von Informationen über eine bestimmte Epoche finden, wenn erst einmal die obligatorischen Topoi der

156 Zum literarischen Genus der Autobiographie: O. Perdu, Ancient Egyptian Autobiographies; A. M. Gnirs, Die ägyptische Autobiographie. Die Autobiographien aus dem Alten Reich sind großteils übersetzt in: N. C. Strudwick, Texts from the Pyramid Age. Für das Mittlere Reich vgl. M. Lichtheim, Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom. Für das Neue Reich fehlt eine Textsammlung noch, allerdings gibt es Untersuchungen zur Stilistik. Zum ersten Jahrtausend vgl. K. Jansen-Winkeln, Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie, und E. Otto, Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit.

157 J. Baines, Egyptian Elite Self-Presentation in the Context of Ptolemaic Rule.

158 N. C. Strudwick, Texts from the Pyramid Age, p. 352–357.

159 Ebd., 328–333.

160 J. Vandier, Moʿalla.

161 R. Schulz, Die Biographie des Ahmose-Sohn der Abana.

162 H. Guksch, Amenemhab und die Hyäne.

163 J. Baines, On the Compositions and Inscriptions of the Vatican Statue of Udjahorresne.

164 E. Jelinkova-Reymond, Les inscriptions de la statue de Djed-ḥer-le-Sauveur.

165 G. Lefebvre, Le tombeau de Petosiris.

166 C. Zivie-Coche, Statues et autobiographies de dignitaires. Tanis à l’époque ptolémaïque, 235–289.

Gattung beiseite geräumt sind, der Religionsgeschichtler wird vor allem den anderen Teil der Autobiographie in Betracht ziehen, der sich übrigens schon seit der 4. Dynastie an die erste Stelle geschoben, seine endgültige Form jedoch erst gegen Ende des Alten Reichs gefunden hat. Er ist unpersönlich; nie wird angespielt auf die Karriere der Person oder auf Ereignisse ihres Lebens, sondern einzig auf ihre Tugenden, was dazu führt, dass man die verschiedenen Sequenzen dieses Idealbilds praktisch Wort für Wort von einem Grab zum Grab übertragen kann. Nicht so sehr, weil es sich um ein stereotypes Modell handelte, sondern weil diese Deklaration auf einem Konsens über die ethischen Prinzipien beruht, die die Gesellschaft leiten und die in der gesamten ägyptischen Geschichte niemals in Frage gestellt wurden, ungeachtet der Entwicklung, die die Texte der *Lehren* über die Moral des Handelns und die Beziehung des Menschen zu den Gottheiten erkennen lassen.

Die Person hat während ihres Lebens in Übereinstimmung mit der Maat gehandelt, insofern diese die soziale Ordnung ist, die die menschlichen Beziehungen gemäß einem zivilisierten Code reguliert: Der Mensch soll nicht des Menschen Wolf sein. Er ist solidarisch und verantwortlich. Da die Struktur der Gesellschaft nun einmal vorgegeben ist, kümmert sich der Reiche um den Armen, und in Übereinstimmung mit den besagten Prinzipien erhält er im Gegenzug die Achtung und Liebe der Menschen und verdient sein würdiges Grab:

Ich bin aus meiner Stadt herausgegangen,
ich bin aus meinem Gau herabgestiegen,
nachdem ich die Gerechtigkeit ausgeübt hatte für ihren Herrn
und ihn zufriedengestellt hatte mit dem, was er liebt.
Ich sprach gut
und berichtete gut.
Ich führte (?) alles zum Guten,
da ich wollte, dass es dadurch den Menschen gut gehe.
Ich schied zwei Prozesspartner so, dass sie zufrieden waren,
und schützte den Schwachen vor dem, der stärker war als er, soweit ich es vermochte.
Ich sprach richtig
Und handelte richtig.
Ich gab dem Hungernden Brot und Kleidung dem Nackten.
Ich setzte den Schifflosen über.
Ich begrub den, der keinen Sohn hatte,
und macht dem, der keine Fähre hatte, eine Fähre
und versorgte die Waise.
Niemals sagte ich irgendetwas Böses über irgendwelche Menschen einem Machthaber.
Ich tat dies, um eine Lebenszeit wie die meiner Vorfahren zu verbringen.
Mein Ansehen wird bei dem Menschen bleiben,
der mir Dienst getan hat wegen der Versorgung, die ich ihm zuteil werden ließ;
ich stellte sie zufrieden durch gute Bezahlung,
weil ich wollte, dass meine Ehrwürdigkeit vor Gott und den Menschen bestünde[167].

167 Mastaba des Neferseschemre, gen. Scheschi, Saqqara, 4. Dynastie: Urk. I, 203 f.; dt. nach: E. Edel, Hieroglyphische Inschriften des Alten Reiches, 78.

Diese Texte, an denen auffällt, dass sie praktisch immer von Männern und nicht von Frauen handeln[168], definieren ganz klar eine Lebensmoral: sich um den Armen kümmern und seinen Bedürfnissen abhelfen, auch dem letzten Bedürfnis nach einem Grab für den, der keine Nachkommen hat, gerecht in seinem Urteil sein, das Gute aussprechen und tun. So erreicht der Mensch in der Erfüllung der Maat, die in all diesen Akten Anwendung findet, die Vollkommenheit und den Stand des *imach*, natürlich bei dem Gott, aber zuerst einmal bei den Mitmenschen, von denen er dann mit Recht einen Kult und das Weiterleben seines Namens verlangen kann. Diese Diskurse sind praktisch die Anwendung der langen Darlegungen, die in den weisheitlichen Texten über die *conditio humana* in all ihren Dimensionen begegnen, auf das Grab und das Weiterleben. Am Ende des Lebens ist der Mensch das, was er getan hat und wovon er Rechenschaft ablegt, und nicht nur das, was er gewesen ist.

Man hat an diesen Texten immer wieder einen Zug der Selbstgerechtigkeit hervorgehoben : Sie stellten stets einen idealisierten Einzelnen dar, wie er auch in den Bildern an den Wänden seines Grabes erscheint. Aber es handelt sich eben um einen Epitaph, eine Gattung, in der niemand je eine Liste seiner Laster und Schwächen aufstellt, sondern im Gegenteil sichtbar die ganze Palette seiner Tugenden entfaltet, auch wenn sie illusorisch gewesen sind. Hinter diesen Aussagen, an denen zu deuteln müßig ist – wo ist der Mensch, der sich nichts vorzuwerfen hat? –, entdecken wir jedenfalls, wie die ethischen Pflichten aussahen, denen sich grundsätzlich jeder Mensch unterwerfen musste, wenn er nicht aus seiner Gemeinschaft ausgeschlossen werden wollte. Die Themen sind identisch mit denen, die in den *Weisheiten* und in den *Lehren* abgehandelt werden, aber die Art, wie sie dargeboten werden, ist ganz anders: Es geht nicht darum, zu erziehen und weiterzugeben, sondern zu behaupten, dass man selbst gemäß der Maat gehandelt hat.

Die Rechtfertigung

Der Mensch, der derart sein Handeln vor seinen Mitmenschen verantwortet hat, lebt im Stande des *imach* bei ihnen und bei den Göttern weiter:

> Möge er auf den heiligen Wegen des Westens geführt werden,
> auf denen einherschreiten, die im Stande des *imach* sind[169].

Er wird einen anderen Zustand erlangen, nicht einfach das Weiterleben, sondern die Unsterblichkeit, darin ähnlich dem König, der sie von Rechts wegen genießt, da er ja

168 Allerdings mit einigen Ausnahmen, beispielsweise Taimhotep, Gemahlin von Pascherienptah: oben, VI. Kapitel, S. 433; Ta(net)djehuti, Stele Wien 5837: G. Vittmann, Die Autobiographie der Tathotis (Stele Wien 5857); Chereduanch, Stele Pelizaeus-Museum Hildesheim PM 6352: K. Jansen-Winkeln, Die Hildesheimer Stele der Chereduanch; vgl. ferner: J. Baines, Les biographies égyptiennes en monuments, images et textes .

169 Kairo CG 1434, anonymer Türsturz aus Saqqara, 5. Dynastie: L. Borchardt, Denkmäler des Alten Reiches I: Text und Tafeln zu Nr. 1295–1541, 114 und Taf. 28.

kraft seiner Funktion ein Gott ist, wie schon aus den *Pyramidentexten* erhellt; Privatleute können *achu*, Verklärte, werden. So endet die Autobiographie des Mehu in Saqqara:

> „Wahrlich, er ist ein *imach*, ein Geliebter des Gottes", sagen sie,
> denn ich bin ein trefflicher, gut gerüsteter *ach*[170].

Damit dies möglich wird, muss der Verstorbene ein Gericht über seine Taten vor einer göttlichen Instanz mit Sitz im Jenseits durchlaufen. Auf die frühesten Erwähnungen eines Tribunals des großen Gottes treffen wir bereits im Alten Reich, und von einem Gericht ist in den *Sargtexten* (Spruch 338) die Rede; aber erst im *Totenbuch* (Spruch 30 und 125) von der 18. Dynastie an findet das Thema eines Gerichts vor einem göttlichen Tribunal seine endgültige Gestalt. Zuvor scheint diese Rechtsprechung vor allem der Bestrafung für die Feinde des Toten gedient zu haben, die Anklagen gegen ihn vorbrachten, gegen die er sich verteidigen musste, oder ihm übel wollten:

> Jeder Mensch, der in mein Grab eintreten sollte, ohne dass er sich gereinigt hat, dessen Genick werde ich packen wie das einer Gans, sodass (es) die Lebenden sehen und sich fürchten vor dem trefflichen, wohlversehenen Verklärten [*ach*], der die Riten kennt; ich werde mit ihm gerichtet werden im Kollegium des großen Gottes; denn ich bin ein trefflicher, wohlversehener Verklärter, der die Riten kennt, und ich kenne jedes wirksame [Geheimnis] der Gottesworte (= der Hieroglyphen)[171].

Diese Vorstellung ist zwar nie völlig ausgeschieden worden – was zeigt, dass die jenseitige Gerechtigkeit nach dem Vorbild der hiesigen gedacht ist –, doch das Gericht über die Toten, wie es ab dem Mittleren Reich auftritt, ist von größerer Bedeutung, da man ja definitiv beweisen muss, dass man nicht gegen Maat gehandelt hat.

Die Darstellung, die die Ägypter von diesem Gericht gegeben haben, ist weitgehend bekannt[172]. Es ist die Idee der manchmal zu Unrecht Psychostasie genannten Herzenswägung vor dem Tribunal der 42 Götter unter Vorsitz entweder von Osiris oder von Re, in Anwesenheit von Thot, dem göttlichen Schreiber und Kanzlisten, der das Ergebnis protokolliert. Der Mensch ist von Anubis als Psychopomp hereingeführt worden, da es sich um einen Übergangs- und Inthronisationsritus handelt, der den Zutritt zum Unsterblichkeitsreich des Osiris eröffnet. Das Herz, das die Reinheit seiner Handlungen darstellen soll, wird gegen die häufig durch eine Feder symbolisierte Maat aufgewogen. Das Ergebnis hängt von der Leichtigkeit des Herzens ab.

---

170 Mastaba des Mehu, Saqqara, 6. Dynastie, in: Z. Hawass, An Inscribed Lintel from the Tomb of the Vizier Mehu at Saqqara.

171 Mastaba des Kagemni, Saqqara, 6. Dynastie: E. Edel, Inschriften des Alten Reiches II, 213 und Taf. II.

172 Vgl. unter anderen: J. Yoyotte, Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne; J. Assmann, Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale, 77–87; C. Seeber, Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten.

Gleichzeitig spricht der Verstorbene die zweifache Unschuldserklärung[173], die alles bezeugt, was er nicht getan hat, weil es gegen die Forderungen der Maat gewesen wäre.

Ich habe kein Unrecht gegen Menschen begangen,
und ich habe keine Tiere misshandelt.
Ich habe nichts „Krummes" an Stelle von Recht getan…
Ich habe keinen Gott beleidigt,
ich habe kein Waisenkind an seinem Eigentum geschädigt.
Ich habe nicht getan, was die Götter verabscheuen…
Ich habe keine Tränen verursacht.
Ich habe nicht getötet,
und ich habe (auch) nicht zu töten befohlen…[174].

Man hat diesen berühmten Text aus dem *Totenbuch* oft als „negative Beichte" bezeichnet, einen Titel, auf den wir besser verzichten, weil er allzusehr an ein christliches Verständnis von Schuld angelehnt ist. Hier geht es nämlich keineswegs darum, dass ein reuiger Sünder all das Böse, das er begangen hat, beichtet, um so dessen Vergebung zu erlangen, sondern darum, dass jemand im Bewusstsein seiner Unschuld erklärt, die festgelegte und als erschöpfend gedachte Reihe der Sünden gegen die Maat sei von ihm nicht begangen worden. In dieser Hinsicht ist die ägyptische Religion keine Erlösungsreligion; wohl aber können die Gebete, in denen sich die Verehrung eines Lebenden für einen Gott ausdrückt, einem Menschen Anlass bieten, seine Fehler zu gestehen und Verzeihung zu erhalten, freilich in einem Kontext, der mit Tod und Weiterleben wenig zu tun hat[175]. Wenn die Herzenswägung gut für ihn ausging, sieht sich der Mensch gereinigt, „gerechtfertigt", oder er ist „einer, dessen Stimme wahr befunden wurde", wie das mit dem Namen des Toten verbundene, derart verallgemeinerte Epitheton sagt; er darf jetzt in das Reich des Osiris eintreten, da er ja selbst ein Osiris geworden ist.

Der Begriff der Maat hat sich erweitert. Wenn das gegen sie begangene Böse nicht schon auf Erden bestraft wird, wird dies wenigstens im Jenseits geschehen. Nur der Mensch, der seinem Herzen und seinem Gott folgt, entgeht der Strafe. Im Neuen Reich, ungefähr unter der Regierung Amenhoteps III., erklärt Baki, Scheunenvorsteher des Pharao, auf einer Stele seine Zustimmung zur Lehre von Maat, der gemäß er vor und nach seinem Tode belohnt wurde:

Ich bin ein wahrhaft Gerechter, frei von Verfehlungen,
der Gott in sein Herz gegeben hat
und kundig ist seiner Macht.
Ich bin gekommen zur Stadt der Ewigkeit,
nachdem ich das Gute getan habe auf Erden.
Ich habe nicht gefrevelt und bin ohne Tadel,

173 C. Maystre, Les déclarations d'innocence (Livre des morts, chapitre 125).
174 E. Hornung, Das Totenbuch der Ägypter (Spruch 125), 234.
175 Oben, VI. Kapitel, S. 473–478.

mein Name wurde nicht gefragt wegen eines Vergehens,
ebenso wenig wegen eines Unrechts.
Ich frohlocke beim Sagen der Maat,
denn ich weiß, dass sie wertvoll ist
für den, der sie tut auf Erden
von der Geburt bis zum „Landen".
Ein trefflicher Schutzwall ist sie für den, der sie sagt,
an jenem Tage, wenn er gelangt zum Gerichtshof,
der den Bedrängten richtet und den Charakter aufdeckt,
den Sünder bestraft und seinen *Ba* abschneidet.
Ich existierte ohne Tadel,
so dass es keine Anklage gegen mich und keine Sünde von mir gibt vor ihnen,
so dass ich gerechtfertigt hervorgehe,
indem ich gelobt bin inmitten der Grabversorgten,
die zu ihrem *Ka* gegangen sind[176].

Sehr viel später zeigt Petosiris, Priester Thots zu Beginn der Ptolemäerzeit und Eigentümer einer imposanten Grabanlage in Hermupolis, mit der er denn auch das ganze traditionelle Bestattungsritual respektierte, was ihn aber nicht hinderte, ebenfalls ein Opfer nach griechischer Art in seinem Monument abbilden zu lassen, er also zeigt ein ethisches Ideal, das auf einer vollständigen Unterordnung unter Maat beruht:

> Der Westen ist der Hafen dessen, der fehlerlos ist. Glücklich der Mensch, der dort ankommt. Niemand gelangt dorthin, dessen Herz nicht genau die Maat getan hat. Dort gibt es keinen Unterschied zwischen Arm und Reich, wenn nicht zugunsten dessen, der ohne Fehler befunden ward, wenn Waage und Gewicht vor dem Herrn der Ewigkeit stehen; niemand entgeht der Wägung, wenn Thot, der Pavian auf seinem Thron, sich anschickt, jeden zu messen nach dem, was er getan hat auf Erden[177].

Diese Erklärungen, die letztlich den Armen und den Reichen im entscheidenden Augenblick des Todes gleichstellen, hindern die Ägypter freilich nicht, mit der gleichen Sorgfalt ihre materiellen und magischen Bestattungspraktiken zu vollziehen. Im Übrigen sind ja die Unschuldserklärung selbst und die anderen Ersuchen der Verstorbenen an das Tribunal ihrerseits magische Formeln, welche die Götter dazu nötigen sollen, ihrem Sprecher Zutritt zur Unsterblichkeit zu gewähren. So kann dieser sagen: „ich sterbe nicht noch einmal im Totenreich" (*Totenbuch*, Spruch 44); diese vielleicht befremdlich anmutende Formel evoziert den Tod des *Ba*, gegen den es kein wirksames Mittel mehr gibt. Das Totengericht, wie die Ägypter es verstehen, ist allzu oft mit der Elle der christlichen Theologie und des christlichen Glaubens gemessen worden (wobei dessen moralische Überlegenheit offen ausgesprochen oder implizit vor-

176 A. Varille, La stèle du mystique Béky (Nr. 156 des Museums von Turin); Varilles Übersetzung ist allerdings etwas eigenwillig; hier dt. nach: J. Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 493–494.

177 G. Lefebvre, Le tombeau de Petosiris II, Inschrift 81, Sp. 16–22, S. 54.

ausgesetzt wurde), vielleicht weil hier wie da die Unsterblichkeitsidee im Spiel ist. Das musste zwangsläufig zu der Feststellung führen, die Menschen von damals hätten es nicht vermocht, sich von einer magischen Konzeption ihres Weiterlebens zu lösen. Wenn ihr Schicksal im Augenblick des Todes entschieden war, welchen Sinn hatten dann noch die Sorgfalt, mit der sie sterbliche Hülle umgaben, die Opfergaben, die sie im Grab niederlegten, die Formeln, mit denen sie die Lebenden und die Götter anriefen? Diese Argumentation gegen die ägyptischen Glaubensüberzeugungen ist häufig zu hören. Tatsächlich haben die Ägypter keines der Mittel geringgeschätzt, die sie für die Sicherung ihres Weiterlebens erarbeitet hatten. Das Bestattungsritual mit seinen unterschiedlichen Ressourcen, die magischen Praktiken, die Unterwerfung unter die Ordnung von Maat, die vor und nach dem Tod geschieht, sind nicht inkompatibel, sondern kombinatorisch. Ihre Anhäufung konnte ihre Wirksamkeit nur verstärken. Grundlage dessen war die Bedeutsamkeit, die man den körperlichen Elementen für das Weiterleben zumaß. Der Körper ist nicht dazu bestimmt, zum Staub zurückzukehren, und die Unsterblichkeit wird nicht einem Seienden von unbekannter Form und Wesenheit gewährt, das am Ende der Zeit auferstehen wird. Es gibt weder Apokalypse noch Eschatologie im eigentlichen Sinn. Die Verstorbenen gewinnen die Unsterblichkeit nach dem Muster des Osiris und um an seinem Leben teilzuhaben, dieser aber ist keineswegs gestorben, um sie zu erlösen.

Die Geschichte zog sich lange hin, und die einzelnen Ansätze erfreuten sich nicht immer der gleichen Beliebtheit, sie wurden allerdings auch nie eliminiert. Die Vorstellung vom Gericht des Göttertribunals nach dem Tode durchlief eine tief greifende Entwicklung von den ersten Spuren, die wir im Alten Reich finden, bis zu den Aussagen etwa eines Petosiris. Es konnte nicht ausbleiben, dass die Ägypter Zweifel an der Wirksamkeit ihrer Praktiken beschlichen, ganz gleich, welcher Art diese waren. Zudem stellten sie fest, wie blass sich das Jenseits gegenüber dem Glanz selbst eines elenden Lebens ausnahm, sie spürten, wie sinnlos Gräber waren, die doch eines Tage geplündert oder zerstört würden, und konnten schon einmal befürchten, dass ein magisches Verfahren wirkungslos bleiben würde.

Die Herzenswägung ist trotz allem kein Automatismus. Die Große Fresserin erwartet die Kriminellen vor der Maat-Wage, und der Verstorbene fürchtet jenen zweiten Tod, der ihn in den Osten führen würde, den Ort der Trostlosigkeit: „Mein Abscheu ist das Land des Ostens“ (*Totenbuch*, Spruch 176). Doch es scheint, dass kaum ein Ägypter sich selbst als Verdammten im östlichen Feuer leiden sah; es sind immer die anderen, denen diese Strafe droht, was nur das logische Gegenstück zu der Unschuldserklärung ist, die sich jeder herausnimmt. Dennoch gleicht das Jenseitsgericht, zumindest in der Theorie, die in dieser Welt begangenen Fehltritte aus, vergilt den Menschen nach ihren Akten und teilt einem jeden, unabhängig von seinem gesellschaftlichen Rang und von der Beerdigung, die er erhalten hat, den Platz zu, den er nach seinem Tode verdient. Genau das sagt das spätzeitliche Gleichnis aus der Geschichte von Setne Chaemwase: Der Reiche, der ein schönes Begräbnis gehabt hat, wird verdammt, und als Höllenstrafe muss sein Auge als Drehlager für das westliche Tor dienen, während der alleingelassene Arme bei Osiris leben wird, gut versorgt mit reicher Ausstattung, die dem ungerechten

Reichen weggenommen wurde[178]. Eine schöne Fabel, die Hoffnung der Armen: Maat triumphiert, wenn nicht hienieden, so doch dort. Daran haben die Ägypter jedenfalls nicht gezweifelt. Die jenseitige Welt kann nicht im Widerspruch zur Maat stehen; die Umkehrung der Werte ist mit der Ewigkeit nicht kompatibel, denn diese gehört nicht dem Reich der Unordnung an. Aber genau das fürchten die Menschen: dass sie in der unbekannten Welt, die sie erwartet, wenn sie erst einmal tot sind, die Umstülpung der Welt ganz physisch erleben müssen. Schon in den *Pyramidentexten* und dann in den späteren Textsammlungen haben der Pharao und die Privatleute sich davor gefürchtet, ihre Exkremente essen und ihren Urin trinken zu müssen, was zu tun sie sich weigern würden. Daher war es unverzichtbar, sowohl die Magie als auch den Respekt vor der Ethik, sowohl das Ritual als auch die Frömmigkeit zu praktizieren, wollte man den Nutzen von einem idealen Leben haben oder hoffen können, man werde ihn haben.

Bilder und Vorstellungen vom Jenseits

Sie haben siegreich und gerechtfertigt die Schwellen vor dem Eingang zum Westen überschritten. Wohin gehen sie? Was tun sie? Anders gesagt: Wie haben die Ägypter die unsichtbare und unbekannte jenseitige Welt erdacht und dargestellt? Dazu musste ihre Vorstellungskraft aus dem Repertoire der bekannten Bilder – der Bilder der hiesigen Welt – schöpfen, sodass die andere Welt immer nur in räumlichen Strukturen vorgestellt werden konnte, die diejenigen des sichtbaren Bereichs imitieren; dabei blieben aber oft die Konturen so unscharf, dass eine genaue Beschreibung nahezu unmöglich wird. Das Problem ist freilich doppelt komplex, denn es scheint, dass das Leben im Jenseits unter zwei koexistierenden Aspekten gesehen wurde. Einerseits betrachtete man das jenseitige Leben als eine endlose Wiederholung dessen, was als das irdische Ideal gelten konnte: sich aller physischen Fähigkeiten zu erfreuen, gut genährt zu sein, bei der Arbeit durch seine Uschebtis vertreten zu werden, im Kreise seiner Familie zu leben; das schloss auch ein, dass man auf dem Weg über seinen *Ba* auf die Erde zurückkehrte. Andererseits ging es darum, das Leben der Götter zu leben, das nicht einfach der Spiegel des menschlichen Lebens ist, sondern im Rahmen der kosmischen Zyklen steht. Und genau da haben seit frühester Zeit zwei verschiedene, wesentlich mit der heliopolitanischen und der osirianischen Lehre verbundene Strömungen nebeneinander bestanden, einander überlagert und sich gegenseitig adaptiert. Nur indem wir der historischen Entwicklung der Idee des Weiterlebens oder der Unsterblichkeit nachgehen, wie wir sie aus den Grabtexten kennen, können wir versuchen, diese ein wenig verschwommene imaginäre Landschaft zu umreißen. Zum Begriff des Raums müssen wir den der Zeit hinzufügen. Der König, sodann die Menschen überhaupt erlangen die Unsterblichkeit; so sind sie außerhalb der Zeit und ihrer Missgeschicke, jenseits des Todes und in Sicherheit vor dem zweiten Tod. Die Menschen werden göttlich und leben in Gesellschaft der Götter.

178 F. Hoffmann/J.F. Quack, Anthologie der demotischen Literatur, 121.

Das Alte Reich und die *Pyramidentexte*

In der Gesellschaft des Alten Reichs, die sich in hierarchischer Struktur um das Königsprinzip herum konstituiert hat, bleibt das Schicksal des Pharao *post mortem* radikal vom Los des gewöhnlichen Sterblichen getrennt. Die Kenntnis, die wir davon haben, beziehen wir in ihrem ganzen Umfang aus den *Pyramidentexten*, einer Sammlung von häufig nur andeutenden Formeln, die in die Wände der Grabkammern der Pyramiden aus der 5. (Unas), 6. (Teti, Pepi I., Merenre, Pepi II. und die Königinnen Neith, Iput, Udjebeten, Anchesenpepi) und 8. (Aba) Dynastie graviert sind[179]. Dieses Textensemble scheint nicht systematisch aufgebaut zu sein, da nämlich manche Kapitel in den verschiedenen Pyramiden nicht an der jeweils gleichen Stelle angebracht sind; die Analyse ihrer Struktur ist allerdings bei weitem noch nicht klar, um so weniger, als noch nicht alle aufgefundenen Texte publiziert sind. Diese Formeln müssen in den Jahrhunderten vor ihrer schriftlichen Fixierung erarbeitet worden sein und haben dann in den Zeiträumen, als sie in den verschiedenen Pyramiden eingemeißelt wurden, sicherlich die Entwicklung der gesamten religiösen Ideenwelt mitgemacht. Es ist zudem sehr wahrscheinlich, dass sie vor der Zeit, in der sie in die Wände der Grabkammern graviert wurden, beim Begräbnis eines Pharaos mündliche Verwendung fanden. Und schließlich stellen die in die Wände der Grabkammern gravierten Texte nur einen Teil eines umfangreicheren Repertoires dar, das den damaligen Theologen zur Verfügung stand. Sie sind ganz dem Weiterleben des Königs und den zu seiner Erlangung eingesetzten Mitteln gewidmet. Die Anordnung der Texte im Plan der Grabkammern war schon Gegenstand zahlreicher Studien; dabei hat sich gezeigt, dass sie sorgfältig auf den Standort der Texte abgestimmt worden ist. Die innere Anlage der Pyramiden ist recht einfach und von einem zum anderen Monument ziemlich gleich. Im Herzen des Baus ruht der Sarg des Pharao in der Grabkammer. Der Zugang erschließt sich über eine Vorkammer mit dem symmetrisch dazu gelegenen, *serdab* genannten Saal. Die Vorkammer geht auf einen langen, mehrfach unterteilten Korridor, der an der Nordfassade der Pyramide ins Freie mündet; der Zugang wurde natürlich nach den Bestattungszeremonien verborgen. Die Grabkammer stellt die Duat dar, in ihr liegt der Körper des Verstorbenen, berufen, wiedergeboren zu werden und umhergehen zu können; folglich beginnt man mit der Lektüre der Formeln in diesem Raum; ihre Reihenfolge ist allerdings seit der Edition von Kurth Sethe erheblich modifiziert worden.

Als Gott und Sohn des Gottes ist dem Pharao ebendamit die Unsterblichkeit in der Gesellschaft der Götter, der mit ihm Gleichrangigen, verheißen. Dennoch ist er

179 Wir benützen noch immer die Ausgabe von K. Sethe, Die altägyptischen Pyramidentexte (1908–1922), und: Ders., Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten (1935–1962); allmählich werden auch die Editionen zu den einzelnen Pyramiden publiziert, so etwa zu Pepi I.: C. Berger-El Naggar/J. Leclant/B. Mathieu/I. Pierre-Croisiau, Les textes de la pyramide de Pépy I[er] (2001). Die neueste Übersetzung verdanken wir J. P. Allen, The Ancient Egyptian Pyramid Texts (2005), der die Texte Pyramide für Pyramide übersetzt. Noch immer werden ständig neue Monumente entdeckt, die Abschriften der *Pyramidentexte* enthalten; augenblicklich fehlt noch eine synoptische Darstellung dieser verschiedenen Versionen.

nicht gegen die Risiken gefeit, die dem Augenblick des Todes innewohnen; daher denn auch ganze Reihen von Formeln, die ihn davor zu schützen suchen, oder Drohungen gegen Götter, die ihm nicht günstig sein könnten; die schlimmste ist sicher die feierliche Beschwörung des Kannibalenkönigs, der die Götter verschlingen soll, um sich ihre Kräfte anzueignen[180]:

Er (Unas) ist's, der die Menschen isst und von den Göttern lebt...
Unas ist es, der ihren Zauber (*heka*) isst und ihre Geisterkraft (*ach*) verschluckt.
Ihre Größten sind für sein Frühstück bestimmt,
ihre Mittleren für sein Abendbrot,
ihre Kleinsten für sein Nachtmahl.
Ihre Greise und Greisinnen aber dienen ihm als Feuerung[181].

Was sein Schicksal nach seinem Sieg angeht, stehen in den Texten mehrere Vorstellungen nebeneinander; sie spiegeln unterschiedliche Theologien wider, die von dieser Zeit an in Ägypten im Schwange waren und im weiteren Verlauf der Geschichte auch weiterhin koexistierten. Dieses Schicksal ist vor allem ein himmlisches: Der König schwingt sich dank verschiedener ritueller und magischer Mittel zum Himmel auf, sei es dass er die Gestalt eines Vogels oder eines Skarabäus annimmt, sei es dass er sich einer Leiter oder eines Sonnenstrahls bedient. Manche Passage setzen ihn mit den Zirkumpolarsternen gleich, den „unvergänglichen", die immer sichtbar bleiben, was auch die Nordung der gesamten Anlage der Grabräume erklären könnte. Die meiste Zeit aber teilt er die Glorie des Re und vollzieht mit ihm seine tägliche Fahrt in seiner Tages- und Nachtbarke. Sie führt ihn durch das „Opfergefilde" und das „Binsengefilde" im Westen des Himmels, den mythischen Ort der himmlischen Topographie, aus dem wir dennoch nicht das Paradies machen dürfen, wie manche Kommentatoren vorgeschlagen haben. Wir wissen nur, dass der König wie ein Gott lebt, während sein Körper erhalten bleibt, und dass er noch immer die königlichen Prärogativen genießt. Andere Passagen bieten eine Ansicht vom Schicksal des Pharao, die zwar auf den ersten Blick ganz anders anmutet, den Ägyptern aber nicht als mit jener ersteren unvereinbar galt. Danach wird der König Osiris genannt und nimmt an dem ewigen Leben teil, das dieser Gott nach seinem Tod in seinem unterirdischen Reich und bei seiner Wiedergeburt genießt.

Neben dem König erfreuen sich auch die Würdenträger eines Grabes, das ihrer Mumie grundsätzlich Schutz bietet. Sie sind *imach* bei den Lebenden und den Göttern, beschenkt mit einem Weiterleben, über das die Texte aus dieser Zeit Details nur sehr sparsam mitteilen. Allzu oft hat man gesagt, die Darstellungen des Alltagslebens an den Wänden der Mastabas und später auf den Mauern der Gräber des Neuen Reichs bildeten die Existenz des Verstorbenen im Jenseits ab, die in allem dem Leben, das er hier auf Erden geführt habe, gleich, vielleicht auch schöner und beneidenswerter sei. In Wirklichkeit hatten die Szenen in den Gräbern eine ganz andere, magische Funktion, die im Wesentlichen dem Verstorbenen die Versorgung mit Opfergaben sichern

180 Pyr., § 393–414, in: C. J. Eyre, The Cannibal Hymn. A Cultural and Literary Study.
181 Pyr., § 400a-404d; dt. nach: J. Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 83.

sollte. Es war für den Würdenträger noch nicht vorstellbar, ein Gott zu werden, wie der Pharao einer war. Einige Passagen aus den *Pyramidentexten* scheinen jedoch von einer Existenz zu handeln, die die „verklärten", zu *achu* gewordenen Sterblichen mit den unvergänglichen Sternen teilen, ein stellares Schicksal, das, im Gegensatz zum solaren Schicksal, im ägyptischen Denken bald kaum noch aktuell sein sollte. Wahrscheinlich war diese Daseinsform direkt von der königlichen Unsterblichkeit inspiriert, während die Ägypter später in dem Gott Osiris das emblematische Bild ihres Weiterlebens sahen. Übrigens ist er wie Anubis, Sokaris und Chontamenti bereits in den für die Verstorbenen gesprochenen Opferformeln präsent, und das immer häufiger, je mehr wir uns dem Ende des Alten Reichs nähern. Die Toten durchstreifen die Wege im Westen, sagen die Texte der Mastabas, aber viel mehr wissen wir nicht über ihr Schicksal im Jenseits:

> Eine Opfergabe, die der König gegeben hat,
> und eine Opfergabe, die Anubis, der auf seinem Gebirge ist,
> der Herr der heiligen Erde,
> der in seinem Götterzelt residiert, gegeben hat,
> damit er (der Verstorbene) einhergehen kann auf den vollkommenen Wegen des Westens,
> damit er mit der Erde vereint werden kann,
> damit er das Firmament durchqueren kann…
> der *imach* vor Anubis, der auf seinem Gebirge ist,
> und vor Osiris, dem Herrn von Busiris,
> der königliche Edle und Hausgefährte Bia[182].

Veränderungen der Ersten Zwischenzeit und des Mittleren Reichs: die *Sargtexte*, die Entwicklung der Osiris-Frömmigkeit

Während man bis zur 12. Dynastie weiter Pyramiden baute, verlor sich der Brauch, in ihnen die mit dem Königsschicksal verknüpften Grabtexte zu gravieren, gegen Ende des Alten Reichs; die Königsgräber des Mittleren Reichs weisen keine spezifische Sammlung von Begräbnistexten mehr auf. Allerdings sind die *Pyramidentexte* nicht gänzlich verschwunden. Waren sie zuvor strikt dem Pharao vorbehalten, so sind sie jetzt in der Form der *Sargtexte* für den Gebrauch gewisser Privatleute vorgesehen. Diese erhebliche Transformation bewirkt, dass einfache Leute nicht mehr nur ein mattes Weiterleben genießen, sondern in den Genuss der Unsterblichkeit bei den Göttern gelangen. Sie geht auf das Konto der politischen, sozialen und mentalen Veränderungen, die im Lauf der Ersten Zwischenzeit nach dem Zusammenbruch des Alten Reiches stattfanden, und der Schwäche des königlichen Absolutismus, das ihm als Grundlage diente. Als das Königtum unter der 11. und vor allem unter der 12. Dynastie mit einer erheblichen ideologischen und politischen Anstrengung wieder fest etabliert wird, bleibt

182 Grab des Bia, Saqqara, Ende der 6. Dynastie: PM III^{2}/2, 623; J. A. Wilson, A Group of Sixth Dynasty Inscriptions.

die Verbreitung der Grabtexte bei einer stets begrenzten Bevölkerungsgruppe fest im Gefüge des Beisetzungsrituals verankert[183]. Oft, und zwar schon lange, hat man im Zusammenhang mit dem Gebrauch der Grabtexte durch Privatleute von „Demokratisierung" oder, um es mit Jan Assmann zu sagen, von „Demotisierung" gesprochen[184]. Die erste Bezeichnung klingt einfach anachronistisch, die zweite aber ist nicht weniger trügerisch, denn in Wirklichkeit sind es nur die Mitglieder der örtlichen Eliten, die Nomarchen und ihre Verwandten, die diese Prärogative genießen. Unter den zahlreichen in den Nekropolen aus dieser Zeit entdeckten Särgen ist die Mehrzahl nicht dekoriert; zudem repräsentieren diese Stücke nur eine ganz kleine Zahl von Individuen, gemessen an der Bevölkerungsstärke von Ägypten (selbst wenn sich diese nur in etwa schätzen lässt).

Die *Sargtexte*[185] erhielten ihre moderne Bezeichnung einfach deshalb, weil sie nicht mehr in die Wände der Pyramiden graviert, sondern mit Tinte in Kursivhieroglyphen an die Innenwände der hölzernen, schlicht rechteckigen Sarkophage geschrieben waren, deren luxuriöseste aus der importierten Zeder bestanden und außen Gerätefriese als Schmuck aufwiesen[186]. Sie waren in der Ersten Zwischenzeit und im Mittleren Reich besonders in den Nekropolen Mittelägyptens wie Siut, Meir, Beni Hassan und el-Berscheh in Gebrauch, wurden aber auch weiter südlich in Abydos oder Gebelein und bis hin nach Assuan und im Norden in den Friedhöfen von Dahschur oder Saqqara benutzt. Ihre Inspiration bezogen sie direkt von den *Pyramidentexten*, von denen sie zahlreiche Passagen übernahmen, zu denen dann noch weitere Kapitel hinzugefügt wurden. Die Verfasser dieser Texte bemühten sich sichtlich um Kohärenz; so haben sie die Rubriken in Kapitel eingeteilt und ebenfalls Glossen eingeschoben, was auf eine kritische Reflexion über den Inhalt der Formeln schließen lässt. Doch vielleicht existierten diese Formeln, die die modernen Kommentatoren als Neuerungen ansehen, zumindest in Teilen schon in dem umfangreicheren mündlichen Korpus, das die Grundlage für die Abfassung der Pyramidentexte bildete. Im Wesentlichen geht es um die Reise des Verstorbenen in einem himmlischen Jenseits beim Gott Re und um die Zaubermittel zur Abwehr seiner Feinde, die bei dieser Umfahrt angewendet werden. Andere Kapitel sind der Unversehrtheit des Körpers gewidmet, die ja die notwendige Bedingung ist, wenn man sich der Unsterblichkeit erfreuen will, oder beschäftigen sich mit dem regelmäßigen Vollzug des Opferdienstes durch die Familie. Um die Hindernisse zu überwinden und die zahllosen Gefahren zu bestehen, denen er auf seiner Reise begegnet, ist das beste Mittel, über das der Verstorbene verfügt, die Nutzung des Privilegs, sich mit einem Gott zu identifizieren. Von daher denn auch die vielen Verwandlungskapitel, deren Incipit lautet: „Ich bin Ptah", „Ich bin Schu" usw., was den Betref-

183 H. Willems, The Social and Ritual Context of a Mortuary Liturgy of the Middle Kingdom (CT Spells 30–41).

184 Vgl. etwa J. Assmann, Images et rites de la mort dans l'Égypte ancienne, 35, und die diesbezüglichen Vorbehalte von H. Willems, Les textes des sarcophages et la démocratie, 131 ff.

185 A. de Buck, The Egyptian Coffin Texts, 1–7 (1935–1961); J. P. Allen, The Egyptian Coffin Texts 8, Middle Kingdom Copies of Pyramid Texts (2006).

186 G. Jéquier, Les frises d'objets des sarcophages du Moyen Empire.

fenden dazu autorisiert, alle göttlichen Prärogativen in Anspruch zu nehmen. Für uns erweisen sich diese Passagen insofern als besonders wertvoll, als sie gespickt sind mit Anspielungen, die ein Stück von dieser Theologie eines Gottes oder von jener mythologischen Entwicklung erkennen lassen. So geben die Kapitel 75 bis 80 der *Sargtexte*, bekannt unter dem Namen „Buch des Schu", eine genaue Vorstellung von der Erschaffung der Welt nach heliopolitanischer Konzeption: wie Atum, der einsame Demiurg, sich inmitten des Nun in einer gestalt- und grenzenlosen Finsternis manifestiert und das Paar Schu und Tefnut schafft.

Wie in den *Pyramidentexten* spielt neben der Lehre von einem himmlischen, solaren Weiterleben die Idee einer Unsterblichkeit im Westen bei Osiris eine gewisse Rolle, auch wenn sie noch nicht die führenden Stelle einnimmt, die sie später innehaben wird; und um diese Unsterblichkeit zu erlangen, musste man sich einem göttlichen Tribunal stellen[187]. In manchen Passagen entdecken wir bereits eine Annäherung zwischen Re und Osiris, die dann in den Texten aus dem Neuen Reich, so etwa in Spruch 335, später aufgegriffen in Spruch 17 des *Totenbuchs*, ihren Abschluss finden wird.

Auf den Särgen aus der Nekropole el-Berscheh, datierend aus dem Mittleren Reich (11. und 12. Dynastie), erscheint eine weitere funerale Komposition, das *Zweiwegebuch*[188], begleitet von seiner Vignette. Es ist eine Landkarte der anderen Welt mit den beiden Wegen zu Wasser und zu Lande, die man im Feuerstrom durchquert. Sie führen nach Ro-Setau, der „Mündung der Gänge", dem mythischen Ort, der *par excellence* zum Reich des Osiris gehört. Unterwegs begegnet der Tote grausigen und Schrecken erregenden Ungeheuern, die ihn bedrohen; er aber besitzt eine Formel, die ihm unter allen Bedingungen hilft, das Hindernis siegreich zu überwinden. Dieses Buch ist der Vorfahr der große Kosmographien des Neuen Reichs, die den verstorbenen König auf Res nächtliche Reise schicken.

Die *Sargtexte* bleiben fest mit der Idee der himmlischen Unsterblichkeit im Gefolge Res verbunden, vermutlich weil sie zum selben Korpus wie die *Pyramidentexte* gehören. Die Darstellungen in den Gräbern und die Texte auf den Stelen lassen uns ein weiteres Stück des Totenglaubens entdecken, das zum ersten nicht im Gegensatz steht, sondern es ergänzt: die Entwicklung der Osiris-Frömmigkeit, die sich im Mittleren Reich voll entfaltet, wie auch die Zunahme der Hymnen an den Gott belegt[189]. An den Wänden der Gräber bricht der Verstorbene zusammen mit seiner Gemahlin in seiner Barke zur posthumen, im Jenseits magisch vollzogenen Wallfahrt auf. Vom Mittleren Reich an begibt man sich nicht mehr nach Buto oder Sais, sondern nach Busiris und Abydos, wobei dieses letztere das berühmte Busiris, die alte Osiris-Stadt im Delta, rasch an Renommee überholt.

In Abydos hatte von der 12. Dynastie an der Gott, der die Zerstückelung seines Körpers erlitten hatte, die örtliche Totengottheit Chontamenti ersetzt, und man bewahrte sein Haupt in einem Reliquiar auf. Daher waren diese heiligen Stätten gedrängt voll

187 Oben, S. 534.

188 CT VII, 252–521, § 1029–1185: L. H. Lesko, The Ancient Egyptian Book of Two Ways; E. Hermsen, Die zwei Wege des Jenseits.

189 S. Hassan, Hymnes religieux du Moyen Empire, 1–135.

von frommen Menschen, besonders bei den hohen Festen zur Erinnerung an den Tod und die Auferstehung des Gottes, dessen Grab oder Kenotaph an dem Ort namens Ra-Peqer unweit der Stadt in der Wüste lag. Überaus zahlreiche Stelen und Kenotaphe wurden bei seinem Tempel errichtet; so hoffte man an seiner Unsterblichkeit Anteil zu erhalten:

> [… tausend von allen schönen und reinen Dingen für den *Ka* des *imach*, des Siegelbewahrers Meri, Sohnes des Menechut, dessen Stimme wahr befunden wurde.]
> Mögen ihm die Hände voll Opfergaben ausgestreckt werden
> An den Festen der Nekropole
> Zusammen mit den Gefolgsleuten des Osiris.
> Mögen die Großen von Busiris ihn verklären
> und der Hofstaat in Abydos.
> Mögen sich ihm die Wege, die er anstrebt, öffnen
> in Frieden, in Frieden.
> Mögen die Bewohner von Ta-wer [Abydos] ihn erhöhen
> Und die *wab*-Priester des Großen Gottes. […]
> Mögen ihm die Arme gereicht werden in der Neschmet-Barke,
> auf den wegen des Westens;
> möge er die Ruder schwingen in der Nacht-Barke
> und möge er in der Tages-Barke segeln.
> Möge ihm „Willkommen!“ gesagt werden
> seitens der Großen von Abydos,
> wenn er überfährt mit dem Großen Gott nach Ra-Peqer
> und die große Neschmet-Barke ihren Kurs hält
> an den Festen der Nekropole. […]
> Möge er sitzen zur Rechten des Osiris
> an der Spitze der erlauchten Edlen.
> Möge er zum Kolloquium des Gottes gelangen,
> und möge er ihm folgen auf allen reinen Wegen im Heiligen Land[190].

So also sah das glückliche Schicksal aus, das einem Osiris-Frommen in der Nähe des Gottes zuteil wurde. Auf diesen Stelen erscheint nach dem Namen des Verstorbenen ebenfalls ein recht aufschlussreiches Epitheton, das dann in der Folgezeit regelmäßig gebraucht wird. Er ist „gerecht“ oder „einer, dessen Stimme wahr befunden wurde“, je nachdem, welche Übersetzung man bevorzugt. Er hat sich also Maat-gemäß verhalten, und schon deutet sich die Idee des Gerichts vor dem Göttertribunal und der Wägung an, die dann später im *Totenbuch* breiter entfaltet wird. Gleichzeitig aber hat er den Sieg über seine Feinde dank den Kräften der Magie errungen, einen Sieg, den wir auch noch in den Szenen der ptolemäischen Tempel finden; sie stellen das Opfer des Kranzes der Rechtfertigung dar, mit dem man den Toten schmückte. Der Verstorbene, der mit allem Notwendigen versehen in seinem Grab liegt, wird die Unsterblichkeit kosten

190 Stele Louvre C 3, im Auftrag von Meri, Siegelbewahrer unter Sesostris I., Provenienz Abydos: C. Barbotin, La voix des hiéroglyphes, 145–147; dt. nach. J. Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 308–309.

im Land des Westens, in dem Osiris herrscht. Er ist selbst „ein Osiris“, gerechtfertigt vor seinem Gott, nachdem der Name der Gottheit gewissermaßen Allgemeingut geworden ist.

Die Bücher des Neuen Reichs

Im Neuen Reich wird einerseits das traditionelle Ritual beibehalten und sogar kodifiziert, wie etwa im Fall des im Moment der Bestattung vollzogenen *Mundöffnungsrituals*, und andererseits werden neue Funeralbücher zusammengestellt, für die Privatleute auf Papyrus abgeschrieben und für die Könige in die Wände der Gräber gemeißelt. Sie werden das unverzichtbare Viatikum, das man dem Toten auf seine Reise ins Jenseits mitgibt und in dem er alle Formeln findet, mit denen er den Fallen und Feinden, die sich vor ihm erheben, wirksam begegnen kann.

Das Totenbuch[191]

Der bekannteste und auch am weitesten verbreitete ägyptische Totentext erscheint am Beginn des Neue Reichs und kommt, nach mancherlei Modifikationen, erst mit dem Ende der ägyptischen Kultur außer Gebrauch. In der 26. Dynastie wird er neu geordnet und praktisch in die Form eines kanonischen Textes gefasst, dessen Abschriften allerdings zahlreiche Fehler aufweisen, ein Anzeichen dafür, dass die Formeln vielen Schreibern der damaligen Zeit ziemlich dunkel gewesen sein müssen. Seinerzeit wurden auch neue Kapitel, qualifiziert durch ergänzende Kommentare, in die saitische Rezension der Texte eingefügt[192].

Das *Totenbuch* wird zum Ersatz der Sargtexte; es übernimmt aus ihnen zahlreiche Kapitel oder „Sprüche“, wird aber nicht mehr auf Särgen reproduziert, sondern auf Papyrusrollen geschrieben, die man zwischen die Beine des Toten oder zwischen die Binden seines Leichentuchs schob oder aber in einer hohlen Holzstatuette mit dem Bild des Osiris oder des Sokaris barg. Dieses Verfahren wird jetzt relativ gängig, und vor allem kommen die Leute in seinen Genuss, die nicht *stricto sensu* zur gesellschaftlichen Elite gehören, was aber nicht heißt, dass nun jedermann in Ägypten ein solches Viatikum besessen hätte. Es gab allerdings Exemplare, die man im Voraus vorbereitete und in die dann im gegebenen Augenblick lediglich der Name des Toten oder der Toten, für die es bestimmt war, eingesetzt werden musste, es sei denn, man unterließ dies und die Stelle blieb frei. So kommen wir auf einige tausend Papyri, die in den verschiedenen Museen der Welt aufbewahrt werden; zumeist sind sie hieratisch oder in

191 Französische Übersetzung von P. Barguet, Le livre des morts. Aufgrund der Vielzahl von Quellen gibt es keine verbindliche Edition des *Totenbuchs* und kann es eine solche wohl auch nicht geben. Die ersten Ausgaben stammen aus dem 19. Jahrhundert (E. A. W. Budge, R. Lepsius). Für neuere Publikationen zu den einzelnen Museen vgl. zum Beispiel T. G. Allen, The Egyptian Book of the Dead.

192 A. Wüthrich, Éléments de théologie thébaine: les chapitres supplémentaires du Livre des Morts.

Kursivhieroglyphen, später demotisch geschrieben[193]. Ihre Publikation wird allmählich sichergestellt; dadurch werden Neueinteilungen und exaktere Datierungen möglich.

Die moderne Bezeichnung dieses reich mit Vignetten illustrierten Werkes – eine echte Neuerung gegenüber den *Sargtexten* – ist eigentlich unzutreffend, aber nun einmal durch langen Gebrauch geheiligt. In Wirklichkeit trägt der Text, der in Rubriken unterteilt ist, mit denen die Verfasser ein wenig Ordnung zu schaffen versuchten, oft auf Ägyptisch den Haupttitel *Sprüche vom Herausgehen am Tage*[194], der schon in den *Sargtexten* erschienen war und auf Anhieb einen wichtigen Aspekt der diesen Formeln zugedachten Rolle beleuchtet. Der Verstorbene soll frei kommen und gehen, ohne Behinderung umherstreifen, in seiner Gestalt als *Ba* sein Grab verlassen und in es zurückkehren können. Nach seinem Tod und dem Gericht, das er bei der Herzenswägung vor dem Tribunal der 42 Götter (Spruch 125) siegreich bestanden hat, lebt er im Westen bei Osiris, dem Herrscher des Jenseits. In Spruch 110 wird sogar gesagt, dass das Leben im „Opfergefilde" und im „Binsengefilde" dem Leben hienieden gleicht; auch dort bewirtschaftet man die Äcker, man isst und trinkt und man erfreut sich seiner sexuellen Kraft. Eine schöne Vignette aus dem Landleben begleitet diese Formeln.

Spruch 6 (mit mehrfachen Varianten) ruft den Uschebti des Toten, seinen Gewährsmann oder Stellvertreter, eine Figur in Form einer mumifizierten Statuette, in der Regel aus Holz oder Fayence oder auch aus bemaltem Kalkstein; der Uschebti soll an Stelle des Verstorbenen die Arbeiten ausführen, zu denen er angehalten werden könnte:

> O ihr Uschebti,
> wenn ich verpflichtet werde, irgendeine Arbeit zu leisten,
> die dort im Totenreich geleistet wird –
> wenn nämlich ein Mann dort zu seiner (Arbeits)leistung verurteilt wird –
> dann verpflichte du dich zu dem, was dort getan wird,
> um die Felder zu bestellen und die Ufer zu bewässern,
> um den Sand (Dünger) des Ostens und des Westens überzufahren.
> „Ich will es tun, hier bin ich", sollst du sagen.

Zweifellos eine schlichte Projektion der Aktivitäten von hier in eine andere Welt, weil man sich anderes nicht vorstellen konnte. Aber der Rückgriff auch des Pharao selbst auf die Uschebtis, denen man die Ausführung der täglichen Arbeiten übertrug, ist ein Zeichen, dass diese nicht notwendig als beneidenswerte Tätigkeit angesehen wurden, die man auch jenseits des Todes hätte verrichten mögen. Diese Statuetten sind im Mittleren Reich aufgetaucht und vermehren sich danach kräftig, bis sie in der Spätzeit die Zahl von 365 erreichen: eine für jeden Tag des Jahres. Sie sind in Gruppen von je zehn eingeteilt, stehen unter der Aufsicht eines „Vorarbeiters" und werden in Holzkästen aufbewahrt[195]. Auch in anderen Zusammenhängen werden sie gebraucht: Wir ken-

193 S. Gülden/I. Munro/C. Regner/O. Sütsch, Bibliographie zum altägyptischen Totenbuch.

194 J.-L. de Cenival, Le Livre pour sortir le jour; E. Hornung, Das Totenbuch der Ägypter, 39: „Die Sprüche vom Herausgehen am Tage".

195 J.-F. Aubert/L. Aubert, Statuettes égyptiennes; H. Schneider, Shabtis.

nen Depots von Uschebtis außerhalb von Gräbern, versteckt an Orten, die vermutlich besonders verehrt wurden, wie Ro-Setau in der memphitischen Nekropole oder auch die Nekropole von Abydos[196].

Der Verstorbene nimmt auch Tag für Tag an der Nachtfahrt Res in seiner Barke und an der triumphalen Wiedergeburt des Gottes am Morgen teil, er selbst ist dank der Rezitation der *sachu,* der Verklärungen oder Verwandlungen, zu einem *ach*, einem Verklärten, geworden[197]. Die solare Doktrin ist niemals aufgegeben worden, aber Re und Osiris, beide Meister von Maat und keineswegs unvereinbar, sind zwei Aspekte ein und derselben göttlichen Entität, deren Schicksal der Tote teilen kann. In Spruch 180, der zum Teil die *Sonnenlitanei*, eine Komposition vom Ende der 18. Dynastie, aufnimmt[198], betet der Verstorbene zu „Re, der in Osiris eingegangen ist". Das kann auch erklären, dass die anwesenden Verstorbenen die Sonnenbarke grüßen, auf der der tote Pharao in den königlichen Grabtexten thront.

Die königlichen Bücher: Kosmographien

Während man die Gräber der Privatleute mit Darstellungen des irdischen Lebens schmückte, zu denen allmählich immer mehr im engeren Sinn religiöse Szenen hinzukamen, und ein Exemplar des *Totenbuchs* in ihnen deponierte, kam in den Gräbern der Könige ein anderes literarisches Genus zur Blüte, das seinen Ursprung im *Zweiwegebuch* des Mittleren Reichs hat. Die Grabstätten der Pharaonen waren frei von Szenen aus dem Alltagsleben, die nicht zur königlichen, im Wesen göttlichen Funktion passten; aber die Szenen aus dem offiziellen Leben des Pharao fehlten genauso. Daher wurden die Unterweltsbücher und ihre Illustrationen an die Wände der Gräber graviert oder gemalt, die so das Aussehen monumentaler Papyri annehmen, wie etwa im Grab Thutmosis' III., oder sie wurden auf den Sarkophagen angebracht, wie beim *Pfortenbuch* auf dem Alabastersarkophag Sethos' I. Ein und dasselbe Grab konnte mehrere, komplett oder teilweise wiedergegebene Unterweltsbücher beherbergen, das beste Beispiel dafür ist die Ruhestätte Ramses' IV.; in ihr finden sich das *Amduat*, das *Pfortenbuch*, das *Höhlenbuch*, das *Buch vom Tage* und das *Buch von der Nacht* sowie astronomische Darstellungen an den Decken[199].

Die genannten Texte sind Kosmographien, denn sie beschreiben minutiös die Nachtfahrt Res im Lauf der zwölf Nachtstunden, die wie Regionen geordnet sind, durch die sich als Pendant zum Nil ein unterirdischer Fluss zieht, auf dem die Barke des Gottes navigiert. Das älteste und am häufigsten dargestellte Buch ist das *Amduat*[200] oder das Buch von „dem, was in der Duat ist". Es ist bereits präsent in den Fragmenten des Dekors der Sargkammer Thutmosis' I. Kraft besonderen Privilegs kam Uzer,

196 F. Pumpemeier, Eine Gunstgabe von seiten des Königs.
197 J. Assmann/M. Bommas/A. Kucharek, Altägyptische Totenliturgien.
198 A. Piankoff, The Litany of Re; E. Hornung, Das Buch der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei) nach den Versionen des Neuen Reiches.
199 A. Piankoff, The Tomb of Ramesses VI.
200 E. Hornung, Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes; Ders., Texte zum Amduat.

Wesir unter der Regierung Thutmosis' III., in seinem Grab in den Genuss dieses Textes. Re, den der König in seiner Barke begleitet, wird von den auf den Uferböschungen sich drängenden Verstorbenen begrüßt, stößt auf Schwierigkeiten beim Navigieren, vor allem aber begegnet er seinem Erzfeind, der Apophisschlange. Danach tritt der Gott, noch immer in Begleitung des Königs, bei Tagesanbruch siegreich in Gestalt des Chepre hervor. Das *Pfortenbuch*[201] im Grab Haremhabs findet sich im Lauf der 19. und 20. Dynastie. Es ist mit seinen zwölf Abschnitten ziemlich ähnlich aufgebaut; die verschiedenen Regionen der anderen Welt sind durch von Schlangen bewachte Pforten voneinander getrennt. Am Ende der nächtlichen Fahrt taucht die Sonnenbarke aus dem Nun auf, während ein wunderschönes Bild Nut zeigt, wie sie Osiris, den Herrn der Duat, stützt – eine Zusammenfassung der Theologie der Vereinigung von Re und Osiris. Diese Texte und die Bilder, denen sie beigegeben sind, stellen in der Tat die Übersetzung dieses Denkens dar. Jede Nacht taucht Re in den Bauch der Nut und durchquert so die Duat, vereinigt sich mit Osiris, bevor er aus Nut wiedergeboren wird und erneut am morgendlichen Himmel erscheint.

Neueren Datums sind das *Höhlenbuch* oder *Livre des Quererts*[202], dessen älteste bekannte Version auf das Hypogäum des Merenptah zurückgeht, sowie das *Buch vom Tage* und das *Buch von der Nacht*[203]. Sie entsprechen demselben Modell einer unterirdischen Welt nach dem Bilde der hiesigen, aufgeteilt in nächtliche Teile der Sonnenfahrt, in welcher der tote König bis zum Wiedererwachen des Morgen dahingefahren wird, nachdem er das osirianische Tribunal, das über die Reinheit seines Herzens befand, überstanden hat. *Das Buch von der Erde*, auch unter dem Namen *La création du disque solaire*[204] bekannt, greift Themen auf, die bereits in den vorangegangenen Werken behandelt worden sind, schreibt dabei aber den chthonischen Göttern, insbesondere Aker, eine wichtige Rolle zu. Auch die kryptographischen Bücher verdienen Erwähnung[205].

Schließlich sei auch an das *Buch von der Himmelskuh* mit dem Mythos von der Vernichtung des Menschengeschlechts erinnert; es ist uns in mehreren Fassungen aus den Gräbern im Tal der Könige bekannt[206]. Sein Inhalt ist zwar anders geartet, aber dass es in den Königsgräbern vorkommt, rückt das Werk in die Nähe der Totenbücher. In der Tat steht die berühmte mythologische Erzählung, die sein Herzstück ausmacht, in einer Reihe magischer Praktiken zum Schutz des Königs.

201 E. Hornung/A. Brodebek/E. Staehelin, Das Buch von den Pforten des Jenseits; J. Zeidler, Pfortenbuchstudien.

202 A. Piankoff, Le livre des Quererts.

203 M. Müller-Roth, Das Buch vom Tage; G. Roulin, Le livre de la nuit.

204 A. Piankoff, La création du disque solaire.

205 J. C. Darnell, The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity.

206 Oben, III. Kapitel, S. 170–173.

Von der Dritten Zwischenzeit zur Ptolemäer- und Römerzeit

Im Lauf des ersten Jahrtausends bis zur römischen Epoche bekundeten die Ägypter verstärkt ihre Frömmigkeit, ihre ausgesprochene Anhänglichkeit für den Gott Osiris und sicherlich eine größere Sorge um den Tod und seine Folgen als je zuvor. In einer Rückwendung zur Vergangenheit wurden alle früheren Totentexte in den Gräbern der Privatleute nebeneinander benutzt. Man verfügte über ein *Totenbuch*, aber gleichzeitig gravierte man in die Wände oder in die Sarkophage Passagen aus den *Pyramidentexten*, aus dem *Totenbuch* oder aus Werken des Neuen Reichs, die von den Königen stammten, jetzt aber auch für einfache Privatleute zugänglich waren. Das *Amduat* erlebte einen gewissen Erfolg[207]. Die großen thebanischen Gräber der 25. und 26. Dynastie, etwa von Harua, Pabasa und Petamenophis[208], liefern ein veritables Repertoire dieser Totentexte. Von der 21. Dynastie an zeigt der Dekor der menschengestaltigen Sarkophage aus bemaltem Holz, die man in gehöriger Zahl in der Grabausstattung der thebanischen Priester gefunden hat[209], eine reiche Bebilderung aus religiösen Szenen, die die theologischen Spekulationen der damaligen Zeit vor Augen rufen. Parallel dazu liefern die „mythologischen Papyri“[210] mit ihren manchmal schwer zu interpretierenden Vignetten eine breite Palette neuer Bilder, in denen sich spiegelt, wie die Ägypter damals über die Welt der Götter dachten.

Viel schlechter sind wir über die königliche Funeralliteratur unterrichtet, aus dem einfachen Grund, dass die meisten Gräber der Pharaonen des ersten Jahrtausends nicht gefunden wurden und wahrscheinlich zerstört sind. Die Beispiele von Psusennes I., Osorkon II. und Scheschonq III., die zu Beginn des ersten Jahrtausends in Tanis bestattet wurden, zeigen, dass man ungeachtet der Neuerungen in der Anlage der Gräber auf die Bücher des Neuen Reichs – *Amduat, Höhlenbuch, Buch vom Tage* und *Buch von der Nacht* – zurückgreift, gleichzeitig aber im Grab des Psusennes Hymnen an Amun, Mut und Chons hinzufügt[211]. Der Sarkophag Nektanebos' II., der in Alexandria gefunden wurde, zeigt ebenfalls die seit dem Neuen Reich bekannte Funeraldekoration[212].

Diese Situation weist einen doppelten Aspekt auf: den Geschmack an der Vergangenheit und eine gewisse Entscheidung für den Archaismus, aber auch die bleibende Gültigkeit dieser über Jahrtausende hinweg transportierten Texte. Einige Schöpfungen, die den Toten ebenfalls auf seiner Jenseitsreise begleiten sollten, datieren vom Ende der Epoche. So das *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit*[213] oder die *Bücher vom*

207 C. Manassa, The Late Egyptian Underworld Sarcophagi and Related Texts from the Nectanebid Period.

208 PM I²/1, 68–69; 357–359; 50–56.

209 A. Niwinski, 21st Dynasty Coffins from Thebes.

210 A. Piankoff, Mythological Papyri.

211 P. Montet, La nécropole royale de Tanis; G. Roulin, Les tombes royales de Tanis: analyse du programme décoratif.

212 H. Jenni, Das Dekorationsprogramm des Sarkophages Nektanebos' II.

213 F. R. Herbin, Le livre de parcourir l'éternité; E. v. Bergmann, Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit.

Atmen[214], die erst in der Ptolemäerzeit auftreten und bis ins 2. Jahrhundert n. Chr. überlebt haben. Das Erste ist an zahlreichen archäologischen Stätten belegt; es ist ein gelehrtes Werk, das darstellt, wie der Verstorbene, nachdem er neu Besitz von seinen vitalen Kräften ergriffen hat, die heiligen Stätten Ägyptens durcheilt und an zahlreichen Festen teilnimmt. Die Zweitgenannten sind ausschließlich in der Region Theben bekannt, deren Entwicklung im Bereich der Theologie sie widerspiegeln. Der Isis und dem Thot zugeschrieben, die ihre göttlichen Verfasser seien, werden sie wie ein „Dokument" oder ein „Ausweis" gebraucht, dank dessen man im Jenseits nicht des Lebensatems verlustig geht, wie ja auch ihr Name besagt. Sie greifen Themen aus den *Pyramidentexten* auf, wie etwa die Erhaltung des Namens, vor allem aber aus dem *Totenbuch*, und spiegeln, auch wenn sie nur spärlich zur Verwendung kommen, vortrefflich den Stand des Totenglaubens am Ende der ägyptischen Kultur:

> Thots Dokument vom Atmen ist dein Schutz, man wird dich nicht aus der Halle des Osiris weisen. Die Westgöttin streckt ihre Arme aus, um dich aufzunehmen als Botschafter der ersten Königsgemahlin (Isis), und du wirst in Frieden in den Westen Thebens eintreten und nicht ein zweites Mal sterben.
> Dein Grabmahl ist vortrefflich; es wird über deinen Gebeinen bestehen bleiben, unzerstört wird es über deinem Fleisch bestehen bleiben. Deine Binden sind fest gebunden und werden sich niemals lockern, so wenig wie der Himmel sich von seinen Stützen löst. Dein *Ba* bleibt über deinem Leichnam, der erneuert ist für die Ewigkeit, und wird nicht müde werden, für dich zu wachen, auf dass dein Name überdauere auf Erden jeden Tag und dein *Ka* nicht vergessen werde im Lauf der Ewigkeit…[215].

Die Ägypter waren sich zu jeder Zeit der Notwendigkeit bewusst, ein dauerhaftes Grab anzulegen, um darin den Leichnam/die Mumie auf die bestmögliche Weise aufzubewahren. Vereint mit seinem *Ba*, mit dem *Ka* und mit seinem Namen, sollte der Verstorbene die Unsterblichkeit in einem Jenseits gewinnen, das sich die Ägypter manchmal gern nach dem Bild ihrer Welt vorstellten, freilich einer von bedrohlichen Wesen heimgesuchten Welt. Nach dem Bilde Res, des Sonnengottes, sollte der Tote auf dem nächtlichen Fluss fahren und dann in der Morgenröte täglich wiedergeboren werden; wie Osiris sollte er ewig im Westen wohnen. Nicht zufrieden damit, aufwendige Monumente zu errichten, die ja doch eines Tages zerstört werden würden, und ihre Toten mit Opfergaben zu versehen, haben sie ein wahres Textmonument geschaffen, das den Toten auf ihrer gefährlichen Reise helfen sollte. Diese Vielzahl von Texten, diese geradezu absolute Bedeutung, die der Schrift beigemessen wurde, ist zweifellos das deutlichste Merkmal der allmählichen und langwierigen Entwicklung, die mit dem Unsterblichkeitsbegriff vor sich gegangen ist. Man musste den Toten auch und vor allem mit jenen geschriebenen Formeln ausrüsten, die durch ihre performative Kraft seinen Triumph ermöglichen sollten, hatte er sich doch zu Lebzeiten als Garant von Maat verhalten und nach seinem Tod siegreich das Verfahren vor dem Jenseitsgericht bestanden. Ob

214 J.-C. Goyon, Rituels funéraires de l'ancienne Égypte, 262–263; F. R. Herbin, Trois manuscrits originaux du Louvre porteurs du Livre des Respirations.

215 Zweites Buch vom Atmen: vgl. J.-C. Goyon, Rituels funéraires de l'ancienne Égypte, 262–263.

sie daran geglaubt haben oder nicht, ist nicht die Frage. Wir wissen, dass der Zweifel unaufhörlich genagt, aber nicht obsiegt hat, denn die Bestattungspraktiken sind niemals aufgegeben worden. Es war die niemals verleugnete, immer wieder erneuerte Anstrengung, eine Antwort auf jenes absolute Nein zu finden, das der Tod gegen das Leben schleudert, die radikale Andersheit des Todes einzugrenzen und zu zähmen. Wir dürfen uns freilich in diesem Punkt nicht täuschen. Diese Anstrengung ist die der Hierogrammaten, die neue Texte und neue Bilder entwarfen, wobei sie sich auf das immense Korpus stützten, das schon seit dem Alten Reich bestand und unaufhörlich angereichert worden ist. Es war, neben dem Pharao, immer nur für ein kleines Segment der Bevölkerung bestimmt, das die Mittel besaß, für sich ein dauerhaftes Grab bauen, ausschmücken und ausstatten zu lassen. Was alle anderen angeht, die unüberschaubare Menge, die für uns namenlos bleibt, so haben diese Menschen an derselben Kultur mit denselben Ängsten und Hoffnungen teilgehabt. Eine Antwort darauf suchte man zweifellos mit dem Vollzug derselben Riten zu finden, aber in mündlicher Form, die kaum greifbare Spuren hinterlassen hat.

In der ptolemäischen und dann in der römischen Zeit sind in Ägypten mit den dort sesshaft werdenden nichtautochthonen Kulturen andere Vorstellungen von einem Jenseits des Lebens aufgetreten.

Neue Ideen, neue Bilder?

Die traditionellen Darstellungen des Jenseits bleiben in der Ptolemäer- und Römerzeit so in Geltung, wie sie sich im Wesentlichen im Neuen Reich verfestigt haben. Diese Darstellungen sind ambivalent: Das Land der Toten, das „Binsengefilde" ist das Land, in dem man in Frieden bei Osiris lebt, versorgt mit allen Gütern, und zugleich das dunkle und gefährliche Land, aus dem man noch nie jemanden hat zurückkehren sehen. Gleichwohl scheinen die Bilder, die sich nahelegen, die des *Totenbuchs* zu sein, das man während der gesamten Ptolemäerzeit nach wie vor abschreibt und bei den Toten in ihrem Grab plaziert.

Genau diese kraftvollen Bilder vom Jenseits bilden den Dekor der Kartonagen, deren Verwendung in der ptolemäischen und römischen Zeit allgemein üblich wird, und schmücken die menschengestaltigen Särge oder Sarkophage aus Holz, die ebenfalls immer noch gebraucht werden. Die dargestellten Szenen geben zumeist Vignetten aus dem *Totenbuch* wieder: Anubis, über den auf dem Einbalsamierungstisch liegenden Verstorbenen gebeugt, der Verstorbene im Gebet vor Osiris, die Herzenswägung unter der Aufsicht Thots, Isis und Nephthys als Klagefrauen, die Richtergötter... Zuweilen, vor allem in der römischen Zeit, wird die Kartonage ersetzt durch ein bemaltes Totenhemd, das den Verstorbenen entweder im Osiris-Kostüm abbildet – da er ja selbst als der zum „Osiris Soundso" Gewordene gilt – oder ihn in seinen Alltagsgewändern, umgeben von Totengottheiten, zeigt[216]. Teil dieses Dekors sind auch die Symbole der Regenera-

216 Vgl. ein sehr schönes Männertotenhemd aus den Jahren 170–180 n. Chr., wahrscheinlich aus Mem-

tion des Verstorbenen und des Schutzes, den ihm die Götter im Jenseits gewähren: der *djed*-Pfeiler, das Bild für die Auferstehung des Osiris, der Knoten der Isis, *tit*, der den „magischen Schutz der Glieder" des Verstorbenen sicherstellt, das Henkelkreuz *anch*, Symbol der ewigen Dauer des Lebens. In der Darstellung der Götter können Modifikationen auftreten: Osiris wird gern frontal dargestellt, was in früherer Zeit eher selten vorkommt; Anubis wird vom 2. Jahrhundert n. Chr. an in seiner Hundegestalt abgebildet, um seinen Hals ein großer Schlüssel, der Schlüssel zur Unterweltspforte, was nicht zur ägyptischen Symbolik gehört, sondern den griechisch-römischen Bildern vom Aufenthaltsort der Toten entliehen ist. Die Neuerungen im Detail scheinen jedoch die Bedeutung der Bilder nicht verändert zu haben.

Die traditionelle Darstellung der Welt der Toten erscheint gleichfalls, aber seltener als in der Vergangenheit, im gemalten Dekor mancher Gräber. Das können wir im Grab des Siamun in Siwa (3. Jahrhundert v. Chr.) feststellen: Die Bilder des Verstorbenen und seines jungen Sohnes enthalten zwar Elemente, die mehr griechisch als ägyptisch sind, aber die qualitativ sehr hochwertigen Konterfeis der Totengötter sind echt „klassisch"[217]. In Tuna el-Gebel, der Nekropole von Hermupolis, sind die Wände des Grabes Nr. 21, das aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. datiert, auf zwei Registern mit traditionellen Szenen dekoriert: Anubis als Einbalsamierer, Isis und Nephthys als Klagefrauen, Osiris *in maiestate*[218]. Die Verstorbene jedoch wird bald frontal, griechisch gekleidet, mit gelösten Haaren abgebildet, während der ibisköpfige Thot und der falkenköpfige Horus das wiederbelebende Wasser über ihr Haupt ausgießen, bald wird sie im Profil gezeigt, ägyptisch gekleidet und eine Perücke tragend; neben ihr sieht man eine skelettartige, schwarze Gestalt, die ihr Leichnam sein muss. So sehen wir, dank einer eigentümlichen Verdoppelung, die Tote zugleich in der Gestalt, die sie im Augenblick der Beerdigung gehabt haben muss, nämlich die einer schwarzen Mumie, und in ihrer regenerierten Gestalt, die sie im Jenseits wiedergefunden haben muss und die voll menschlich ist.

Die beiden ausgemalten Gräber von Muzawaga in der Oase Dachla, von denen das eine möglicherweise auf das 1. Jahrhundert, das andere auf das 2. Jahrhundert n. Chr. zurückgeht, sind noch deutlicher repräsentativ für die Fortdauer des Jenseitsglaubens[219]. An den Wänden der Grabkammern wird die Beisetzung evoziert: Der Tote wird auf einem Wagen zu seinem Grab gefahren, vor dem Grab wird er von der Baumgöttin empfangen, die ihm Wasser reicht, sein Herz wird gewogen, und er wird Osiris vorgestellt. Die charakteristischen Gestalten der Welt der Toten sind zugegen; die einen sind Furcht erregend, gekrönte Schlangen, Messer tragende Affen, doppelgesichtige Patäken, die Fresserin in Gestalt einer Löwin, die anderen wirken beruhigend wie Seth, der eine Schildkröte mit Füßen tritt und andere üble Gestalten, Schlangen und

---

phis, heute im Museum von Berlin: K. Parlasca/H. Seemann, Ausstellungskatalog Augenblicke, Nr. 168, S. 260–261; andere Leichentücher aus der römischen Zeit sind abgebildet in: K. Parlasca, Mumienporträrs und verwandte Denkmäler, Taf. 57–61. Vgl. auch E. Bresciani, Il Volto di Osiri.

217 K. Lembke, Aus der Oase des Sonnengottes – Das Grab des Siamun in Siwa.

218 S. Gabra/É. Drioton, Peintures à fresques et scènes peintes à Hermoupolis Ouest (Touna el Gebel).

219 J. Osing u. a., Denkmäler der Oase Dachla; F. Dunand, Le décor de la tombe à l'époque romaine.

Fische, fesselt[220], der Sphinx Tutu, Thoëris und Bes, die Beschützer der Frauen und kleinen Kinder. Im Grab des Petosiris kann man auf einer Wand einen schönen, üppigen Garten sehen mit Palmen voller Datteln, ein Feld von Weizen mit schwellenden Körnern, einen Weinberg voller Trauben; über dem Ganzen fliegen Vögel hin, und seitlich bieten ein Nilgott und eine Ackergöttin Platten voller Opfergaben dar. Dieses Bild von der Wohlhabenheit des Toten im Jenseits verweist auf konkrete Bilder von den schönen Gefilden der Oasen, die zur damaligen Zeit gut bewässert und fruchtbar waren. In krassem Gegensatz zu diesen Bildern und dieser Symbolik, die ganz und gar ägyptisch sind, sind die Decken der Grabkammern von Muzawaga mit griechisch-römisch inspirierten Tierkreisen dekoriert. Petosiris ist in seinem Grab frontal und stehend, auf römische Art in Tunika und Toga gekleidet, in der klassischen Pose des Redners abgebildet, zu seinen Füßen aber bringt ein Totenpriester mit rasiertem Schädel, bekleidet mit einem ägyptischen Schurz, auf einer Opfertafel eine Libation dar, gefolgt von einem Nil mit Opferplatte, und zu den Seiten des Petosiris heben sich lange Hieroglypheninschriften ab. Auch hier haben wir es wieder einmal mit einem Phänomen von „Doppelkultur" zu tun: Petosiris ist Ägypter, aber er lässt sich als Römer darstellen; der Dekor seines Grabes ist bevölkert von ägyptischen Jenseitsbildern mit ihren traditionellen Vorstellungen vom Weiterleben, aber zugleich ist auch der Tierkreis vorhanden, und das offenbart den Einfluss von Astrallehren, deren Bilder und Symbole aus der griechisch-römischen Kultur stammen.

Weil der ägyptische Blick auf das Schicksal des Menschen nach dem Tode so fortdauernd ist, fällt es schwer, den Platz zu erkennen, den die griechischen Vorstellungen und Überzeugungen vom Jenseits einnehmen. Die Idee einer Strafe im Jenseits, die das Verhalten auf dieser Erde sanktioniert, hat sich vielleicht in der Spätzeit präzisiert und verstärkt. Sie kommt auf jeden Fall in der *Setnegeschichte* eindeutig zum Ausdruck. Diese Erzählung ist durch einen demotischen Papyrus aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. erhalten und gibt eine ganz genaue Beschreibung der Welt der Toten und der dort residierenden Gottheiten:

> [Sie traten in die vierte Halle ein, und da sah Setne Leute Seile drehen, während Esel diese hinter ihnen wegfraßen. Dann gab es andere, deren Nahrung, Wasser und Brot, über ihnen aufgehängt war. Jedesmal wenn sie danach sprangen, um sie herunterzuziehen, schaufelten andere Leute Gruben unter ihren Füßen aus, um sie am Zugriff zu hindern.]
>
> Sie gingen zu der fünften Halle. Setne sah die vornehmen Verklärten, wie sie gemäß ihrem Rang dastanden, und die, gegen die Klage wegen Gewaltanwendung erhoben wurde, wie sie an der Tür standen und klagten, während der Zapfen an der Tür der fünften Halle in dem rechten Auge eines Mannes befestigt war, der klagte und laut schrie.

220 Obwohl Seth in der Spätzeit zur Inkarnation der Mächte des Bösen geworden ist, gilt er in den Oasen als Schutzgott; im Tempel von Hibis ist er als Mensch mit Falkenkopf (= Horus) dargestellt, der mit der Apophisschlange kämpft; auch im Grab von Muzawaga hat man ihn mit Falkenkopf versehen.

> Sie gingen in das Innere der sechsten Halle. Setne sah die geheime Gestalt des Osiris, des großen Gottes, wie er auf seinem Thron von schönem Gold saß, wie er mit der Atefkrone gekrönt war; wie Anubis, der große Gott, zu seiner Linken war, wie der große Gott Thot zu seiner Rechten war, wie die Götter und die Unterweltsbeamten zu seiner Linken und Rechten standen; wie die Waage in der Mitte vor ihnen aufgestellt war, indem sie die bösen (Taten) gegen die guten wogen, während Thot, der große Gott, schrieb und Anubis seinem Kollegen Mitteilung machte[221].

Ein reicher Mann, der vor Setnes Augen mit großem Pomp und vielen Klagefrauen begraben wird, findet sich um seiner Freveltaten willen verdammt: in seinem Auge ist der Zapfen der Pforte der Amentet festgemacht; eine Armer, der einfach in eine Matte gerollt zum Begräbnis gebracht wurde und um den niemand weinte, gehört nunmehr, in „Königskleider" gewandet, zur Gesellschaft des Osiris, weil seine guten Taten gegenüber den schlechten überwogen. Dieses Motiv, das vermutlich das Gleichnis vom armen Lazarus und reichen Prasser inspiriert hat, ist nicht neu in Ägypten; mehrere Jahrhunderte zuvor haben es die Texte aus dem Grab des Petosiris bereits zur Sprache gebracht[222].

Ansonsten aber weist die Beschreibung der Hallen der Unterwelt in der Setnegeschichte offensichtlich Anleihen bei der griechischen Mythologie auf, insbesondere beschwört sie eine Folter, die an die in der *Odyssee* geschilderten Tantalusqualen erinnert[223]. Homers Dichtung bildete in Ägypten seit der Ptolemäerzeit die Grundlage der Erziehung, nicht anders als in Griechenland; daher kann es nicht wundernehmen, dass Bilder aus diesem Werk dem Autor der Setnegeschichten direkt zugeflossen sind.

In den ersten Jahrzehnten nach der Eroberung durch Alexander haben die griechischen Immigranten ganz selbstverständlich ihre Funeralbräuche, das heißt die vorherrschende Praktik der Einäscherung und den Brauch der Erdbestattung, nach Ägypten eingeführt. Dabei legten sie fraglos keinen Wert auf die Erhaltung der Körper. Eine typische Reaktion zeigt Sokrates am Vorabend seines Todes; seinem Schüler Kriton, der ihn im Gefängnis im Kreis seiner Freunde fragt, was mit seinem Leichnam zu geschehen habe, antwortet er, das sei doch nicht von Bedeutung, denn das einzig Wichtige sei das Weiterleben der unsterblichen *psyche*:

> …er [Kriton] glaubt, ich sei jener, den er nun bald tot sehen wird, und fragt mich deshalb, wie er mich begraben soll… ihr aber verbürgt euch dafür, dass ich ganz gewiss nicht bleiben werde, wenn ich tot bin, sondern mich davon machen und fort sein, damit Kriton es leichter trage und, wenn er meinen Leib verbrennen oder begraben sieht, sich nicht ereifere meinetwegen, als ob mir Arges begegne; und damit er nicht beim Begräbnis sage, er stelle den Sokrates aus oder trage ihn hinaus oder begrabe ihn. Denn wisse nur, o bester Kriton, sich unschön ausdrücken ist nicht nur eben insofern fehlerhaft, sondern bildet auch

221 Setnegeschichte, PBM 604 vo.: F. Hoffmann/J. F. Quack, Anthologie der demotischen Literatur, 121 [die Episode der vierten Halle ist hier dt. nach: E. Brunner-Traut, Altägyptische Märchen, 245, wiedergegeben].

222 Oben, S. 529 f.

223 Homer, Odyssee, XI, 581–591.

> etwas Böses ein in die Seele. Sondern du musst mutig sein und sagen, dass du meinen Leib begräbst, und diesen begrabe nur, wie es dir eben recht ist und wie du es am meisten für schicklich hältst[224].

Der griechische Brauch der Verbrennung wurde in den ältesten alexandrinischen Nekropolen beibehalten[225]. Das Grab der galatischen Söldner von Ibrahimieh, das aus der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. datiert und in der Römerzeit wiederbenutzt wurde, ist ein überkuppelter Rundbau mit fünf Reihen von Aschenurnen. Die zeitgleiche Nekropole von Schatbi weist zum einen Einäscherungen mit Urnen auf, die in Gräben, manchmal überragt von einem steinernen Monument, oder in Nischen untergebracht sind, und zum andern Erdbestattungen mit Körpern im Skelettzustand, die in Gräben oder in *loculi* liegen; Röhrengefäße aus Terrakotta sind der Beerdigung von Kindern vorbehalten. In den Nekropolen von Hadra, die etwa auf dieselbe Zeit zurückgehen, kommen sogar gleichzeitig Einäscherungs- und Erdbestattungsgräber vor; von dort stammt die Serie von schönen, „Hadra-Hydrien" genannten Aschenurnen, die bemalt und mit Blattgirlanden aus zuweilen vergoldetem Metall verziert sind. Im „jüngsten" Sektor von Hadra, Ezbet el-Machluf, jedoch setzt sich die Erdbestattung durch. Im Lauf der Zeit wird die Praktik der Verbrennung aufgegeben werden. Die Mustafa-Kamal-Nekropole vom Ende des 3. und aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. enthält fast keinen Fall von Einäscherung mehr. Sie ist dennoch eine der reichsten und am besten gebauten von Alexandria: Große Hypogäen mit zentralem Hof, Grabkammern mit *loculi*, Nebengemächer mit Bänken, Altären und Becken, in die Felswände der Kammern geschnittene Sarkophage, die ein Totenbett mit Decken und Kissen imitieren…[226]. Die Bestattungspraktiken der griechischen Bourgeoisie von Alexandria beginnen sich weiterzuentwickeln; die „offenen" Gräber, Hypogäen, zu denen die Familienmitglieder Opfergaben bringen und gegebenenfalls auch eine Mahlzeit mit den Verstorbenen teilen können, ersetzen die geschlossenen griechischen Gräber und zeugen von einer im griechischen Milieu entstehenden neuen Vertrautheit zwischen Lebenden und Toten.

In den späteren Nekropolen der Insel Pharos, Anfuschi und Ras el-Tin, finden wir keine Spur mehr von Feuerbestattung; dagegen scheint sich die Praktik der Mumifizierung zu verbreiten. Die Gräber von Alexandria sind zum großen Teil geöffnet, geplündert oder vom Wasser fortgespült worden. 1913 jedoch gibt Breccia bekannt, er habe in der Nekropole Ras el-Tin und danach in Anfuschi mehrere hundert mumifizierter Leichname gefunden, deren Chronologie von der Mitte des 2. bis zum Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr. reiche. Danach stellt auch Adriani das Vorhandensein von Mumien in den Hypogäen von Anfuschi fest. Und neuerdings hat man einige Exemplare in Gab-

224 Platon, Phaidon, 64 (Übers. F. Schleiermacher).

225 Zu den alexandrinischen Nekropolen siehe J.-Y. Empereur/M.-D. Nenna (Hrsg.), Nécropolis 1 und 2; vgl. auch: J.-Y. Empereur, Alexandrie et le monde grec; F. Dunand, De la cendre à la myrrhe. Les usages du corps mort en Égypte tardive.

226 A. Adriani, Annuaire du Musée Gréco-romain, weist auf Bettsärge dieses Typs in anderen alexandrinischen Nekropolen, Sidi Gaber und Mafrouza, hin. Eines dieser Betten ist in der Nekropole von Gabbari entdeckt worden: A.-M. Guimier-Sorbets/M.-D. Nenna, Le lit funéraire de la tombe B 26. Secteur 5 de la fouille du pont de Gabbari.

bari gefunden[227]. So konnte also zumindest ein Teil der Bevölkerung von Alexandria einen der typischsten ägyptischen Bräuche in Sachen Begräbniskultur übernehmen.

Es kann sein, dass sich die im Niltal wohnenden Griechen die Praktik der Mumifizierung früher als ihre Landsleute in Alexandria zu eigen gemacht haben; jedenfalls hat man in den Nekropolen der *chora* keine Spuren von Einäscherung gefunden. Möglicherweise haben sich darin Bedenken gegenüber dem ägyptischen Brauch bekundet, sie scheinen aber recht selten. Allerdings kommen gerade sie in einer langen griechischen Grabinschrift aus der Nekropole von Tuna el-Gebel, die aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. datieren muss[228], zum Ausdruck. Es geht um einen Jungen, der im Alter von elf Jahren, vermutlich an einer Lungenerkrankung – der Text erwähnt seinen Husten –, verstorben ist. Der Junge erklärt, er lehne es ab, dass man Klagefrauen ruft und für ihn die traditionellen Einbalsamierungsprodukte verwendet; er wolle nicht, dass die Passanten „durch den unangenehmen Geruch des Kadenöls belästig werden"; man werde sich in der Nähe seines Grabes aufhalten können, denn er sei „ein Toter, der gut riecht (*nekros euodes*)". Offenbar gehört dieser junge Mann einem griechischen oder schon lange hellenisierten Milieu an: Sein Vater, ein Pferdezüchter, hat an Wagenrennen teilgenommen, was eindeutig keine ägyptische Tradition ist; Vater und Großvater waren Agoranome[229]. In dieser Familie mit griechischer Kulturtradition ließ man also eine bewusste und begründete Distanz zu denn ägyptischen Bestattungsbräuchen erkennen. Es steht aber fest, dass dies nicht die gängige Einstellung war.

Auf den bemalten oder skulptierten Grabstelen, von denen sich in den alexandrinischen Nekropolen zahlreiche Exemplare fanden, herrschen griechische Motive und Stile vor. Dekor und Darstellung sind durchaus mit denen der attischen Stelen vergleichbar: Wir sehen sitzende Frauen mit melancholischem Gesichtsausdruck, einer Freundin die Hand reichend; eine kleine Dienerin fächelt ihnen oder bringt ihnen einen Toilettengegenstand, ein Musikinstrument; oder ein Ritter steht da, auf seine Lanze gestützt, griechisch gekleidet, gefolgt von seinem Knappen, der seine Waffen trägt[230]. Die Äußerung des griechischen Jenseitsglaubens findet sich in zahlreichen Grabinschriften in Alexandria, aber auch in der *chora* wieder. Die Phraseologie und die Themen sind sehr oft rein griechisch: Man evoziert den Hades, die Parzen mit ihren Scheren; die Trauer um das Leben, das man hinter sich lässt, die Sicht des Todes als einer Art endgültiger Nacht, das Bedauern für die Hinterbliebenen – all das gehört zur traditionellen griechischen Ideologie[231]. Banale Formeln bekräftigen die Unausweich-

227 E. Boës/P. Georges/G. Alix, Des momies dans les ossuaires de la Nécropolis d'Alexandrie.

228 É. Bernand, Inscriptions métriques, n° 97; vgl. auch: P. Perdrizet, Le mort qui sentait bon.

229 Der Agoranom ist in römischer Zeit ein mit der Ordnung und Kontrolle der Märkte betrauter Beamter; in der Ptolemäerzeit übte er eine notarielle Funktion aus.

230 P. Walter/A. Rouveret/D. Bagault, Peinture hellénistique. Les stèles alexandrines; A. Rouveret, Stèles provenant d'Alexandrie conservées au musée du Louvre et au musée des Antiquités Nationales de Saint-Germain-en-Laye .

231 Vgl. die zahlreichen Epitaphe, zusammengestellt von É. Bernand, Inscriptions métriques; zahlreiche andere, in Prosa verfasste finden sich in seinen Sammelwerken: Inscriptions grecques du Fayoum I und II, sowie in seinem Band: Inscriptions grecques et latines d'Akôris, und in seiner Sammlung: Inscriptions grecques d'Égypte et de Nubie au Musée du Louvre.

lichkeit des Endes: „Kein Sterblicher hat eine Gegenwehr gegen den Tod gefunden“[232], oder die Gleichheit aller in dieser Lage: „Hades schert sich weder um den Bösen noch um den Tugendhaften“[233]. Nichts in diesen Texten weist auf einen Glauben an die Unsterblichkeit hin, auf die Möglichkeit, jenseits des Grabes zu einem glücklichen Leben zu finden.

Die Gräber von Alexandria enthielten Beigaben: zahlreiche Gefäße, in der Regel griechischen Typs, Statuetten aus Terrakottaguss, die zumeist die zeitgenössischen Tanagra- und Myrinastatuetten imitierten, Schmuckstücke, Münzen, manchmal kleine Gegenstände des täglichen Lebens. In einigen dieser Gräber hat sich ein gemalter, oft geometrischer, manchmal vegetabiler Dekor erhalten, in dem die griechisch-römische Tradition vorherrschend zutage tritt: In einem Grab von Ras el-Tin ist Herkules dargestellt mit Keule und Löwenfell und bekränzter Stirn. Motive aus der griechischen Mythologie können sich noch in sehr später Zeit, auch in den Nekropolen der *chora*, finden: Ein Fresko aus dem Grab Nr. 16 von Tuna el-Gebel zeigt Episoden der thebanischen Legende, Ödipus, der Laios tötet, Ödipus und der Sphinx, die personifizierte Stadt Theben. Doch von der Ptolemäerzeit an kommt es in Alexandria vor, dass Teile des Grabdekors sich auf ägyptische Glaubensüberzeugungen beziehen: In einem Grab in Anfuschi stellt ein Fresko den Verstorbenen, auf ägyptische Art in ein langes, plissiertes weißes Gewand mit großem Kragen gekleidet, in Gesellschaft des Horus und eines weiteren Gottes (Osiris?) dar.

Vor allem in der römischen Zeit setzt sich die Verbindung ägyptischer Bilder und griechischer Bilder in der Darstellung des Jenseits durch. Das „Tigran-Grab“, das im Stadtviertel Kleopatra nahe Sidi Gaber gefunden wurde und aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. datieren muss, ist mit Motiven dekoriert, die die Wiedergeburt des Toten in einem traditionellen Kontext evozieren: Isis und Nephthys beschützen den auf seinem Totenbett liegenden Verstorbenen, Anubis in Hunde-, Horus in Falkengestalt sind ebenfalls zugegen. Doch der Stil dieser Malereien hat kaum etwas Ägyptisches, und der Deckendekor, ein Medusenhaupt, umringt von dionysischen Tieren, Panthern und Steinböcken, sowie von vegetabilen Motiven, ist der griechisch-römischen Tradition verpflichtet. In der „Katakombe“ von Kom esch-Schugafa ist das Hauptgrab, das aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. datieren könnte, mit Basreliefs auf ägyptische Art dekoriert; sie zeigen den Verstorbenen auf seinem Totenbett und Priester beim Vollzug ritueller Zeremonien; Anubis aber ist im Gewand eines römischen Legionärs gezeigt, und die Maske der Medusa ist auf beiden Seiten vom Eingang plaziert, um mögliche Grabschänder abzuschrecken…[234]. In dieser Katakombe bilden Malereien, die erst kürzlich neu unter-

232 Epitaph eines Athleten, Nekropole von Hermupolis (Tuna el-Gebel): É. Bernand, Inscriptions métriques, Nr. 22 (Ende 2. bis Anfang 3. Jahrhundert n. Chr.).

233 Epitaph einer jungen Frau, Nekropole von Hadra: É. Bernand, Inscriptions métriques, Nr. 28 (frühhellenistische Zeit).

234 Der Grabkomplex von Kom esch-Schugafa ist zu Beginn des 20. Jahrhunderts von einer deutschen Gruppe erforscht worden; T. Schreiber, Die Nekropole von Kom esch Schukafa I. Ein neuerer Führer durch die Stätte ist J.-Y. Empereur, Alexandrie, 1995.

sucht wurden, im oberen Register eine „klassische" Szene ab: der mumifizierte Tote auf einem löwengestaltigen Bett, Anubis bei ihm stehend, Isis und Nephthys, ihm mit ihren Schwingen fächelnd; auf dem unteren Register spielt sich eine nicht weniger klassische, aber diesmal griechische Szene ab: die Entführung der Persephone durch Pluton, der sie in die Unterwelt verschleppt[235]. Dies sind zwei Ansichten dessen, was den Menschen nach seinem Tode erwartet: ägyptisch die osirische Wiedergeburt, griechisch der Abstieg in den Hades. Das Thema des Raubs der Persephone findet sich auch andernorts im funeralen Kontext: in einer Grabmalerei aus der Nekropole von Hermupolis und auf einer heute im Museum von Kairo aufbewahrten Stele; in beiden Fällen erscheint Anubis als Zeuge der Szene mit dem Schlüssel zur Pforte der Unterwelt.

Auf den aus der *chora* stammenden Grabstelen ist das häufigste Motiv ein fraglos ganz ägyptisches: Der Tote wird von Anubis dem Osiris vorgeführt, und manchmal sind auch weitere Totengottheiten dabei anwesend[236]. Nun sind aber unter den beigegebenen Inschriften viele auf Griechisch verfasst, die angesprochenen Personen können griechische Namen tragen und sind manchmal eher „griechisch-römisch" als ägyptisch gekleidet. Auffällig ist das Nebeneinander von ägyptischen und griechischen Bildern und Formeln im Fall der Grabstele des Apollos aus Lykopolis: Er trägt ägyptische Kleidung und wird in Gegenwart des Osiris von Anubis geleitet, die griechische Inschrift aber erklärt, er sei, geleitet von „Hermes von Kyllene", zum „Sitz des Osiris von Abydos" gelangt[237]. Auf den Grabstelen der Nekropole von Terenuthis im westlichen Delta, die zum größten Teil aus der Kaiserzeit stammen, ist Anubis oft in seiner Hundegestalt bei dem Verstorbenen dargestellt, der wiederum, griechisch-römisch gekleidet, auf seinem Totenbett liegt oder mit ausgebreiteten, geöffneten Händen in der Haltung der Orante steht[238]. Auf einer dieser Stelen ist ein zehnjähriges Mädchen dargestellt, Aelia Pompeia, auch Iuliana genannt, dessen Name vermuten lässt, dass sie römische Bürgerin war; man sieht das Kind in einem kleinen Tempel, ein Sistrum (das Musikinstrument von Hathor und Isis) haltend, in seiner Nähe Anubis als sitzender Hund und Horus als Falke auf einer Säule[239].

In dieser Zeit drücken griechische Epitaphe Vorstellungen aus, die ganz mit dem ägyptischen Jenseitsglauben übereinstimmen. Der hoch literarisch gehaltene griechische Epitaph einer jungen Frau namens Isidora in Hermupolis zeigt, dass ihr in den

235 A.-M. Guimier-Sorbets/M. Seif el-Din Les deux tombes de Perséphone dans la nécropole de Kom el-Chougafa.

236 Vgl. das von A. Abdalla, Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt, zusammengetragene Korpus.

237 É. Bernand, Inscriptions métriques, Nr. 73 (frühe Kaiserzeit).

238 Die Nekropole von Terenuthis, Kom Abu Bellou, ist von der Ptolemäerzeit bis ins 4. Jahrhundert n. Chr. benutzt worden. Die sehr zahlreichen Grabstelen aus dieser Stätte sind über mehrere Museen und Sammlungen verstreut; vgl. insbesondere die (sehr partiellen) Zusammenstellungen von F. A. Hooper, Funerary Stelae from Kom Abu Bellou, und von Abd el-Hafeez Abd el-Al/J.-C. Grenier/G. Wagner, Stèles funéraires de Kom Abu Bellou.

239 K. Parlasca, Zur Stellung der Terenuthis-Stelen.

Augen ihrer Familie – die sie ja durch die Wahl ihres Namens unter den Schutz der Isis gestellt hat – die Unsterblichkeit sicher ist:

> Ich werde dir nicht mehr mit Weinen opfern, meine Tochter, seit ich erkannt habe, dass du eine Göttin geworden bist. Feiert mit Libationen und Gebeten Isidora, die Nymphe, die die Nymphen geraubt haben. Gruß dir, meine Tochter!
> Nymphe ist dein Name, und die Jahreszeiten spenden dir alljährlich die Libationen der Isis: der Winter die weiße Milch und das Olivenöl, und er bekränzt dich mit Narzissen mit ihrer zarten Blüte; der Frühling schickt dir das natürliche Erzeugnis der Biene und die Rosenknospen, die Blumen der Liebe; der heiße Sommer bietet dir das Getränk, das aus der Bacchuskelter strömt; für dich bindet er die Trauben und windet sie dir zum Kranz. Mögen diese Opfergaben dir jedes Jahr geschenkt sein! Dasselbe Ritual wie für die Unsterblichen, und deshalb werde ich dir, meine Tochter, nicht mehr mit Weinen opfern[240].

In dem ebenfalls griechisch verfassten Epitaph einer Frau namens Sarapias mit der Provenienz Alexandria (Ortsteil el-Meks) finden wir die Formel: „Bewahre den Kranz, den du gewunden hast, und möge Isis dir das heilige Wasser des Osiris schenken“[241]. Hier liegt vielleicht eine Anspielung auf den „Kranz der Rechtfertigung“ vor, den man auf die Stirn des Toten legte, und vor allem eine Erinnerung an das verjüngende Wasser, das ihn zu neuem Leben erwecken wird; die Formel „Möge Osiris dir das frische Wasser spenden“ erscheint in mehreren griechischen Grabinschriften in Ägypten und sogar außerhalb Ägyptens bis nach Rom und Karthago[242].

Dagegen könnte man das Thema der Trennung von Seele und Leib für rein griechisch halten; es begegnet auf späten Epitaphen, wie etwa dem eines gewissen Krokodeilos in Memphis: „Mein Körper ruht in einem Grab, unter einer Masse Sandes, aber meine Seele hat sich davongemacht in den Äther“, oder in der Formulierung des Parfumeurs Kasios, ebenfalls in Saqqara, der „seinen Körper seiner Mutter Erde überlassen“ hat und „unter das Himmelsgewölbe“ davongegangen ist[243]. Dass die Seele ihre „Hülle“ verlässt und von dieser getrennt existiert, war den Griechen ein vertrauter Gedanke, aber er war sicher nicht unvereinbar mit dem ägyptischen Bild des um das Gewölbe kreisenden Vogels *Ba*, das man so oft in den Vignetten des *Totenbuchs* sieht. Eine Art Verdoppelung der Person des Verstorbenen erscheint bereits im Neuen Reich; der mumifizierte Körper blieb im Grab, während sein *Ba* ihn verlassen konnte, um in die Welt der Lebenden zurückzukehren. Doch im Gegensatz zum griechischen Denken war diese Trennung zeitlich begrenzt; damit das Individuum nach dem Tode weiterleben konnte, mussten sämtliche materiellen wie immateriellen Elemente, die die Person konstituieren, vereint sein.

Eine ziemlich negative Sicht des Jenseits ist in den griechischen Milieus Ägyptens noch in der hellenistischen Zeit wirksam, es scheint aber, dass sich bei ihnen doch mehr und mehr die ägyptische Anschauung durchsetzt, die optimistischer ist

240 É. Bernand, Inscriptions métriques, Nr. 86–87 (2. Jahrhundert n. Chr.).
241 É. Bernand, Inscriptions métriques, Nr. 52 (mittlere Kaiserzeit).
242 Vgl. diese Formeln bei L. Vidman, Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae.
243 É. Bernand, Inscriptions métriques, Nr. 81, 27.

und mehr Hoffnung birgt: Sie steht – so groß die Gefahren und Schrecken des Jenseits auch sein mögen – für eine Verheißung von Leben. Die in Ägypten ansässigen Griechen haben sicher in großer Zahl Jenseitsglauben und Bestattungspraktiken der Ägypter übernommen, und das ist keineswegs verwunderlich. Diese Überzeugungen und Praktiken konnten auch in ein Milieu einsickern, wo man sie kaum erwarten würde. Eine Reihe von Porträts aus er-Rubayat (Philadelphia im Fajjum), aus dem 2. Jahrhundert n. Chr., zwischen der Regierung Trajans und der Herrschaft Mark Aurels, datierend, gilt als Darstellung von Offizieren der römischen Armee[244]. Diese Männer haben sich mumifizieren lassen; wir kennen weder ihren Namen noch ihre Herkunft, aber das Milieu, dem sie angehörten, ist das der römischen „Besatzer".

Auch die Tiere

Die Mumifizierung hat sich in der Ptolemäer- und Römerzeit fast ebenso weit auf die Tiere erstreckt wie auf die Menschen. Seit dem Neuen Reich waren die Apisstiere nach ihrem Tod Gegenstand der Sorge um die Erhaltung ihrer sterblichen Hülle in Gräbern gewesen, die sich durchaus mit denen für die Großen des Staates vergleichen ließen. Diese Praktik betrifft nunmehr auch ganz verschiedene Tiere, und zwar in großer Zahl. Ihre religiöse Sinngebung ist wie bei den Menschen nicht zu leugnen, wahrscheinlich aber war es die Entwicklung vereinfachter und nicht besonders kostspieliger Mumifizierungstechniken, die es ermöglicht hat, dieselben auch auf Hunderte von Individuen in den großen bereits entdeckten und noch immer zu entdeckenden Tiernekropolen Ägyptens anzuwenden.

Einen Sonderfall bilden die Tiere, die als „lebendes Bild" oder *Ba* eines Gottes gelten. Sie wurden während ihres Lebens mit hohen Kosten unterhalten und mit Ehren überhäuft und nach ihrem Tode natürlich mumifiziert und mit großer Zeremonie bestattet[245]. So ist es bei den heiligen Stieren Apis in Memphis und Mnevis in Heliopolis, den Verkörperungen von Ptah bzw. Re, deren Friedhöfe auf frühe Epochen zurückgehen; die Konservierung ihrer sterblichen Hülle ist oft mittelmäßig, aber dass in ihren Gräbern Kanopengefäße, Herzskarabäen und Uschebtis mit Stierkopf zu finden sind, zeigt, dass man ihren Körpern sehr wohl eine Behandlung zuteil werden lassen wollte[246]. In Armant hat man die Gräber der Buchisstiere, der Inkarnationen des Gottes Month, gefunden, die ältesten unter ihnen gehen jedoch nicht hinter die 30. Dynastie zurück; ihre Überreste sind in sehr schlechtem Zustand aufgefunden worden[247]. Die heiligen Kühe, die „Apismütter" und „Buchismütter", hatten ihre Gräber ebenfalls in einem getrennten Sektor, aber in der Nähe des Bereichs, in dem die Stiere

244 Eine Reproduktion dieser Porträts findet sich in: E. Doxiadis, Portraits du Fayoum, Nr. 15 bis 19.

245 Zu den heiligen Tieren und ihrem Kult siehe: S. Ikram (Hrsg.), Divine Creatures. Animal Mummies in Ancient Egypt; vgl. ferner: F. Dunand/R. Lichtenberg/A. Charron, Des animaux et des hommes, 149–215.

246 A. Dodson, Bull cults.

247 R. Mond/O. H. Myers, The Bucheum.

bestattet waren; die Überreste der „Buchismütter“ sind im Skelettzustand, aber an Ort und Stelle und recht gut konserviert gefunden worden. Der Friedhof der Widder, „lebender Bilder“ des Chnum, kam in Elephantine direkt neben dem Tempel des Gottes zutage mit einer stattlichen Zahl von Sarkophagen, die die Mumien des Gottestiers enthielten[248]. Die Motive der Einbalsamierung des Widders durch Anubis bzw. des in Osiris verwandelten Widders erscheinen auf mehreren ihrer Brustharnische; sie trugen nämlich vergoldete Masken mit Harnischen von großer Schönheit[249]. In Mendes wurde der lokale Gott Banebdjedet, der „Widder/*Ba*, Herr von Mendes“, eine solare Kraft, für die man keinen anderen Namen kannte, durch einen lebenden Widder dargestellt. Die Erforschung der Nekropolen der Widder brachte ihre massiven Granitsarkophage zutage, aber von deren Inhalt war nichts mehr übrig[250]. Der Fall des Krokodils ist weniger klar. Ein lebendes Krokodil wurde in einigen Tempeln des Fajjum als das Bild des Sobek betrachtet, so etwa in Krokodilopolis-Arsinoe: Die griechische Inschrift an der kleinen Statue eines Krokodils mit Namen Petesuchos, die dort gefunden wurde, kommemoriert die „Epiphanie“ des Gottes an dem Tag, an dem er sich „manifestiert“ habe, das heißt doch wohl an dem Tag, an dem er unter seinen Artgenossen ausgewählt wurde, als das „lebende Bild“ des Gottes zu fungieren[251]. Es war aber die Mumie eines Krokodils, die den Gott an Festtagen repräsentierte; hätte man nämlich ein lebendiges Krokodil mitgeführt, so hätte das wohl einige Probleme hervorgerufen. In Theadelphia im Fajjum zeigt ein Relief ein lebendes, in seinem Becken schwimmendes Krokodil, doch eine Wandmalerei stellt es mumifiziert dar, in Prozession von Priestern auf einer Trage getragen, und genau in diesem Tempel hat man denn auch eine Krokodilstrage gefunden[252]. Möglicherweise hat in anderen Heiligtümern des Fajjum ein lebendes Krokodil den Gott verkörpert.

Das komplizierte Ritual, das man zur Mumifizierung und Bestattung des Apis in der Nekropole von Saqqara in Gang setzte, ist uns durch einen gegen Ende der Ptolemäerzeit verfassten demotischen Papyrus erhalten[253]. Das tote Tier wurde Maßnahmen unterzogen, die zum Teil den bei Menschen angewandten glichen: Man entfernte die Augäpfel und ersetzte sie durch künstliche Augen aus Stoff, man extrahierte das Gehirn und die Eingeweide durch Inzision oder durch den Anus, setzte aber das Herz wieder an seinen Platz; die Brust- und Bauchhöhle wurde sodann mit Paketen einer Mischung aus Sägemehl und Natron gefüllt. Das Tier, von dem nicht mehr viel übrig war als Haut und Knochen, wurde den Vorlesepriestern übergeben, die die Funktion von Einbalsamierern übernahmen. Vor dem Wickeln der Binden, das 16 Tage dauerte und eine beträchtliche Menge an Binden beanspruchte, pinselte man das Tier mit

248 E. Delange/H. Jaritz (Hrsg.), Elephantine. Der Widderfriedhof des Chnumtempels (im Druck).

249 F. Dunand, Les cartonnages et le culte du bélier, in: É. Delange/H. Jaritz (Hrsg.), Elephantine. Der Widderfriedhof des Chnumtempels.

250 S. Redford/D. B. Redford, The Cult and Necropolis of the Sacred Ram at Mendes.

251 Die „Manifestation“ des Gott-Tiers habe am 21. Juni 60 v. Chr. unter der Regierung von Ptolemaios XII. stattgefunden. Vgl. den Ausstellungskatalog La gloire d’Alexandrie, Nr. 142.

252 F. Dunand, La figure animale des dieux en Égypte hellénistique et romaine.

253 R. L. Vos, The Apis Embalming Ritual, P. Vindob. 3873.

Öl ein und zog ihm zwei Zähne, die man durch künstliche ersetzte; diese ungewöhnliche Praktik symbolisierte wahrscheinlich die Regeneration des Apis, indem sie den Verlust der Milchzähne und deren Ersatz durch das endgültige Gebiss nachbildete. Die auf diese Weise präparierte Mumie wurde gegebenenfalls noch mit einer Maske geschmückt und dann mit Binden auf einer Planke festgebunden; jetzt musste man sie nur noch an Seilen in die Wanne des Sarkophags hinablassen. Diese Verrichtungen waren langwierig, komplex und kostspielig; es ist keineswegs sicher, dass sie für alle Tiere vollzogen wurden, die als „lebendes Bild" eines Gottes galten. In Elephantine hat die Betrachtung der erhaltenen Mumien von heiligen Widdern gezeigt, dass die Mumifizierung zumindest bei einigen ziemlich sorgfältig gemacht war und dass man ihnen die Eingeweide entnommen und in Gefäßen aufbewahrt hat; der Erhaltungszustand war zum Zeitpunkt ihrer Entdeckung manchmal beachtlich, aber danach haben sie erheblichen Schaden gelitten. Indes haben neuere Untersuchungen ergeben, dass man auch schon einmal die Mumie eines weiblichen Schafs statt der eines Widders benutzt hat…[254].

Die Lagiden haben ohne Scheu ihr Interesse für die heiligen Tiere bekundet und zu den Kosten ihres Unterhalts beigetragen. Kurz nach seinem Amtsantritt besucht Ptolemaios II. die „Burg der Widder von Mendes", ordnet Reparaturarbeiten an und gewährt den Priestern Steuerbefreiungen[255]. Die Dekrete von Kanopos und Memphis erwähnen die von Ptolemaios II. und danach von Ptolemaios IV. anlässlich der Bestattung der heiligen Stiere Apis und Mnevis gemachten Schenkungen, die große Ausgaben mit sich brachten[256]. Auch der Stier Buchis wird mit königlicher Gunst bedacht, bis hin zu Kleopatra VII. die im Jahr 51 v. Chr. an seiner Inthronisation teilnimmt[257]. Die römischen Imperatoren ihrerseits mögen zwar persönlich Bedenken gegenüber „divinisierten" Tieren gehegt haben, entzogen sich jedoch nicht ihren Verpflichtungen. Hadrian hat wahrscheinlich auf seiner Ägyptenreise Apis besucht; jedenfalls ist eine schöne Statue des heiligen Stiers aus schwarzem Basalt, „auf Rechnung" des Imperators gestiftet, in einem Untergeschoss des Serapeums von Alexandria gefunden worden. Eine Stele aus dem Buchis-Tempel von Armant, datiert von 288 n. Chr., zeigt Diokletian im Gebet vor dem Gott, der seinerseits in Gestalt einer großen, fest mit Binden umwickelten Mumie dargestellt ist, von der man nur den gehörnten Kopf sieht[258]. Der Imperator hat wahrscheinlich nie einen Fuß nach Armant gesetzt, aber auf diese Weise hielt man die Fiktion aufrecht, der zufolge er wie alle seine Vorgänger den Kult der traditionellen Götter vollzog und somit ihre Gegenwart unter den Menschen garantierte.

254 Mündliche Mitteilung von C. Callou, Juni 2010.

255 Oben, II. Kapitel, S. 92; A. Charron, Les animaux et le sacré, 120–123.

256 OGIS 56 (Kanopos, 238 v. Chr.), OGIS 90 (Memphis, 196 v. Chr.). Vgl. W. Clarysse, Ptolémées et temples.

257 R. Mond/O. H. Myers, The Bucheum II, 11–13; H. Willems/W. Clarysse (Hrsg.), Les empereurs du Nil, 147–149.

258 R. Mond/O. H. Myers, The Bucheum III, Taf. XLVI; vgl. auch ebd., II, 34. Über die vermutlich letzte Manifestation des Buchis, eine Stele aus dem Jahr 57 der Ära Diokletians (340 n. Chr.), siehe: J.-C. Grenier, La stèle funéraire du dernier taureau Bouchis.

Die Hunderttausende von Tieren, deren Mumien die großen Nekropolen der Ptolemäer- und Römerzeit füllen, sind keineswegs so sorgfältig behandelt worden wie die göttlichen Tiere. Sie wurden zu ihren Lebzeiten ja wirklich nicht als Götter angesehen; wir wissen jetzt, dass sie systematisch geschlachtet wurden, um mumifiziert und als Exvoto für den Gott verwendet zu werden, dem sie assoziiert waren. Es handelt sich also nicht um „heilige" Tiere, die Gegenstand eines Kults gewesen wären, sondern um Tiere, die im Zuge eines Bestattungsrituals „geheiligt" wurden, das ihnen, wie jedem Menschen auch, das Erreichen eine privilegierten Status ermöglichte. Schon im Neuen Reich war die Lieblingskatze des Prinzen Thutmosis, des ältesten Sohnes von Amenhotep III., rituell bestattet und in einer Inschrift als „die Osiris Ta-Miat, die Gerechtfertigte" bezeichnet worden[259]; was damals aber noch ganz außergewöhnlich war, ist eine gängige Praxis geworden und betraf die verschiedensten Tiere.

In Saqqara treffen wir auf eine einzigartige Konzentration von Tiernekropolen: Neben Apis und den „Apismüttern" hat man Friedhöfe von Ibissen, Falken, Affen, Katzen u.a.m. entdeckt. Das Vorhandensein von Tiernekropolen hängt offensichtlich mit der Existenz von Kultorten des Gottes zusammen, dem das jeweilige Tier assoziiert war. Große Katzennekropolen wurden in Bubastis im Delta gefunden, dem Hauptkultort der Göttin Bastet, aber auch in Saqqara, wo sie einen Tempel hatte, und in Speos Artemidos (Istabl Antar in Mittelägypten) in der Nachbarschaft eines Tempels der Löwengöttin Pachet. Krokodilnekropolen wurden im ganzen Niltal ans Tageslicht gebracht. Der Friedhof von Tebtunis im Fajjum ist besonders wichtig: In allen Dörfern der Region gab es Tempel zu Ehren des Gottes Sobek unter seinen verschiedenen Bezeichnungen und abgebildet in Gestalt eines Krokodils oder eines Menschen mit Krokodilskopf; darüber hinaus sind Mumien von Krokodilen an verschiedenen Grabungsstätten im Niltal zutage gefördert worden, besonders in Kom Ombo, wo Sobek seit der Ptolemäerzeit einen großen Tempel hatte, den er mit dem Gott Haroeris teilte. Mit dem Gott Thot waren zwei Tiere assoziiert, der Ibis und der Pavian; ausgedehnte Nekropolen von Ibissen und Pavianen wurden in Tuna el-Gebel, der Nekropole von Hermupolis, dem Hauptzentrum seines Kultes, gefunden. In den Galerien der Ibisse waren Tausende von Terrakottakrügen aufgehäuft, die jeweils einen oder mehrere Vögel enthielten; ein kleiner Saal in der Nähe diente als Werkstatt für die Einbalsamierer; man hat dort einen Balsamierungstisch und Krüge mit Natron, Salz und Terpentin gefunden. In Saqqara gibt es Ibiskatakomben, von denen wir Kenntnis besitzen vor allem dank des Archivs des Priesters Hor aus Sebennytos, im 2. Jahrhundert v. Chr. Kultbeauftragter des Thot in Saqqara[260]. So erfahren wir, wenn auch mit einem Rest von Unklarheit, dass es in diesem Milieu der Thot-Priester und der Ibisbalsamierer zu einem Skandal kam und dass nach reiflicher Erörterung beschlossen wurde, es sollte künftig „einen Gott in jedem Topf" geben, was vermutlich heißt, dass man so manchen Krug, der Mumien hätte enthalten sollen, leer fand… Die wichtigsten Nekropolen von

259 Museum Kairo, CG 5003, JE 30172; vgl. den Ausstellungskatalog Götter Pharaonen (München 1978–1979), Nr. 28.

260 J. D. Ray, The Archive of Hor.

Kaniden wurden in Lykopolis (Assiut) und in Kynopolis in Mittelägypten entdeckt, der Region in welcher der Kult von Göttern in Kanidengestalt, Anubis und Upuaut, besonders verbreitet war. Unlängst wurden jedoch die Überreste von mehreren hundert dieser Tiere auf der Grabungsstätte von el-Deir in der Oase Charga gefunden; allerdings können wir den Kultort, mit dem die Mumien in Verbindung gestanden sein müssen, noch nicht identifizieren[261]. Sie waren in der römischen Zeit in – wahrscheinlich aufgelassenen – Menschengräbern aus der Ptolemäerzeit deponiert worden; dies ist eine auch anderswo bekannte Praktik: In Saqqara häuften sich Tausende von Katzenmumien in Gräbern, die von Vornehmen des Neuen Reichs seit Langem aufgegeben worden waren[262].

Als man zu Beginn des 20. Jahrhunderts Hundemumien aus Assiut untersuchte, konnte man bereits feststellen, dass es sich um junge Tiere handelte, die ganz bewusst getötet worden waren. Systematischere, an einer Vielzahl von Katzenmumien aus dem Bubasteion von Saqqara und später auch von Kanidenmumien aus der Nekropole von el-Deir vorgenommene radiographische Untersuchungen haben diese Beobachtungen bestätigt: Unter den Katzenmumien aus Saqqara waren die meisten noch nicht ausgewachsen, ihre Schädel oder ihr Rückgrat wiesen Frakturen auf; Gleiches trifft auf die Kaniden von el-Deir zu. Die Tiere die als Exvotos dienen sollten, müssen aus Zuchtstationen stammen, die wiederum möglicherweise einem Tempel angeschlossen waren. Die Existenz von Katzenzuchten, *ailurotrophia*, und von Ibiszuchten, *ibiotrophia*, ist durch Papyri belegt, die auch die dort tätigen Fachleute erwähnen. In der Umwallung des Tempels der Krokodilgötter von Narmuthis im Fajjum gibt es ein zur Brut und Aufzucht von Krokodilen bestimmtes Gebäude, das im Augenblick seiner Entdeckung noch Eier enthielt, manche davon halb ausgebrütet[263].

Die Mumien dieser Tiere von sehr unterschiedlicher Größe und Beschaffenheit waren vermutlich für die Gläubigen vorgesehen, die sie kauften, um sie dem Gott darzubringen, dessen Tempel sie besuchten. Die auffallende, einerseits sehr gepflegte, andererseits recht grobe, ja schludrige Präsentation der Kanidenmumien von el-Deir könnte darauf hindeuten, dass die Käufer sich damit begnügten, die auf einem Stand ausgestellte Mumie ihrer Wahl anzugeben, ohne sie überhaupt in die Hand genommen zu haben. Das Ganze war offenbar ein profitables, nicht immer sehr skrupulös betriebenes Geschäft: Viele Tiermumien enthalten, im Licht der Radiographie besehen, lediglich einen oder zwei Knochen oder gleich gar nichts[264]. Diese Exvotos konnten natürlich nicht in den Tempeln aufbewahrt werden, so wenig wie die Exvotos eines gebräuchlicheren Typs, die in *favissae* (Gruben für Kultgeräte) deponiert wurden, vielleicht nachdem sie eine Zeitlang in dem Tempel verweilt hatten, dem sie dargebracht worden waren.

261 F. Dunand/R. Lichtenberg, Des chiens momifiés à El-Deir, oasis de Kharga.

262 R. Lichtenberg/A. Zivie, The Cats of the Goddess Bastet.

263 E. Bresciani, Sobek, Lord of the Land of the Lake; zu Tebtunis vgl. V. Rondot, Tebtynis II. Le temple de Socnebtynis et son dromos.

264 F. Dunand/R. Lichtenberg, Des chiens momifiés à El-Deir, oasis de Kharga, Abb. 13–14.

Fast alle Tierarten konnten in mehr oder weniger großer Zahl mumifiziert werden; die meisten von ihnen waren auf die eine oder andere Weise einer Gottheit zugeordnet. Freilich ist ein mumifiziertes Tier nicht notwendig ein geheiligtes Tier, dazu bestimmt, als Opfergabe für die Götter zu dienen. Es kommt vor, dass man in einem Menschengrab eine kleine Katzen-, Hunde- oder sogar Vogelmumie findet; die einzige Begründung für ihr Vorhandensein ist, dass ihr Herr sich nicht von ihnen hat trennen wollen.

Von traditionellen Riten zu christlichen Bräuchen

Vor dem 4. Jahrhundert ist es, mit Ausnahme von Personen, deren Biographie oder zumindest deren Karriere wir kennen, äußerst schwierig, herauszufinden, wer in Ägypten Christ ist, und folglich den Anteil der Christen an der Gesellschaft einzuschätzen. Hier liefern auch die Gräber nicht unbedingt präzise Identifizierungskriterien. Wenn aussagefähige Zeichen der traditionellen Religion fehlen, ist dies kein Kriterium. In der Römerzeit wird die Zugehörigkeit zu dieser Religion ablesbar an den vorhandenen „guten“ Mumien in einem Grab, an Kartonagen oder an Sarkophagen mit einem Dekor, der das Jenseits und das Totengericht evoziert, an Statuetten, die Osiris oder Anubis darstellen; doch all das ist die Ausstattung einer Gruppe aus der Mitte der Gesellschaft, aus Dörfern oder mittelgroßen Städten. Die „armen“ Gräber – sie sind am zahlreichsten – weisen oft genug als Grabbeigaben lediglich ein wenig Töpferware auf. Will man die Zugehörigkeit eines Verstorbenen bestimmen, so kann man sich nur auf die vorhandenen charakteristischen Artefakte stützen, in diesem Fall bei Christen das Kreuz in Form von Amuletten, die man als Anhänger oder als Kleidschmuck trägt. Ein anderes unzweifelhaftes Zeichen, das unlängst in einem christlichen Friedhof auf der Grabungsstätte von el-Deir in der Oase Charga entdeckt wurde, ist das „Palmkreuz“ aus geflochtenen Palmblättern (ein Brauch, der sich bis heute gehalten hat); an derselben archäologischen Stätte belegen zwei Männermumien, die die christliche Segensgeste machen – ein Detail, das in den Beschreibungen von Ägyptens christlichen Friedhöfen bislang selten zu beobachten ist, sieht man einmal von einem in Baouit gefundenen Exemplar ab –, die religiöse Zugehörigkeit der Grabherren dieses Friedhofs[265].

In der frühesten Zeit verfügten die Christen nicht notwendig über eigene Friedhöfe. Die Koexistenz der „heidnischen“ und der christlichen Grabstätten ist klar erkennbar in der Nekropole von Hawara am Rand des Fajjum wie auch in Karâra nahe el-Hiba in Mittelägypten. Dies gilt ebenfalls für die große christliche Nekropole von Bagawat in der Oase Charga, die vom 4. bis zum 7. Jahrhundert n. Chr. belegt war. Es handelt sich um eines der schönsten christlichen Ensembles von Ägypten, eine echte „Stadt der Toten“ mit ihren Grabkapellen, die sich auf einem Hügel entlang gewundenen Wegen staffeln. Die Fresken der Kapellen beziehen sich mit Vorliebe auf das Alte Testament, was wohl dadurch zu erklären ist, dass sich das Christentum durch

265 F. Dunand/M. Coudert/F. Letellier-Willemin, Découverte d’une nécropole chrétienne sur le site d’El-Deir.

die „Judenchristen" in Ägypten verbreitet hat[266]. In der „Exoduskapelle", der ältesten (4. Jahrhundert?), kann man in der Kuppel den Zug durch das Rote Meer, den brennenden Dornbusch, die drei Jünglinge im Feuerofen, das Opfer Isaaks dargestellt sehen; die „Friedenskapelle", die aus dem 5.–6. Jahrhundert stammen kann, zeigt Adam und Eva, die Arche Noachs, Daniel in der Löwengrube, aber auch eine neutestamentliche Gestalt, die Jungfrau Maria in der Verkündigungsszene, und andere Bilder, die bei den Christen Ägyptens sehr beliebt waren: den Apostel Paulus und Thekla von Ikonion[267]. Und zahlreiche Gräber ohne Dekor weisen doch immerhin christliche Embleme auf – griechisches Kreuz, lateinisches Kreuz, Henkelkreuz –, die auch auf der Kleidung der Verstorbenen erscheinen. Nun war aber ein Sektor der Nekropole von „heidnischen" Gräbern belegt, die sich anscheinend nur wenig von den anderen unterscheiden; doch dass ihre Inhaber der traditionellen Religion angehörten, ist dadurch belegt, dass sich zumindest in einem von ihnen mehrere Sarkophage aus Holz befanden, deren Dekor in lokalem Stil ganz traditionell ist: Einer zeigt Anubis, Horus, Thot und gekrönte Schlangen; ein anderer hat Osiris, Klagefrauen und Begräbnisszenen. Es ist möglich, dass die Gräber von Bagawat, deren Architektur in vieler Hinsicht an die ägyptischen Tempel erinnert (Hohlkehlgesimse), zunächst den Anhängern der traditionellen Religion gehört haben, bevor sie von deren zum Christentum konvertierten Nachfahren belegt wurden[268].

Es ist freilich wahrscheinlich, dass von dem Augenblick an, als eine christliche Gemeinde an Umfang gewann, sie sich einen eigenen Platz reservierte, um ihre Toten zu bestatten. In der Anordnung der Gräber sieht es auf den ersten Blick gar nicht so aus, als gäbe es da beträchtliche Unterschiede von Religion zu Religion. Im traditionellen Milieu scheinen die kollektiven Familiengräber vorzuherrschen. Allerdings sind in Atfih im Niltal südlich von Memphis Einzelgräber aus der römischen Zeit gefunden worden; sie waren in Sarkophagform ausgehoben und enthielten noch ihre intakten Mumien mit Masken und Kartonagen. Ähnliche, aber schwer geplünderte Gräber wurden in einer Nekropole in der Nähe des Tempels von Hibis gefunden. In Hawara, der großen Nekropole von Arsinoe, der Metropole des Fajjum, hatte Petrie neben Sammelgräbern auch zahlreiche Einzelgrabstätten zutage gefördert, die zwar recht schlicht waren, aber oft gut gemachte Mumien mit gemalten Porträts bargen. Diese Verwendung des Einzelgrabs scheint sich im christlichen Milieu durchgesetzt zu haben. In Antinoe waren viele Gräber als Einzelgrabstellen unter einem Rohziegelpflaster angelegt, auf dem oft eine Amphore, gelegentlich mit Epitaph, Aufstellung fand; Sergio Donadoni hat jedoch darauf aufmerksam gemacht, dass es in jeder Grabgrube durchaus „mehrere Schichten von Leichnamen" geben konnte[269]. In Bagawat kann man neben Kapellen mit Gruft, wahrscheinlich zum Familiengebrauch, zahlreiche an den Hängen des Hügels oder ihm gegenüber angelegte Einzelgräber sehen, einfache, flache Gruben; die

266 Unten, VIII. Kapitel, S. 616.
267 Cf. M. Zibawi, Bagawat. Peintures paléochrétiennes d'Égypte.
268 Mündliche Mitteilung von P. Grossmann.
269 R. Pintaudi (Hrsg.), Antinoupolis I, 164–166 (nach den Beobachtungen von S. Donadoni in: ASAE 38, 1938, 494).

Toten wurden dort ohne anderen Schutz als ihr Leichentuch hineingelegt. Es ist sehr wahrscheinlich, dass solche zweierlei Verwendung die soziale Differenzierung mitten in der christlichen Gemeinschaft widerspiegelt; die Gräber mit Kapelle sind vermutlich die „reichen“ Gräber. Ein Grab der – noch unerforschten – christlichen Nekropole von Dusch ist 1990 ans Licht gekommen; es umfasste einen Bau aus Rohziegeln mit teilweise eingestürztem nubischem Gewölbe, wahrscheinlich eine Grabkapelle innerhalb eines Geheges, in dem sieben Einzelgräber lagen, die zwei Erwachsene, Mann und Frau, und fünf Kinder bargen, alle in gutem Erhaltungszustand; eine in einer der Gruben gefundene Münze zeigt als Datum das Jahr 387 n. Chr.[270]. Die im Gang befindliche Erforschung der christlichen Nekropolen Kellis in der Oase Dachla und el-Deir in der Oase Charga ergibt, dass die Verstorbenen zumeist in Einzelgräbern, normalerweise in West-Ost-Ausrichtung, den Kopf nach Westen gewandt, beerdigt wurden[271]. In el-Deir finden sich ebenfalls einige gepflegtere Gräber mit unterirdischem Gewölbe, die mehrere Verstorbene enthalten; wahrscheinlich sind es Familiengräber und den alten Vorbildern noch recht nahe. Auffallend ist jedoch, dass in diesen Friedhöfen die ganz kleinen Kinder, auch die Neugeborenen und sogar Föten, Einzelgräber haben, während sie in den traditionellen Nekropolen normalerweise bei den Erwachsenen in der Familiengruft bestattet sind[272].

Die Feststellung, dass die Christen in Ägypten die Mumifizierung praktizierten, hat Widerstände ausgelöst, die freilich gänzlich unberechtigt sind: Die Kirche hat diese Praktik nie verworfen. Die Vorstellung von der Auferstehung des Leibes war in den ersten Jahrhunderten des Christentums ein umstrittenes Thema, wie schon der erste Korintherbrief des Apostels Paulus bezeugt[273]. Es war durchaus angängig, den Leib für eine Auferstehung zu erhalten, die viele Gläubige damals als nahe bevorstehend dachten. Doch für die kirchlichen Autoritäten in Ägypten, das vom 5. bis 5. Jahrhundert christlich geworden war, entstand ein ziemlich heikles Dilemma: Einerseits durften sie sich einer Bevölkerung, die noch an ihren alten Gewohnheiten hing, nicht entfremden – und die Mumifizierung war ja seit Jahrhunderten fest in der Tradition verankert –, andererseits aber mussten sie sich von diesen Gewohnheiten abgrenzen und die Überlegenheit der neuen Religion behaupten. Für diese bestand nämlich echte Gefahr, sollte es zur Vermischung der Praktiken kommen: Es ist das gleiche Problem, das sich in einer anderen Zeit den Evangelisatoren des aztekischen Mexiko oder des Peru der Inkas stellte. Daher finden wir, was die Behandlung des toten Körpers angeht, entschieden ablehnende Texte, so etwa bei Schenute, der wie Athanasius den Kult um die Körper der Märtyrer verwarf, und besonders bei den Gnostikern, denen der Körper als

270 F. Dunand, Between tradition and innovation: Egyptian funerary practices in late antiquity.

271 Zu Kellis siehe: C. A. Hope/G. E. Bowen, Dakhleh Oasis Project; zu el-Deir: M. Coudert/F. Dunand/F. Letellier-Willemin, Découverte d’une nécropole chrétienne sur le site d’El-Deir, 140–141.

272 F. Dunand/R. Lichtenberg, L’inhumation des enfants dans les nécropoles de l’oasis de Kharga, in: J.-Y. Empereur/M.-D. Nenna (Hrsg.), L’enfant et la mort dans l’Antiquité.

273 1 Kor 15,35: „Nun könnte einer fragen: Wie werden die Toten auferweckt, was für einen Leib werden sie haben?“

ein Gefängnis galt, eine Last, die man der Verderbnis überlassen musste[274]. Der Wille, einen scharfen Trennungsstrich zwischen dem Christentum und den alten Religionen zu ziehen, konnte eben zur Ablehnung von Praktiken führen, die künftig als „abergläubisch“ galten.

Aber wir müssen uns an die Fakten halten. Schon die Beschreibungen der Archäologen, die zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts die monastischen Nekropolen Ägyptens untersucht haben, ließen die Feststellung zu, dass in diesen Grabstätten großer Wert auf die Erhaltung des Körpers gelegt worden war. Die systematischen anthropologischen Untersuchungen, die jetzt am Humanmaterial aus christlichen Gräbern, insbesondere in den Oasen der westlichen Wüste, in Kellis und el-Deir[275], angestellt werden, bestätigen diese ersten Zeugnisse. Die „klassische“ Mumifizierung samt Eviszeration wird nicht mehr praktiziert, aber schon zur Zeit Herodots war sie keineswegs mehr die vorherrschende Praktik. Die bei den christlichen Mumien angewandte Technik besteht darin, dass man dicke Natronplatten auf den Körper selbst und zwischen die Leichentücher legt, zusammen mit Pflanzen und wohlriechenden Kräutern, die dem Körper einen guten Geruch mitteilen sollen; in einigen Fällen sind die Tücher mit harzigen Produkten getränkt. Die so behandelten Körper lassen sich perfekt konservieren: Haare, Wimpern und Brauen sind unversehrt[276]. Doch dieser Technik ist es nicht immer gelungen, den Zerfallsprozess der inneren Organe zu verhindern; daher der starke, unangenehme Geruch, den diese Mumien nach übereinstimmender Aussage aller ihrer Entdecker verbreiten. Jedenfalls ist diese vereinfachte Technik bei den Mönchen des Epiphaniusklosters bei Theben (6.–7. Jahrhundert) und bei denen des ebenfalls in der thebanischen Region gelegenen Markusklosters oder auch des Jeremiasklosters in Saqqara (5.–9. Jahrhundert) angewandt worden[277]. Dass man eine Behandlung wählte, die die Leichen vor der Verwesung bewahren sollte, geht klar aus der Erforschung der christlichen Nekropole von el-Deir hervor: Zahlreiche Verstorbene, Männer wie Frauen und sogar kleine Kinder, wiesen regelrechte Salzkrusten auf der Haut selbst und zwischen den Leichentüchern auf und waren bemerkenswert gut erhalten. Andere dagegen waren nicht „behandelt“ worden, sondern aufgrund der absolut trockenen Atmosphäre vertrocknet und zeigten ein Aussehen wie von Pergament. Dieser Unterschied in der Behandlung hat offensichtlich ökonomische Gründe; die „richtigen“ Mumien hatten sehr schöne, verzierte Leichentücher, die anderen nur Grabwäsche von mittlerer Qualität. Ein neuer Brauch besteht darin, dass man dem Verstorbenen unter den Leichentüchern Alltagkleidung anzieht. Schöne Beispiele dafür gibt es

274 F. Dunand, in: R. S. Bagnall (Hrsg.), Egypt in the Byzantine World, 174–179. Zu den Einstellungen der Christen in Ägypten gegenüber dem Körper siehe: G. Fischhaber, Mumifizierung im koptischen Ägypten.

275 Gegenwärtig unternommene Studien von T. L. Dupras in Kellis, sowie von R. Lichtenberg und J.-L. Heim in el-Deir.

276 F. Dunand, a.a.O., 168–170, Abb. 8.4.

277 H. E. Winlock/W. E. Crum, The Monastery of Epiphanius at Thebes; E. Prominska, Ancient Egyptian Tradition of artificial Mummification (Markuskloster); J. E. Quibell, Excavations at Saqqara (1908–9, 1909–10): The Monastery of Apa Jeremias.

in der Nekropole von Antinoe; so etwa die Mumie der sogenannten „Stickerin“ oder die einer Frau namens Tgôl[278]; in jüngster Zeit ist auf dem christlichen Friedhof von el-Deir die Mumie eines Mannes gefunden worden, der unter seinen Leichentüchern mit zwei Tuniken bekleidet war. Andere trugen Schärpen, die möglicherweise im Alltagsleben benützt wurden[279].

Der Brauch, den Leichnam in Lagen von Leichentüchern und Binden zu wickeln, wird im christlichen Milieu lange weiter bestehen. Noch um 600 hinterlässt Bischof Abraham von Hermonthis Instruktionen, die anweisen, ihn „nach Landesbrauch“ zu bestatten, und die zu seiner Beerdigung benötigten Leinentücher und Binden aufzählen[280]. Wie schon im Alten Ägypten, so kommt es auch hier vor, dass man auf diese Binden Texte zum Schutz des Verstorbenen schreibt; so erscheint auf einer Binde aus Oxyrhynchos (5.–6. Jahrhundert) ein *logion*, ein Jesus zugeschriebener Ausspruch, der die Realität der Auferstehung bekräftigt: „Jesus sagt: Niemand wird bestattet, der nicht auferstehen wird“[281].

Im griechisch-römischen Ägypten kam es vor, dass man mumifizierte Verstorbene eine Zeitlang zuhause aufbewahrte, statt sie unverzüglich zu bestatten, wenn man zum Beispiel kein fertiges Grab besaß[282]. Ein christlicher Text scheint diese Praktik widerzuspiegeln, wenn er erklärt, die Christen Ägyptens bewahrten die Körper der Verstorbenen auf, um sie zu „ehren“, aber vermutlich geht es dabei um besonders heilige Personen, deren Körper man als Reliquien behandelt[283]. Als er in seiner Einsiedelei in der Wüste zum Sterben kommt, verurteilt Antonius diesen Brauch als „weder gesetzlich noch fromm“ und befiehlt seinen Schülern: „lasst sie nicht meinen Leichnam nach Ägypten bringen, damit sie ihn nicht in den Häusern aufbewahren“; nach dieser Verwerfung, heißt es, hätten viele Leute den Brauch aufgegeben.

Die Übung, im Grab Gegenstände des alltäglichen Gebrauchs der Verstorbenen zu deponieren, wie sie im traditionellen Milieu gut belegt ist, setzt sich im christlichen Milieu fort. In den Gräbern von Hawara, Karara und Antinoe hat man nicht nur Kleidung und Schmuckstücke gefunden, sondern auch Toilettenartikel, Werkzeuge, insbesondere Spindeln und Schiffchen von Webern, Rohrfedern von Schreibern, Musikinstrumente und Möbelstücke. Irgendeine Spur von Speiseopfergaben scheint es dagegen nicht zu geben. Es ist nicht ausgeschlossen, dass im christlichen Milieu die Idee wei-

278 Zur „Stickerin“ siehe: C. Francot/L. Limme/F. Van Helst/M.P. Vanlathen/B. Van Rinsveld, Les momies égyptiennes des Musées Royaux d’Art et d’Histoire à Bruxelles et leur étude radiographique. Zu Tgôl vgl.: D. Minutoli, La tombe de Tgôl.

279 F. Letellier-Willemin, Accessories from the Christian cemetery of El Deir.

280 Papyrus Lond. I, 77, 57–9; M. Krause, Das Weiterleben ägyptischer Vorstellungen und Bräuche im koptischen Totenwesen. Ein auf Holz gemaltes Porträt von Bischof Abraham ist erhalten; es zeigt eine verblüffende Kontinuität zu den Mumienporträts; K. Parlasca/H. Seemann, Augenblicke, S. 353, Nr. 243.

281 H.-C. Puech, En quête de la Gnose II, 59–62.

282 Oben, S. 510.

283 Athanasius von Alexandrien, Vita Antonii; dt. nach: Athanasius, Ausgewählte Schriften, Band 2, aus dem Griechischen übers. von A. Stegmann und H. Mertel (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 31), München 1917.

terlebte, die Existenz gehe jenseits der „Passage“, des Übergangs, den der Tod darstellt, weiter und kenne dieselben Bedürfnisse und Aktivitäten wie das irdische Dasein – also durchaus eine Übereinstimmung mit den alten ägyptischen Vorstellungen. Es ist auf jeden Fall ziemlich schwer zu erkennen, wie sich die Christen Ägyptens ihr Jenseits vorstellten. In den ersten christlichen Jahrhunderten wird dieses den Verstorbenen verheißene Jenseits als ein Zwischenaufenthalt vorgestellt, in dem sie ausharren in Erwartung der Auferstehung, die den Gerechten Eingang ins Reich des Himmels, der ewigen Seligkeit schenkt:

> Wenn nämlich der Herr „mitten im Todesschatten hinging“, wo die Seelen der Verstorbenen waren, dann aber leiblich auferstand und nach der Auferstehung emporgehoben wurde, dann werden offenbar auch die Seelen seiner Jünger, derentwegen der Herr dies getan hat, an jenen unsichtbaren Ort abgehen, der ihnen von Gott bestimmt ist, und dort bis zur Auferstehung verbleiben, ihre Auferstehung erwartend. Dann aber werden sie, ihre Leiber wieder empfangend und vollkommen, d. h. leiblich auferstehend, wie auch der Herr auferstanden ist, zur Anschauung Gottes gelangen[284].

Dieser Zwischenaufenthalt, dieser „unsichtbare Ort“ wird manchmal mit dem Paradies aus der Genesis gleichgesetzt, aber das ist nicht ganz eindeutig; einige Jahrhunderte später wird der Begriff des Paradieses in diesem Zusammenhang formell verworfen und durch den des Fegefeuers ersetzt[285].

Wiederum einem traditionellen Brauch folgend, fahren die Christen Ägyptens fort, Lampen in den Gräbern aufzustellen, prägen ihnen aber ein christliches Kennzeichen auf: So konnte schon einmal das Wort *anastasis*, „Auferstehung“, auf einer Lampe mit Dekor in Froschgestalt geschrieben stehen; dieser Typ war in Ägypten vom 2. Jahrhundert n. Chr. an weit verbreitet; der Frosch aber symbolisierte im alten Ägypten ja die Fortdauer des Lebens[286]. Ein anderer bei den Christen lebendig gebliebener Brauch ist die Erinnerung an die Toten durch ein am Grab veranstaltetes Mahl; in den prächtigen Gräbern Alexandrias aus der Ptolemäer- und Römerzeit gab es Säle für das Totenmahl, und in den Gräbern der bescheidenen Dorfnekropolen hat man Herde mit Ruß- und Aschespuren gefunden, in der Regel im Vorraum der Gruft. Dieser Brauch ist auch durch Texte belegt. Die Christen begingen aber nicht nur Totenmähler bei den Gräbern, sondern hatten auch die Gewohnheit angenommen, dort die Eucharistie zu feiern. In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts verwirft die Regel des Basilius von Caesarea diese Praktik: „Ich weiß sehr wohl, dass wir diesen Brauch von den Einwohnern Ägyptens übernommen haben…“. Ein charakteristisches Element der Beisetzung im Alten Ägypten war die Beteiligung von professionellen Klagefrauen, die seit dem Neuen Reich oft im Dekor der Gräber dargestellt sind. Dieser Brauch besteht bis in

284 Irenäus von Lyon, Adversus haereses, V, 31, 2; dt. nach: Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien, übers. von E. Klebba (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 3), München 1912.

285 J. Delumeau, Une histoire du paradis 1, 37–56; J. Le Goff, La naissance du Purgatoire; dt.: Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984.

286 J. Leclant, La grenouille d’éternité, des pays du Nil au Monde méditerranéen.

eine sehr späte Epoche weiter: Schenute und andere christliche Autoritäten predigen gegen ihn, Bischofssynoden versuchen ihn zu verbieten – nichts fruchtet.

Ein typisches Beispiel für die Art, wie sich die Christen Ägyptens eine Praktik ihrer Vorfahren zu eigen machten, ist das Henkelkreuz, das *anch*. In der traditionellen Symbolik bedeutete das *anch* in den Händen der Götter das Leben, das sie dem König und durch seine Vermittlung der ganzen Menschheit schenken. Dieses Zeichen wird nun mit einer neuen Symbolik aufgeladen: Die Christen interpretieren es als das Kreuz Christi, das Emblem der Auferstehung und folglich Verheißung von Leben. Tatsächlich wird das *anch* im koptischen Ägypten konstant als Äquivalent für das Kreuz verwendet; man findet es insbesondere auf zahlreichen Grabstelen: Die Stele des Apa Biham (Abraham?), heute im Koptischen Museum von Kairo, zeigt eine echte „Kreuzerhöhung" in all ihren Formen, im Zentrum ein lateinisches Kreuz in einem Sanktuar und auf jeder Seite ein ägyptisches Kreuz, dessen Arme jeweils von einem kleinen griechischen Kreuz überragt werden[287]. Dieselbe Kombination aus Symbolen findet sich an zahlreichen Gebäuden, so etwa im Dekor der Grabkapellen der Nekropole von Bagawat oder im Dekor der Kirche von Bawit; die griechische Inschrift unter Kaiser Justinian, die an die Umwandlung des Isis-Tempels in Philae in einen heiligen Ort unter Anrufung des Märtyrers Stephanus erinnert, ist umrahmt von zwei griechischen Kreuzen und einem *anch*. Dass das *anch* von Verstorbenen, zwei Frauen und einem Kind, auf bemalten Grabtüchern aus Antinoe (Mitte oder zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts) getragen wird, lässt vermuten, sie seien Christen gewesen[288]. Der Reichtum der Kleidung und der Schmuckstücke deutet darauf hin, dass wir es mit Leuten eines gehobenen sozialen Niveaus zu tun haben; aber bekanntlich war ja das Christentum in Ägypten wie anderswo in seinen Anfängen keine „Religion der Armen".

Dass die Christen im Bereich der Beisetzungsriten alte Praktiken nutzten, die von ihren Vorfahren kamen, illustriert die Situation der Koexistenz der Religionen im Ägypten des 3. und während eines Teils des 4. Jahrhunderts. Natürlich kam es dabei manchmal zu einem seltsamen Nebeneinander: In einem Grab aus christlicher Zeit auf dem nubischen Friedhof von Ballana hat man ein goldenes Kreuz, einen Skarabäus und einen auf einen Metallstreifen geschriebenen griechischen Liebeszauber mit Anrufung der Isis gefunden...

Es ist wahrscheinlich, dass die Christen Ägyptens die alten Bestattungspraktiken lange beibehalten haben. Doch dann begann sich eine neue Vorstellung vom künftigen Leben zu verbreiten. Einen Widerhall davon haben wir in den koptischen Grabinschriften, deren Phraseologie oft dem Alten Testament entlehnt ist: Das Leben wird mit einem gefährlichen Meer verglichen, der Verstorbene gleicht dem Gras, das vertrocknet; seine Tage sind nur Schall und Rauch; der Tod, die Sündenstrafe, ist Objekt von Furcht und Betrübnis. So treten Vorstellungen auf, die der ägyptischen Tradition

287 Koptisches Museum von Kairo, Nr. 4302; 6.–7. Jahrhundert. Vgl.: Ausstellungskatalog L'Art copte en Égypte, Nr. 111; eine Reihe weiterer Stelen weist dasselbe Nebeneinander von griechischen bzw. lateinischen und ägyptischen Kreuzen auf: Nr. 107, 108, 112, 120.

288 M.-F. Aubert u. a., Portraits funéraires de l'Égypte romaine, Nr. 46, 48, 54; vgl. auch Nr. 47: Männergrabtuch mit *anch* auf der Schmalseite, über der Schulter des Verstorbenen.

fremd sind, insbesondere der Gedanke, wonach der Körper zum Staube zurückkehren und die Seele allein zu Gott gelangen soll[289]. Die Totenliturgien, über die wir erst aus ziemlich später Zeit Informationen besitzen, stehen den byzantinischen Ritualen recht nahe. Sie umfassten mehrere aufeinander folgende Zeremonien im Haus des Verstorbenen, in der Kirche und schließlich am Grab. Der Brauch, in den Friedhöfen Kirchen speziell zu Bestattungszwecken zu errichten, hatte sich in Ägypten verbreitet; auch hier gab ein byzantinischer Usus das Vorbild ab. Ein Beispiel dafür haben wir in der Kirche von Bagawat, die aus dem 5.–6. Jahrhundert datieren dürfte[290]. Die Liturgien bestanden wohl in Gebeten, Hymnengesang, Psalmenrezitation und Lesungen aus dem Alten und dem Neuen Testament.

In dem Maße, wie sich die Christen mit neuen Ideen von der künftigen Welt vollsaugten, mussten sie sich auch fragen, welches Schicksal dem Körper beschieden war und ob die Notwendigkeit bestand, seine Unversehrtheit zu sichern. Die Texte aus dem 4. und vom Anfang des 5. Jahrhunderts spiegeln noch das Zögern und die Einsprüche der kirchlichen Autoritäten in dieser Sache; diese verschwinden in der Folgezeit, vermutlich deshalb, weil die neue Religion gut etabliert war und es nicht mehr für notwendig gehalten wurde, die alten Bräuche zu bekämpfen. Es kann sein, ist aber nicht absolut sicher bewiesen, dass es mit der Mumifizierung bereits vor der arabischen Eroberung deutlich bergab ging. Die Begräbnispraktiken und -liturgien des christlichen Ägypten mussten sich nach und nach den in der byzantinischen Welt gebräuchlichen Riten angleichen.

Die Lust am Leben

Vom Beginn ihrer Geschichte an haben die Ägypter eine so harte wie klarsichtige Feststellung getroffen: Der Tod ist da, mitten im Leben, unerbittlich bringt er das Ende der vitalen Funktionen mit sich. Er wird gefürchtet, gehasst, aber niemals ignoriert. Er ist freilich kein Endpunkt, denn die Toten unterhalten weiterhin Beziehungen, manchmal wenig freundliche Beziehungen, zu den Lebenden; die Toten brauchen nämlich die Lebenden, um die Fortdauer ihres Namen und ihres Kults zu sichern.

Da dem nun einmal so war, griffen die Ägypter zu einer Reihe von Verhaltensweisen, die dazu gedacht waren, gegen den Tod anzukämpfen, mochte dieser Kampf auch ungleich sein. Darin unterscheiden sie sich nicht von anderen Kulturen, scheint doch dieses Beginnen ein fundamentales Movens jeder sozialen Organisation unter Menschen zu sein; worin sie jedoch einzigartig sind, ist die übermäßige Anstrengung, die sie unternahmen, um ihre Toten vor dem Tod zu schützen, indem sie ihnen eindrucksvolle Gräber, ihre „Ewigkeitshäuser“, errichteten. Das bedeutet jedoch – anders als man nur zu gern anzunehmen geneigt ist – keineswegs, dass sich ihr ganzes Leben um die Beschäftigung mit dem Tod und die Vorbereitung auf ihn drehte. Der Tod ist zwar

289 M. Cramer, Die Totenklage bei den Kopten.
290 A. Fakhry, The Necropolis of al Bagawat in Kharga Oasis.

ein Ende, aber kein Ziel, im Gegenteil; es gibt weder Fatalismus noch Pessimismus. Das Leben, selbst wenn es sich im Tode vollendet, ist kein Jammertal, kein notwendiger, aber reizloser Durchgangsort, der zu einem anderen, besseren Leben führt. Da man weiß, dass es ein Ende hat, geht es darum, es voll auszuschöpfen, damit man in den Genuss eines „schönen Begräbnisses im Westen" kommt – freilich erst nach „einem langen Greisenalter". Da die Zeit abgezählt ist, muss man den bestmöglichen Gebrauch von ihr machen, damit man nicht eines Tages seufzen muss: Es ist zu spät.

Aufs Trefflichste verschafft sich diese Konzeption Ausdruck in einer Kategorie von Texten, die keinen trivialen Hedonismus widerspiegeln, sondern die Überzeugung, dass das Leben die Mühe, es zu leben, trotz allem lohnt. Als *Carpe diem* avant la lettre wurden die *Harfnerlieder*, deren Anfänge angeblich auf die Zeit eines Königs Antef (ohne nähere Angabe) zurückgehen, bei den Banketten anlässlich von Beisetzungen, vielleicht aber auch bei anderen Gelegenheiten gesungen. Alle Abschriften, die auf uns gekommen sind, datieren aus dem Neuen Reich, zeugen aber von einem früheren sprachlichen Bestand.

> Du aber erfreue dein Herz und denke nicht daran!
> Gut ist es für dich, deinem Herzen zu folgen, solange du bist.
> Tu Myrrhen auf dein Haupt,
> kleide dich in weißes Leinen,
> salbe dich mit echtem Öl des Gotteskults,
> vermehre deine Schönheit, lass dein Herz dessen nicht müde werden!
> Folge deinem Herzen in Gemeinschaft deiner Schönen,
> tu deine Dinge auf Erden, kränke dein Herz nicht,
> bis jener Tag der Totenklage zu dir kommt.
> Der Müdherzige hört ihr Schreien nicht,
> und ihre Klagen holen das Herz eines Mannes nicht aus der Unterwelt zurück.
> Feiere den schönen Tag, werde dessen nicht müde!
> Bedenke, niemand nimmt mit sich, woran er gehangen,
> niemand kehrt wieder, der einmal gegangen[291].

Noch in der Ptolemäerzeit finden wir ähnliche Aufforderungen auf der Stele der Taimhotep an ihren Mann Pascherienptah, den sie als Witwer zurücklässt:

> O mein Bruder, mein Gatte, mein Geliebter, o großer Hauptmann der Handwerker,
> werde nicht müde, zu trinken und zu essen,
> trunken zu sein und dein Verlangen zu stillen.
> Feire ein schönes Fest[292].

Ist es nicht ein wenig paradox und pathetisch, das Leben sogar in den Gräbern zu feiern? Aber diese Lieder wurden doch auf die Wände der Grabkapelle graviert, eines sozialen Ortes also, zu dem die Lebenden kamen, um dem Verstorbenen ihre Opfergaben

291 Grab des Paser, Theben 19. Dynastie: M. Lichtheim, The Songs of the Harpers, Taf. III; dt. nach: J. Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 196.

292 Stele BM 147: E. A. E. Reymond, From the Records of a Priestly Family from Memphis, 171.

zu bringen, mit ihm einen glücklichen Tag zu verleben und so einen Kontakt mit dem Jenseits des Todes herzustellen:

> Nimm zu trinken,
> um einen glücklichen Tag zu verbringen
> in deinem Ewigkeitshaus,
> aus der Hand deiner Gattin Henut-Neferet[293].

Tatsächlich hat sich diese Suche nach dem Glück, nach der *Großen Herzensfreude*, so der Titel einer Textsammlung, andernorts sehr freimütig Ausdruck verschafft, so etwa in der Liebesdichtung des Neuen Reichs. Zudem wurden die *Harfnerlieder* auf demselben Papyrus kopiert, der eine Auswahl von Liebesgedichten trug, dem Papyrus Harris 500[294]. Sie teilen irgendwie dieselbe Sicht des Daseins, das ein unausweichliches Ende hat, aber dessen man sich erfreuen muss, solange noch Zeit ist. Und sogar in den *Weisheitsbüchern* finden wir einen Reflex davon, auch wenn deren Absicht eine andere ist, nämlich die Erfüllung von Maat. Daher können wir dort eine Warnung lesen, nicht blind am Glück sich zu erfreuen, als gäbe es das letzte Scheitern nicht:

> Sag nicht, der Fall sei gut, wenn du dann das dazugehörige Schicksal vergisst[295].

293 N. de Garis Davies, The Tomb of two Sculptors at Thebes, Taf. 1, 5.

294 Papyrus BM 10060 ro. VI, 2–VII, 3: E. A. W. Budge, Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum, 2nd series, Taf. XLV-XLVI.

295 Papyrus Insinger 4, 12, Siebte Lehre: F. Lexa, Papyrus Insinger, 11; dt. nach: F. Hoffmann/J. F. Quack, Anthologie der demotischen Literatur, 245; M. Lichtheim, Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context, 200.

VIII. Kapitel

Die Religionen in einer sich wandelnden Welt

In den wenigen Jahrhunderten (4. v. Chr. bis 4 n. Chr.), die die Eroberung durch Alexander und die Ansiedelung der Griechen in Ägypten von der Teilung des Römischen Reiches trennen, haben sich beträchtliche Veränderungen in der gesamten *oikumene* ereignet, und natürlich hatten sie auch ihre Auswirkungen auf Ägypten. Zuallererst haben sie sich auf politischer Ebene abgespielt: vom Zusammenbruch des kurzlebeigen Reichs Alexanders zur offenen, von unterschiedlichen Erfahrungen und Begegnungen wimmelnden Welt der hellenistische Monarchien, sodann zur Neuorganisation einer um eine einzige Macht, nämlich Rom, zentrierten und in deren Bannkreis lebenden Welt, bevor schließlich andere Kräfte auftraten, um wiederum zu einer neuen, bipolaren Organisation dieser Welt zu führen. Im Lauf dieser Epoche war Ägypten sukzessive eine unabhängige Monarchie, die, wiewohl sie in den Händen neuer Herren war, im Wesentlichen ihre Traditionen, ihre Identität und die Verfügungsgewalt über ihre eigenen Ressourcen behielt, dann eine Provinz des Römischen Reiches, gewiss eine etwas abgelegene Provinz, die aber, wie alle anderen Provinzen des Reiches zum Nutzen der Kapitale verwaltet und ausgebeutet wurde. Von da an ist Ägypten ein Land, dessen Schicksal feststeht, und seine Einwohner haben selbst auf höchster Verantwortungsebene nichts zu sagen. Als im Jahr 395 die Trennung zwischen Westreich und Ostreich vollzogen wird, tritt Ägypten genau wie die anderen östlichen Provinzen in die Hemisphäre von Byzanz ein. Auch viele andere Dinge ändern sich im Lauf dieser Epoche: das Verwaltungssystem, die soziale und juridische Organisation, ja selbst die Lebensweisen, vor allem vom 3./4. Jahrhundert an[1]. Und eine fundamentale Transformation betrifft das religiöse und kulturelle Leben der ägyptischen Gesellschaft: Auftreten und Ausbreitung des Christentums. In den ersten drei Jahrhunderten unserer Zeitrechnung hat es sich nur sehr langsam ausgebreitet und die traditionelle Religion überhaupt nicht betroffen; deren Zusammenbruch erfolgte erst, als andere, im Wesentlichen politische Faktoren wirksam wurden. Dann brauchte sich nur noch eine andere Sicht von der Welt, eine andere Beziehung zwischen dem Menschen und Gott Bahn zu brechen. Ein andere, ältere monotheistische Religion, die jüdische, hatte ja schon vor der griechischen Eroberung ihren Platz in Ägypten. Ihre Repräsentanten scheinen sehr darum besorgt gewesen zu sein, den Ägyptern mittels ihrer Schriften ihren Altersvorrang und ihren Wert zu beweisen; die Glaubensüberzeugungen und Praktiken, auf denen sie aufruhte und die einer relativ geschlossenen Gemeinschaft vorbehalten waren, scheinen aber vor der Römerzeit keinen Anlass zu Konfrontationen zwischen Juden und Nicht-

1 R. S. Bagnall, Egypt in Late Antiquity; zu den Transformationen im byzantinischen Ägypten siehe: R. S. Bagnall (Hrsg.), Egypt in the Byzantine World, 300–700.

juden gegeben zu haben, und selbst in dieser Epoche hatten die Auseinandersetzungen, die bis zu gewalttätigen Konflikten gingen, wahrscheinlich keine religiöse Basis[2].

In dieser im Wandel begriffenen Welt behält die ägyptische Religion bis in eine sehr späte Epoche eine außerordentliche Vitalität: Der Bau von Tempeln und Kapellen, die Abfassung von theologischen oder liturgischen Texten, die Feier von Festen und des Alltagskults setzen sich bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. fort; ablesbar wird dies an den großen Tempeln, weit mehr noch in anderen[3]. Nun haben sich aber seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. zahlreiche Fremde in die ägyptische Gesellschaft integriert, und viele von ihnen sind Träger einer anderen Kultur, der griechischen, die im westlichen Mittelmeerraum bis zur Kaiserzeit vorherrschend bleibt. Zudem haben genau in diesem Zeitraum die Reisen zu und der Austausch mit den Ländern des Nahen und Mittleren Ostens, erleichtert durch die *pax romana*, die Kontakte und sogar das Zusammenleben unterschiedlicher Ethnien kräftig gefördert. Der ägyptische Klerus konnte, da er sich mit Lehren und Formen der Götterdarstellung konfrontiert sah, die anders waren als die seinen, diesen Einflüssen gegenüber nicht gleichgültig sein.

Traditionen und Neuerungen im Bild der ägyptischen Götter

Alles deutet darauf hin, dass seit dem ersten Jahrhundert der Einnahme Ägyptens viele Griechischstämmige die ägyptischen Kulte übernahmen. Das traf aber auch schon früher zu: Ein griechischer Text vom Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr., der „Eid der Artemisia", führt uns eine Frau aus der ionischen Gemeinde von Memphis vor Augen; sie wirft dem Vater ihrer Tochter Misshandlung vor und ruft gegen ihn den toten und unter dem Namen Oserapis „osirifizierten" Apisstier an[4]. Es ist allerdings immer schwieriger geworden zu definieren, wer nun wirklich Grieche war, vor allem seit dem 2. Jahrhundert v. Chr., als die griechische Immigration praktisch zum Erliegen kam. Anfänglich behielten die in Ägypten niedergelassenen Gemeinschaften grundsätzlich ihren eigenen Status; die Griechen hatten ihre Erziehungseinrichtungen, ihre Gerichte, ihre Privilegien in Steuersachen. Das schloss nicht aus, dass Ägypter Zugang zur griechischen Erziehung bekommen und den Status von „Griechen" erhalten konnten. Der Name ist nur zum Teil ein Identifikationskriterium: Im 3. Jahrhundert kann ein griechischer Name noch eine griechische Herkunft andeuten, aber mehr und mehr nehmen auch Ägypter neben ihrem ägyptischen Namen oder anstatt seiner griechische Namen an, und kürzlich entdeckte oder entzifferte Dokumente unterrichten uns darüber, dass manchmal Griechen aufgrund besonderer Umstände oder aus beruflichen Notwendigkeiten ägyptische Namen annahmen[5]. In der römischen Zeit wurden die

2 Unten, S. 595–616.

3 Über die lange Lebensdauer der ägyptischen Kulte und die in den Praktiken eintretenden Veränderungen siehe: D. Frankfurter, Religion in Roman Egypt.

4 UPZ 11.

5 W. Clarysse in: J. H. Johnson (Hrsg.), Life in a Multi-Cultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond, 51–56.

Unterschiede im – vor allem steuerlichen – Status zwischen „Griechen“ und „Ägyptern“ durch die kaiserliche Verwaltung vertieft. Die Definition der Identität bleibt in dieser Zeit aber noch recht fließend: Es konnte Griechischstämmige unter den *Aegyptii* genauso geben wie Ägyptischstämmige in den privilegierten Schichten, unter den Bürgern von Alexandria oder den Einwohnern der Metropolen der Nomoi.

So ist es, angesichts griechischer Gebetsformeln oder Weihinschriften, die sich an ägyptische Götter richten, nicht immer möglich auszumachen, zu welcher Gemeinschaft ihr Urheber gehört, welches also sein ursprüngliches kulturelles und religiöses Milieu ist. Vielleicht könnte man annehmen, dass ein Ägyptischstämmiger, wenn er eine solche Formel auf eine Stele oder auf die Wand eines Tempels schrieb, dies in ägyptischer Sprache tat, doch das ist nicht sicher. In der römischen Zeit jedenfalls, als die griechische Sprache vollständig in die Alltagspraxis eingegangen ist, sehen wir, dass Priester – die ihrem Namen und Vatersnamen zufolge Ägypter sind – griechische Gebete zu Isis auf die Wände ihres Tempels schreiben[6]; andere formulieren zur gleichen Zeit in Soknopaiu Nesos im Soknopaios-Tempel die Orakelbefragungskärtchen, die in der ptolemäischen Epoche noch auf Demotisch abgefasst wurden, in Griechisch. Was erstaunlich wirken mag, ist, dass Menschen, die sich als „Griechen“ bezeichneten, keine Bedenken hatten, Götter in Tiergestalt zu akzeptieren, eine Darstellungsart, die ihrem Weltbild ja doch recht fremd war. Das griechische Denken postuliert eine radikale Wesensdifferenz zwischen Menschen, Tieren und Göttern; in der klassischen Zeit zeigt die griechische Religion kaum Spuren von Animalität: Die Hybridformen – halb menschlich, halb tierisch – sind Kreaturen am Rande vorbehalten: Satyrn oder Kentauren, denen, mit Ausnahme Pans, kein Kult dargebracht wird; die manchen Göttern assoziierten Tiere (der Adler des Zeus, die Eule der Athene) sind kaum mehr als „Wappentiere“[7]. Haben die Griechen Ägyptens ein anderes Bild von der Welt integriert? Sehr bald nach ihrer Ansiedlung in Ägypten sehen wir, wie sie den ägyptischen Göttern in ihrer Tiergestalt huldigen. Zu Beginn des 3. Jahrhunderts vollzieht eine Griechin, Galatea, Tochter des Theodotos, eine Widmung an die Katzengöttin Bubastis-Bastet[8]. Um 175/170 v. Chr. sind es zwei Griechinnen, Töchter eines Strategen, eine davon Priesterin des Lagidenkultes, die im Fajjum derselben Katzengöttin eine Weihinschrift widmen[9]. Unter Ptolemaios III. stiften zwei Frauen, Töchter eines Griechen aus der Cyrenaika und einer Ägypterin, ein Heiligtum für die Nilfperdgöttin Thoëris[10]. Besonders beeindruckend ist das Beispiel des Kultes für die Krokodilgötter des Fajjum. In Theadelphia stiften im Jahre 137 v. Chr. der Alexandriner Agathodoros und seine Gattin Isidora den Propylon, das monumentale Eingangstor zum Tempel des Krokodilgottes Pnepheros, und dann auch seine hölzerne Tür mit Riegel[11]. In Soknopaiu Nesos erklärt 132 v. Chr. der Stratege Apollonios, ein Grieche, seine Dan-

6 G. Wagner, Les Oasis d’Égypte à l‘époque grecque, romaine et byzantine, 50–57 und 335–338.
7 Der Ausdruck stammt von W. Burkert, Griechische Religion, 106.
8 SB 1107.
9 É. Bernand, Recueil des Inscriptions grecques du Fayoum III, Nr. 197.
10 É. Bernand, Recueil I, Nr. 2.
11 É. Bernand, Recueil II, Nr. 107 und 108.

kesschuld gegenüber dem Krokodilgott Soknopaios und seiner Paredra Isis Nepherses[12]. An einer anderen Lokalität des Fajjum weiht zu Anfang des 1. Jahrhunderts v. Chr. ein Verein von ehemaligen Epheben, also Griechen dem Stand und der Erziehung nach, ein Gelände dem Krokodilgott Suchos, dem „zweimal Großen“[13]. Dies sind keine bloßen Einzelbeispiele. Aber trifft auch das Umgekehrte zu? Schon vor der Eroberung waren in Ägypten neue, von griechischen Immigranten eingeführte Kulte aufgetreten. Die Überreste der in Naukratis entdeckten Tempel unterrichten uns, dass Aphrodite, Hera, Apollon, die Dioskuren und zweifellos auch Zeus seit dem Beginn des 6. Jahrhunderts verehrt wurden; in der Folgezeit finden die Kulte von Demeter und Dionysos Verbreitung im ganzen Land[14]. Sollen wir etwa annehmen, der Besuch dieser Tempel sei den aus Griechenland gekommenen Griechen oder ihren Nachfahren vorbehalten gewesen? Dies ist wenig wahrscheinlich in einem kulturellen und religiösen System, das will, dass die Götter aus der Fremde *a priori* als gut und verehrungswürdig gelten – ein System, das in der damaligen Zeit für alle Länder des Mittelmeerraums Geltung hat. Dass ägyptische Priester am Demeter-Kult teilnahmen – es ist durch einen Papyrus aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. belegt –, ist vielleicht kein Einzelfall; aus dem nahezu einhelligen Schweigen der Dokumente, die bislang noch zum großen Teil unerforscht sind, weil es sich um demotische Texte handelt, lassen sich keine Schlüsse ziehen. Fest steht, dass es zwischen den verschiedenen Gemeinschaften ungeachtet der Unterschiede im Status keine undurchlässigen Scheidewände gab; das bezeugt die gut belegte, wenn auch relativ begrenzte Praxis von Mischehen[15]. Auf jeden Fall waren die Ägypter schon vor der Eroberung allem Anschein nach ziemlich gut über die griechischen Götter unterrichtet. Das Zeugnis Herodots ist in diesem Punkt höchst interessant, wenn auch nicht unproblematisch. Jedes Mal, wenn er eine Stätte oder ein Monument besuchte, hat er sich über die Götter des Ortes, ihre Legende und die Bedeutung der Rituale informiert; nun bezeichnet er aber diese Götter bald mit ihren ägyptischen Namen, bald mit den Namen von griechischen Göttern, die deren Entsprechungen seien. So schreibt er: „Osiris, welchen sie für den Dionysos ausgeben“[16], oder: „Es heißt Apollo auf ägyptisch Horus“[17]. Dieses Verfahren hatte zweifellos den Zweck, den griechischen Lesern das Wesen der fremden Götter, über die man zu ihnen sprach, verständlich zu machen; es ist aber wenig wahrscheinlich, dass Herodot dieses Vorgehen erfunden hätte: Es sind offensichtlich seine Informanten, zumeist ägyptische Priester, die ihm die „Schlüssel“ lieferten, die er dann benützt hat. Das setzt bei diesen Priestern eine Reflexion über das Wesen der Götter voraus, die auf einer vertieften Kenntnis der griechischen Götter und Mythen beruhte. Wenn Herodot ohne weitere Erklärung griechische Namen verwendet, um die ägyptischen Göttern zu bezeichnen, scheint dies zu

12 Papyrus Amherst II 35.
13 É. Bernand, Recueil III, Nr. 200.
14 Oben, III. Kapitel, S. 191–197.
15 J. Mélèze-Modrzejewski in: L. Poliakov (Hrsg.), Le couple interdit, entretiens sur le racisme.
16 Herodotos, Historiai, II, 42; dt. nach: Herodot, Neun Bücher zur Geschichte, 164.
17 Ebd. II, 156; dt. nach: ebd., 222.

bedeuten, dass zu seiner Zeit die Entsprechungen zwischen diesen Göttern bekannt und unmissverständlich waren.

Dionysos = Osiris	Demeter = Isis	Apollon = Horus
Artemis = Bastet	Zeus = Amon	Athene = Neith
Aphrodite = Hathor	Hermes = Thot	Hephaistos = Ptah
Leto = Wadjet	Pan = Widder von Mendes	Typhon = Seth

Dieses System bleibt während der ganzen hellenistischen und römischen Zeit in Kraft, was bei den griechischen Dokumenten zu einem Interpretationsproblem führt: Es ist nicht immer leicht zu erkennen, ob wir es, wenn ein griechischer Göttername genannt wird, mit einem griechischen Gott zu tun haben oder mit seinem ägyptischen Äquivalent. Eine griechische Widmung an „Aphrodite" aus einer ägyptischen Örtlichkeit kann entweder auf einen an dieser Stätte verwurzelten griechischen Aphrodite-Kult oder auf einen ägyptischen Kult, den der Hathor, verweisen; nur die Kenntnis des Kontextes ermöglicht hier eine Entscheidung. So kann der „Tempel der Aphrodite, genannt Hathyr Nuemontesema", aus einem griechischen Dokument[18] als der Tempel der Hathor in Deir el-Medina identifiziert werden, das heißt, es handelt sich um die ägyptische Göttin in ihrer traditionellen Gestalt.

Die These, der zufolge in der Niederlassung der Griechen in Ägypten der Anfang einer kulturellen Verschmelzung, einer Mischkultur zu sehen ist, lässt sich nicht mehr im Ernst aufrechterhalten. In allen Bereichen, ob Sprache, Kunst, Institutionen oder Recht, existieren die beiden Kulturen, griechische und ägyptische, nebeneinander; besonders auf dem Feld der Kunst konnte eindeutig bewiesen werden, dass Traditionen, die auf die Pharaonenzeit zurückgehen, auch in der ptolemäischen Zeit fortbestanden und vital waren, sodass Historiker heute sogar die Existenz einer „alexandrinischen Kunst" in Frage stellen[19].

Natürlich war ein Minimum von fließenden Übergängen zwischen den beiden vorherrschenden Kulturen unvermeidlich, ja sogar unverzichtbar; die wesentliche Brücke bestand dabei in der sprachlichen Kommunikation. Zahlreiche Ägypter mussten Griechisch lernen, und zwar lange vor der Eroberung: Schon in Herodots Ägypten gab es Dolmetscher[20]. Dies wurde nach Ägyptens Eroberung noch dringlicher, da man ja mit der Verwaltung kommunizieren und sich dort integrieren musste. Das Ergebnis ist, dass in Ägypten alle Grade in der Kenntnis der Sprache der Eroberer nebeneinander vorgekommen sein dürften; wir begegnen sogar professionellen Schreibern, die sie nur sehr schlecht beherrschten. Hingegen fanden einige ägyptische Kreise schon recht bald Zugang zur klassischen griechischen Kultur. In Edfu benutzt ein griechisch geschriebe-

18 PSI 1016, 16–37 (129 v. Chr.).

19 R. S. Bianchi, The Pharaonic Art of Ptolemaic Egypt.

20 Herodot, Histotiai, II, 154. Ihm zufolge waren die Übersetzer zu seiner Zeit die Nachfahren von jungen Ägyptern, die Psammetich im Zuge der Ansiedlung von ionischen und karischen Söldnern in Ägypten das Griechische hatte lernen lassen.

ner Hymnus zu Ehren des Falkengottes Horus ein Gebet zu Apollon (das griechische „Äquivalent“ zu Horus), das den *Phönizierinnen*, einer Tragödie des Euripides, entlehnt ist[21]. Einige Jahrhunderte später verwendet der griechische Hymnus an Isis am Pylon des ägyptischen Tempels von Kysis Formeln, die aus Homers Dichtung stammen[22]. Auch echt ägyptische Texte wie die *Setnegeschichte*, die auf die Ptolemäerzeit zurückgehen muss, tragen den Stempel griechischer literarischer Traditionen[23]. Schwieriger ist es, in der in Ägypten produzierten griechischsprachigen Literatur die Spur von Anleihen bei der lokalen Kultur auszumachen. Die beiden letzten Großen der griechischen Kultur, der Dichter Nonnos und der Philosoph Plotin, stammen zwar aus Panopolis (Achmim) bzw. aus Lykopolis (Assiut), aber der ägyptischen Tradition haben sie nicht viel zu verdanken, auch wenn es zu Annäherungen zwischen dem Neuplatonismus Plotins und der Gnosis gekommen sein mag. Dagegen räumt die in der Kaiserzeit entstandene sogenannte hermetische Literatur den ägyptischen Traditionen durch Neuinterpretationen und griechische Formulierungen breiten Raum ein[24].

Dass manche ägyptische Milieus über eine Kenntnis der griechischen Sprache und Kultur verfügten, dass es sowohl in der *chora* als auch in Alexandria zahlreiche griechische Tempel mit ihren typischen Zeremonien gab, dass zahllose Bilder von griechischen Göttern in den Tempeln standen oder die Häuser von Privatleuten zierten – hat all das die Glaubensüberzeugungen und Praktiken der Ägypter, die Art und Weise, wie sie die Götter darstellten, und die Vorstellungen, die sie sich von deren Wesen machten, in irgendeiner Weise beeinflusst?

Auf Anhieb ist die Antwort eher negativ. Die Religionen sind im Allgemeinen konservativ; da die Tradition, auf die sie sich beziehen, ihnen Begründung und Legitimation liefert, erscheint jede Veränderung als Gefahr, im schlimmsten Fall als Niedergang, selbst wenn sie sich in der Praxis häufig genötigt sehen, sich an neue Situationen anzupassen. Das ägyptische Weltbild ist eine dynamische Sicht, die sehr wohl Veränderung einschließen kann; es impliziert, dass die Schöpfung niemals abgeschlossen ist: Die Welt entsteht jeden Tag neu, wenn Res Kampf gegen Apophis zu Ende ist. Die Idee des Forschritts jedoch scheint sie auszuschließen: Alles, was in der Welt geschieht und was gut ist, kann nur die Wiederholung dessen sein, was sich beim „Ersten Mal“ ereignet hat. In der Anlage und im Dekor der Tempel gibt es zahlreiche Varianten, die mit lokalen Traditionen, mit der Entwicklung der Technik, mit den verfügbaren finanziellen Mitteln zusammenhängen; doch ein ganz neuer Bau wird sich immer auf

21 J. Yoyotte, Bakhthis: religion égyptienne et culture grecque à Edfou, 140–141.

22 G. Wagner, Les oasis d’Égypte, 50–51.

23 Papyrus BM 604. Die Beschreibung der Totenwelt, die Setne mit seinem Sohn Siosiris besucht, erwähnt unter den für die „schlechten Toten“ vorgesehenen Strafen die Tantalusqualen aus der griechischen Tradition; oben, VII. Kapitel, S. 554.

24 Es handelt sich um philosophische und religiöse Abhandlungen, die dem „Hermes Trismegistos“ zugeschrieben wurden. Sie sind hauptsächlich im *Corpus Hermeticum* vereint; eine Edition mit französischer Übersetzung und Kommentar verdanken wir A. J. Festugière/A. D. Nock, 4 Bde., Paris 1954. Unten, IX. Kapitel, S. 654. Für eine deutsche Übersetzung siehe: F. Siegert/K.-G. Eckart, Das Corpus Hermeticum einschließlich der Fragmente des Stobaeus, Münster 1999.

einen „vom Ursprung an“ festgelegten Plan beziehen[25]. Vom ersten Jahrtausend an ist der Dekor der Sakralgebäude fest kodifiziert; jeder Tempel hat seine Mythologie und seine Liturgien, die Vielfalt der bildlichen Darstellungen kann sehr groß sein, aber nur innerhalb fester Themen: Opferszenen, Prozessionen der Götterbilder, Präsentation des Königs vor den Göttern… Das Bild der Götter selbst ist ebenfalls durch die Tradition fixiert. Die Göttergestalten erscheinen in Ägypten relativ „flüssig“, sie können unterschiedlichen „Formeln“ entsprechen[26], aber ihr materielles Bild ist in der Regel an Einzelzügen (physisches Aussehen, Kronen, Attribute) identifizierbar, deren Konturen sich in vielen Fällen vom dritten Jahrtausend bis zur römischen Zeit nicht verändert haben, auch wenn manche von ihnen in einem gewissen Ausmaß austauschbar sind: Die Hathorkrone mit Sonnenscheibe und Kuhhörnern wird auch von anderen Göttinnen, angefangen bei Isis, getragen.

In der griechisch-römischen Zeit hängt die Vorstellung von den Göttern und von der Welt, die man sich in Ägypten macht, natürlich von derjenigen ab, die im Lauf der vorangegangenen Jahrtausende erarbeitet wurde, aber sie ist keine verknöcherte Vorstellung; die theologische Reflexion geht in dieser ganzen Zeit sehr intensiv weiter, und das führt zu zahlreichen Transformationen sowohl in der Verschriftlichung der Mythen als auch in ihrem bildnerischen Ausdruck. Doch diese Transformationen vollziehen sich im Rahmen des ägyptischen Denkens, seiner speziellen Art und Weise, die Welt zu verstehen. Soweit es sich um die Bilder der Tempel handelt, können wir so wenig wie in den Texten Veränderungen feststellen, die dem Eindringen von griechischen Ideen oder griechischen Auffassungen vom Götterbild geschuldet wären. Die Entwicklungen in der Darstellung des (göttlichen wie menschlichen) Körpers, die an zahlreichen Basreliefs in Tempeln aus der ptolemäischen und römischen Zeit ablesbar sind, scheinen mit ihrer leichten Tendenz zum Schwulst, zur Überspitzung der Formen sowohl in der Skulptur als auch in der Relieftechnik eher eine Ägypten eigene, seit der Spätzeit erkennbare Entwicklung als irgendeinen griechischen Einfluss widerzuspiegeln.

Die Regeln zur Darstellung der Götter sind im Dekor der Tempel und in der Gestaltung der Kultstatuen strikt eingehalten worden, während sich für die Bildnisse der Menschen neue Darstellungsweisen Bahn brachen. Das Grab des Petosiris, des Hohenpriesters des Thot in Hermupolis, das in Tuna el-Gebel, der Nekropole von Hermupolis, in den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts v. Chr. errichtet wurde, bietet ein schönes Beispiel dafür, auch wenn es wenig ungewöhnlich bleibt[27]. Es wirkt äußerlich eher wie ein Tempel als wie ein Grabmal, und ein Teil des Dekors ist ganz traditionell. Wir sehen aber auch Szenen, die recht ungewohnt sind – nicht wegen der Wahl der Themen, sondern aufgrund ihrer Behandlung: Die Friese von Opferträgern heben sich von einem Fond voller Pflanzenmotive ab, vergleichbar denen der orientali-

25 Oben, V. Kapitel. S. 307–309. Zu diesen Problemen siehe: J.-L. de Cenival, Égypte pharaonique, Architecture universelle, 95–104.

26 Oben, III. Kapitel, S. 125–127.

27 G. Lefebvre, Le Tombeau de Petosiris; N. Cherpion/J.-P. Corteggiani/J.-F. Gout, Le tombeau de Pétosiris à Touna el-Gebel.

sierenden griechischen Vasen, die Menschen werden gern frontal dargestellt, und ihre Kleidung – kurze Tunika und spitze Mütze für die Männer – hat nichts Ägyptisches. Eine Szene stellt ein griechisches Opferritual dar. Und vor allem eine Frau in Trauer, in einem Sessel sitzend und von Dienern umringt, ähnelt ganz denen, die auf den attischen Grabstelen des 4. Jahrhunderts zu sehen sind. Dieser Abbildungstyp findet sich in der Ptolemäer- und Römerzeit ebenfalls auf alexandrinischen Grabstelen, auch sie stehen den attischen Stelen nahe[28]. Vielleicht müssen wir die Basreliefs des Petosirisgrabs als den Endpunkt einer künstlerischen Strömung betrachten, deren Anfänge auf die Saitenzeit zurückgehen könnte; es dürfte aber kaum zu bestreiten sein, dass zumindest in einigen Szenen griechische Vorbilder verwendet wurden.

Die Koexistenz von Figuren, die zur ägyptischen Tradition gehören, und anderen, die griechischen Vorbildern entlehnt sind, wird im Grabdekor in der ptolemäischen und vor allem in der römischen Zeit deutlich sichtbar[29]. Der gemalte Dekor im Grab eines anderen Petosiris – der Name ist alltäglich – in Muzawaga (Oase Dachla), das aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. datiert, und der Dekor im Grab 21 von Tuna el-Gebel aus derselben Zeit bieten schlagende Beispiele dafür[30]. Die Totengötter und die dem *Totenbuch* entliehenen Szenen sind gänzlich traditionell, während die Darstellung der Verstorbenen einer griechisch-römischen Tradition zuzuordnen ist. Zudem können wir auf den gemalten Grabtüchern aus der römischen Zeit sehen, dass ein oft sehr „griechisch-römisches" Bild des Verstorbenen neben Bildern von Osiris und Anubis steht, die vielleicht re-interpretiert sind, aber gleichwohl zur ägyptischen Tradition gehören[31].

Doch es entstehen auch neue Ansätze zur Darstellung der ägyptischen Götter, und zwar wahrscheinlich im alexandrinischen Milieu. Ein typischer Fall ist der des Nils. In der ägyptischen Tradition wurde er als eine dickleibige Person mit Schmerbauch, Hängebrüsten und blau oder grün (in der Farbe des Wassers und der Vegetation) gemaltem Körper oder von Wellenlinien umrankt (der traditionellen Abbildung des Wassers und der Überschwemmung) abgebildet. Er war weniger ein Gott im eigentlichen Sinne, sondern eher eine Personifizierung des urzeitlichen Nun unter dem Namen Hapi, einer Leben schaffenden Kraft. Während ihn nun aber eine unlängst im Wasser des untergegangenen Hafens von Thonis-Heraklion gefundene Monumentalstatue aus der Ptolemäerzeit auf die traditionelle Weise darstellt[32], wird er in der alexandrinischen Kunst nach dem Vorbild der griechischen und römischen Flussgötter abgebildet, das heißt als bärtiger Greis, der ein Füllhorn (das griechische Fruchtbarkeitssymbol) trägt und auf einem Binsenlager ruht; rings um ihn spielen kleine Kinder, deren Zahl im Prinzip der Zahl an Ellen entspricht, die als Ideal für die Höhe der Überschwemmung gelten. In

28 S. Schmidt, Tradition, Assimilation.

29 L. Castiglione, Dualité du style dans l'art sépulcral égyptien à l'époque romaine.

30 Oben, VII. Kapitel. S. 553.

31 Vgl. ein gemaltes Grabtuch aus dem Puschkin-Museum in Moskau (Inv. I1a5747) und ein weiteres im Museum von Berlin (Inv. 11651) in: Ausstellungskatalog Augenblicke, Nr. 153, S. 246–247 und Nr. 165, S. 260–261.

32 J. Yoyotte, Guardian of the Nile: Thonis rediscovered; vgl. auch F. Goddio/M. Clauss (Hrsg.), Egypt's sunken treasures, Nr. 103, S. 306–311.

der Bildhauerkunst weit verbreitet, findet sich dieser Typus auch auf der *Tazza Farnese*, einem sehr schönen Kameo, wahrscheinlich vom Ende der ptolemäischen Zeit; auf ihm wird der Nil den Figuren der Jahreszeiten und der einer Königin mit den Zügen der Isis-Demeter und eines Königs in Gestalt des Horus Triptolemos beigesellt; das Bild rühmt die Wohltaten des Hochwassers und die segensreiche Tätigkeit des königlichen Paars[33]. Der Typus erscheint ferner auf kaiserlichen Münzen aus Alexandria, auf denen der Gott Nil in derselben propagandistischen Absicht die Prosperität des Landes verkörpert, die sich der Wiederkehr des Hochwassers und der klugen Regierung der Imperatoren verdankt[34]. Zu diesem neuen Bild des Nils tritt das Bild Euthenias, des Überflusses, hinzu; sie erscheint im Isiskostüm, liegend, auf einen Sphinx gestützt, umgeben von acht kleinen Kindern, auf einer Marmorstatue des 2. Jahrhunderts n. Chr., wahrscheinlich aus Alexandria[35]. Die „hellenisierte" Figur des Nils begegnet wieder, begleitet von einer Göttin im Isiskostüm mit der Bezeichnung *Ge*, Erd-Göttin, auf gewebten Medaillons aus Leinen und Wolle aus dem 3.–4. Jahrhundert, und sie findet sich bis ins 7. Jahrhundert hinein im Dekor koptischer Gewebe[36].

Ein weiteres Beispiel für diese Veränderungen ist das Schicksal der Osiris-Figur. Spätestens seit dem Mittleren Reich wurde der Gott in einer nahezu unveränderlichen Gestalt dargestellt, auf dem Kopf die weiße Krone oder häufiger die *atef*-Krone, gekleidet in einen normalerweise eng anliegenden weißen Mantel, der aber die Arme teilweise frei ließ, in den Händen die beiden Zepter *nechacha* und *heka*, die königlichen Insignien. Im Allgemeinen hatte er Menschengestalt, konnte aber auch durch den *djed*-Pfeiler dargestellt werden, das Symbol der Stabilität, das, einst mit Ptah verbunden, schließlich die „Wiederaufrichtung" des Osiris verbildlichte. Diese Bilder hielten sich bis in eine sehr späte Zeit (mindestens bis ins 4. Jahrhundert n. Chr., auf jeden Fall in der Grabausstattung), erlebten jedoch von der Ptolemäerzeit an einige Transformationen. Der Gott kann in einen roten Mantel mit Rauten-, Spiralen- oder Pastillendekor gekleidet sein, wie wir es in den Malereien in Gräbern von Siwa bis Dachla sehen; doch diese Veränderung war bereits in der Spätzeit eingetreten, so etwa im Grab des Banentiu in Baharija, das aus der 26. Dynastie datiert. Hingegen wird seine frontale Darstellung, die in früherer Zeit sehr selten war, nun üblich, besonders im Dekor der gemalten Grabtücher, die in der römischen Zeit Verbreitung finden[37].

33 Kameo aus Sardonyx, aufbewahrt im Nationalmuseum von Neapel; R. Merkelbach, Die Tazza Farnese, die Gestirne der Nilflut und Eratosthenes; E. J. Dwyer, The Temporal Allegory of the Tazza Farnese; J. Pollini, The Tazza Farnese: Augusto Imperatore Redeunt Saturnia Regna.

34 Vgl. einen Aureus Hadrians (134–138 n. Chr.): H. Willems/W. Clarysse (Hrsg.), Les Empereurs du Nil, Nr. 25, S. 157.

35 A. Adriani, Repertorio d'Arte dell'Egitto Greco-Romano, A II, 59 ff., Nr. 204, Taf. 96, 316–318.

36 M.-H. Rutschowscaya, Tissus coptes, 66–67 (Medaillon mit dem Bildnis des Nils, Moskau, Puschkin-Museum; Medaillon mit dem Bildnis der Ge, Sankt Petersburg, Eremitage); 81 (Medaillon aus Antinoe, mit dem Bild des Nils und der Euthenia über einem Nilometer, Paris, Louvre).

37 K. Parlasca, Mumienporträts, Taf. 58, 59, 61.2; E. Bresciani, Il volto di Osiri, 15–19, 23, 32; M.-F. Aubert u. a., Portraits funéraires de l'Égypte romaine II, Nr. 19–23; C. Riggs, The beautiful burial in Roman Egypt, Abb. 94. In den meisten dieser Fälle muss man diese Figuren als die des jeweiligen Verstorbenen identifizieren, dem man das Aussehen des Osiris gegeben hat. Diese Darstellung kann

Außerdem erscheint im gleichen Zeitraum ein völlig neues Bild: der sogenannte „Osiris-Kanopus". Der Kopf des Gottes taucht aus einem Gefäß auf, das seinen Körper bildet und dessen Bauch mit allerlei Figuren verziert it. Auf einem bemerkenswerten Exemplar aus dem Isis-Tempel von Ras el-Soda nahe Alexandria trägt er auf dem Haupt über dem *nemes*-Kopftuch die Krone des Ptah-Sokaris, die Sonnenscheibe mit zwei Federn und Widderhörnern an der Basis; der Bauch des Gefäßes ist dekoriert mit einem leicht reliefierten Pektorale, überragt von zwei gekrönten Falken und flankiert von zwei Figuren des stehenden Harpokrates, den Finger im Mund, das Ganze über einem solaren Kompositmotiv mit geflügeltem Skarabäus, der eine von Schlangen umringte Sonnenscheibe stützt[38]. Der Name dieses Objekts leitet sich ab von der Stadt Kanopos östlich von Alexandria, wo laut einem Text Rufins Osiris in dieser einzigartigen Gestalt verehrt worden sein soll[39]. Die Bezeichnung ist freilich missverständlich: Den „Osiris-Kanopus" darf man nicht mit den „Kanopengefäßen" verwechseln, die dazu dienen, die mumifizierten Eingeweide der Verstorbenen aufzunehmen. Man hat gemeint, das Objekt so deuten zu können, dass es Wasser von der Überschwemmung enthalten habe, das mit den *humores*, den Körperflüssigkeiten des Osiris gleichzusetzen wäre, der ja seinerseits schon sehr früh mit dem Fluss assoziiert wurde, dessen befruchtende Kraft er verkörpert[40]. Doch die Osiris-Kanopus, die man aus allen möglichen Materialien herstellte – Terrakotta, Fayence, Kalkstein oder Bronze –, waren nicht dazu gedacht, als Behälter zu dienen. Das große Exemplar (von mehr als 1 Meter Höhe) aus Ras el-Soda und ein weiteres, im kleinen Serapeum von Luxor gefundenes[41] waren unstreitig Kultbilder. Auf alexandrinischen Münzen aus der Zeit Hadrians sind Gefäße mit Osiriskopf und Isiskopf in einem Tempel oder aber in einem auf einer Trage stehenden Naos abgebildet[42]. Der Osiris-Kanopus wurde also genau wie die anderen Götterbilder in Prozession getragen: Vor wenigen Jahren konnte man aus dem Wasser des Osthafens von Alexandria die sehr schöne Statue eines jungen Priesters bergen, der in seinen verhüllten Händen einen Osiris-Kanopus trägt, den er sacht an seine Wange lehnt[43]. Es ist anzunehmen, dass sich in der römischen Zeit neben einer „Theologie" des Osiris-Kanopus auch eine Kodifizierung seiner Bilder entwickelt hat; auch wenn diese Gefäße nicht dazu bestimmt sind, Wasser aufzunehmen, evozieren sie doch das Was-

auf Kartonagen vorkommen; vgl. eine Kartonage aus der Nekropole Aïn el-Labacha: Bahgat Ahmed Ibrahim u. a., Le matériel archéologique, 144, Abb. 256.

38 Um 140–150 n. Chr.; A. Adriani, Annuaire du Musée Gréco-Romain [1935–39], 136–138, Taf. LII und LIII, 2. Das Objekt ist heute samt den anderen im Tempel von Ras el-Soda entdeckten Statuen (Isis, Harpokrates, Hermanubis) im Museum der Bibliothek von Alexandria.

39 Rufinus von Aquileia, Historia Ecclesiastica, XI, 26–27; F. Thélamon, Païens et chrétiens au IVe siècle, 207 ff.

40 Zu dieser Gleichsetzung siehe: J. Kettel, Canopes, rḏw.w d'Osiris et Osiris-Canope.

41 J.-C. Golvin/S. Abd el-Hamid/G. Wagner/F. Dunand, Le petit Sarapieion romain de Louqsor, 115–154.

42 J. Winand, Divinités canopes sur les monnaies impériales d'Alexandrie.

43 F. Dunand, Prêtre portant dans ses mains voilées un ‚Osiris-canope'. Diese Motiv gibt es auch in Form von Terrakotta- und Bronzestatuetten.

ser, die Quelle des Lebens, die in Grabinschriften jener Zeit den Verstorbenen als eine Gabe des Osiris verheißen wird[44].

Die wichtigsten Transformationen betreffen die Bilder der Isis, die im ersten Jahrtausend in der offiziellen Religion wie in der privaten Übung außerordentlich weit verbreitet waren. In den Basreliefs der ägyptischen Tempel bleibt ihr Bild unverändert. Ob in Philae zur Ptolemäerzeit, ob in Kalabscha zur Römerzeit – immer ist es dieselbe schlanke Gestalt, bekleidet mit einem eng anliegenden Gewand *à l'égyptienne* mit großem Kragen; auf ihrer schweren Perücke ruht die für Königinnen und Göttinnen charakteristische Geierhaube, überragt von der Hathorkrone mit Hörnern und dem „Isisthron". Statuen der Göttin oder von ptolemäischen Königinnen mit den Zügen der Isis sind noch ganz den traditionellen Darstellungstechniken und -codes verpflichtet, andere jedoch zeigen eine geschmeidigere Pose, eine Frisur und eine Kleidung, die sich von denen der Pharaonenzeit deutlich unterscheiden: Statt der ägyptischen Perücke trägt sie da ihre „echten" Haare in langen, Gesicht und Hals umspielenden, auf die Schultern fallenden Locken, über ihrem Kleid einen Mantel mit Fransenbordüre, die Enden über der Brust geknotet. Zwar hat ein Fransenschal in Ägypten schon seit dem Neuen Reich zur weiblichen Garderobe gehört, aber an den Bildern der Isis erscheint dieses Teil erstmals im 3. Jahrhundert v. Chr.; es wird in der Folgezeit zu ihrem charakteristischen Kostüm werden, das auch oft Frauen tragen, die sich ihrem Kult geweiht haben. Wahrscheinlich ist es genau diese Kleidung, die Plutarch meint, wenn er von Kleopatra VII. sagt, sie habe „das heilige Gewand der Isis getragen".

Aber vor allem in der nichtoffiziellen Kunst verbreiten sich neue Bilder. Eine in der griechischen Welt wohlbekannte Technik, die Gussterrakotta, erobert in der Ptolemäerzeit auch Ägypten; auf der Basis von Modeln, die zunächst aus den Werkstätten von Tanagra in Böotien oder von Myrina in Ionien importiert und später in Ägypten selbst produziert werden, stellt man die alexandrinischen „Tanagras" her, Statuetten, die die griechischen Vorbilder nachahmen, aber auch ganz neue Typen, die neben der Menschen- und der Tierwelt eine Götterwelt beschwören, die mannigfaltiger ist denn je: Isis, Harpokrates, Bes, Serapis, Dionysos, Athene, Aphrodite, Pan… Alexandrinische und lokale, in der *chora* ansässige Werkstätten produzieren diese Figurinen, die sich gut verkauft haben müssen: Aus ein und demselben Model konnte man eine ganze Reihe herstellen, und das Material, Nilschlamm, ließ sich ohne Schwierigkeiten beschaffen, es war ja überall vorhanden; man kann das Ganze durchaus mit der heutigen Massenproduktion von Muttergottesstatuetten im christlichen Raum vergleichen[45]. Zwar gab es sicher qualitative Unterschiede zwischen ihnen, aber sie müssen doch insgesamt

44 R. S. Bianchi, Die pharaonische Kunst im ptolemäischen Ägypten.

45 Die Produktion von Figurinen aus Terrakottaguss in der ptolemäischen und besonders in der römischen Zeit ist industrieller Natur. Unter den neueren Verzeichnissen dieser Figurinen verdienen Erwähnung E. Bayer-Niemeier, Griechisch-römische Terrakotten (Liebighaus-Museum alter Plastiken); F. Dunand, Terres cuites gréco-romaines d'Égypte (Louvre, Département des Antiquités égyptiennes); M. Fjeldhagen, Graeco-roman Terracottas from Egypt (Kopenhagen); L. Török, Hellenistic and Roman Terracottas from Egypt (ungarische Museen). Vgl. auch: G. Nachtergael, Les terres cuites „du Fayoum" dans les maisons de l'Égypte romaine.

leicht erschwinglich gewesen sein, auch für Kunden in bescheidenen Verhältnissen. Zu Tausenden wurden sie gefunden: an zahlreichen Grabungsstätten, in den Gräbern und vor allem in den Wohnungen oder in den Schutthalden am Rand der antiken Städte. Daher können wir annehmen, dass sie ziemlich genau den Grad der Popularität widerspiegeln, welche die ägyptischen Götter und die griechischen Götter damals in Ägypten genossen. Die Bilder des Harpokrates begegnen dabei mit Abstand am häufigsten. Er wird gern, ganz im griechischen Stil, als pummeliges Kind mit lockigem Haar dargestellt; meistens trägt er die Doppelkrone des Pharao, ist er doch „Horus das Kind", Erbe seines Vaters Osiris, aber man stellt ihn auch in allen möglichen kindlichen Haltungen dar: wie er die Hand in einen Topf mit Brei taucht, mit einem Tier – Hund oder Vogel – spielt, in der Barke spazieren fährt...[46]. Diese Bilder ähneln oft „Genreszenen", wie wir sie in der hellenistischen Kunst sehen können, aber sie haben wohl eher mit einer religiösen Symbolik zu tun. Harpokrates wird häufig als Reiter dargestellt, mit Schwert und Schild, ein Bild, das keinem ägyptischen figurativen Typus entspricht, wohl aber für eine Kundschaft von Soldaten bestimmt gewesen sein kann, von denen wir wissen, dass sie sich nach beendetem Dienst zahlreich in der *chora* niedergelassen hatten. Tatsächlich mussten ja die Fabrikanten der Figurinen dem Geschmack ihrer Klientel Rechnung tragen. Wenn sie in großen Mengen Harpokrates-Figuren herstellten, so vermutlich um einer Nachfrage vor allem von Frauen zu entsprechen, denen das Bild eines Kindgottes für ihre eigenen Kinder gewiss als glückbringend erschienen ist. Vielleicht wollte man auch auf die Erwartung der nämlichen Klientel eingehen, als man ein gänzlich ungewohntes Bild produzierte: den Zwillingsharpokrates (den es zur Pharaonenzeit nicht gab); die ägyptischen Frauen, deren Fruchtbarkeit sprichwörtlich war, hatten nämlich den Ruf, häufig Zwillinge zur Welt zu bringen; ein Beleg dafür ist das häufige Vorkommen von Eigennamen wie Didymos oder Didyme in ptolemäischer und römischer Zeit[47].

Soweit es die Produktpalette der Gussterrakotten betrifft, orientieren sich die Bilder der Isis, die nächst den Harpokrates-Bildern die weiteste Verbreitung fanden, genauso wenig wie diese an den traditionellen Darstellungscodes für Götterfiguren[48]. Isis wird stets als Muttergöttin dargestellt, aber sie nimmt nicht mehr die streng frontale Position der alten Bilder ein: Sie neigt sich in einer sanften Bewegung über ihr Kind, das jetzt das „natürliche" Aussehen eines pausbäckigen Babys hat. Als Fruchtbarkeitsgöttin hat sie von der ägyptischen Renenut, die über die Ernten regiert, den Kobraschwanz, darüber aber eine weibliche Büste in stark „hellenisiertem" Stil; wie eine Demeter ist sie umringt von Kornähren und Mohn. Und vor allem wird sie, mehr oder weniger mit Hathor-Aphrodite in ihrer Rolle als Göttin der Frauen und der Liebe verschmolzen, gänzlich nackt dargestellt – was gegen den Bildcode für die weiblichen Gottheiten Ägyptens geht –, den Kopf bedeckt von Blumen- und Blattkränzen. Dieser sehr verbreitete Typus, der auf den Anfang der Ptolemäerzeit zurückgeht, wie Exem-

46 F. Dunand, Terres cuites gréco-romaines, Nr. 107–324.

47 V. Dasen, Jumeaux, Jumelles dans l'Antiquité grecque et romaine, 45–46 und Abb. S. 213.

48 F. Dunand in: Visible Religion III, 60–73; Dies., Signification et limites de l'„hellénisation" d'Isis en Égypte tardive; Dies., Isis, mère des dieux, 79–90, 95–98.

plare zeigen, die vor einigen Jahren an der Grabungsstätte von Atribis im Delta gefunden wurden[49], hat ziemlich überraschende Entwicklungen erlebt. So konnte Isis mit dem Zügen einer Aphrodite anadyomene dargestellt werden, die, aus dem Wasser steigend, ihr feuchtes Haar auswringt; auf genau diesem Haar aber trägt sie die Isiskrone. Oder sie ist in ein langes Gewand gekleidet und hebt dessen Saum an, um ihre Beine und ihren Unterleib zu entblößen. Diese Geste mit offensichtlich sexueller Konnotation erinnert an eine rituelle Geste der Frauen beim Fest in Bubastis (so Herodot) bzw. bei der „Offenbarung" des Jungstiers, der der neue Apis wird (so Diodor)[50]. In allen Fällen bezweckt die Geste der Frauen, eine Fruchtbarkeitsverheißung zu erbitten und zu erhalten. Es kann kaum wundernehmen, dass man sie Isis, dem Vorbild für alle Frauen, zugewiesen hat. Vielleicht könnte man auch an das in der ägyptischen Literatur bekannte Thema von der Göttin denken, die ihr Gewand anhebt, um den Schöpfergott zu erfreuen und ihm neue Kraft zu schenken[51].

Diese Bilder sind ganz anders als jene in den Tempeln, die mit der ägyptischen Tradition konform geblieben sind, aber sie entsprechen durchaus den alten Funktionen der Isis. Das einzige unbestreitbar neue Element, das griechischen Ursprungs sein könnte, ist ihre Funktion als „Herrin des Meeres", Schutzherrin der Seefahrt, die sich in der Ptolemäerzeit in Ägypten zu entwickeln beginnt[52]. Es sieht nicht so aus, als wäre in der Pharaonenzeit ein Gott speziell mit dieser Funktion betraut gewesen, was sich dadurch erklärt, dass die Ägypter kein Volk von Seefahrern waren, auch wenn sie schon lange maritime Aktivitäten pflegten. Der Gott Amun kann sehr wohl zuweilen als „Lotse, der das Wasser kennt", als „Pilot, der die Untiefen kennt", bezeichnet werden, doch solche Texte zielen wahrscheinlich auf die Schifffahrt auf dem Nil ab. Die griechischen Gründer von Alexandria aber waren Seeleute; eine der wesentlichen Tätigkeiten der neuen Hauptstadt bestand im Seehandel, dem man natürlich eine göttliche Schutzherrin geben musste. Königin Arsinoe II. war in dem zu ihren Ehren auf Kap Zephyrion nahe Kanopos errichteten Tempel als Aphrodite Euploia, als Schutzherrin der Seeleute, verehrt worden, doch Isis ersetzt sie nun in dieser Rolle[53]. Es ist möglich, wenn auch nicht wirklich bewiesen, dass es einen Tempel in der Nähe des Pharos von Alexandria gab, wo die unterseeischen Grabungen die Fragmente von mindestens zwei Kolossalstatuen der Göttin (oder einer ptolemäischen Königin mit ihren Zügen) zutage gefördert haben. Auf jeden Fall erscheint sie in der Kaiserzeit auf Münzen und Gemmen, gegenüber dem Pharos stehend und ein geblähtes Segel oder auch ein Steuerruder haltend. Zahlreiche Figurinen, vor allem aus Bronze, stellen sie dar, wie sie sich auf ein Steuerruder stützt und ein Füllhorn trägt: Sie evozieren ihre Rolle als Schutzherrin der Seefahrt und Garantin des Wohlstands, den jene bringt. Aber sie legen den Akzent genauso auf einen zweifellos alten Aspekt an ihr, der Menschen von griechi-

49 K. Mysliwiec/H. Szymanska, Les terres cuites de Tell Atribis, 112–132.
50 Herodot, Historiai, II, 60; Diodoros von Agyrion, Historische Bibliothek, I, 85, 3.
51 M. Broze, Mythe et roman en Égypte ancienne, 42–44, 237–238.
52 L. Bricault, Isis, Dame des flots.
53 P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria, 197; F. Dunand, The religious system at Alexandria.

scher Kultur wohl besonders angerührt hat: ihre Rolle als Herrin des Schicksals, wobei das Steuerruder das Symbol der Lenkung ist, die sie über die menschlichen Angelegenheiten ausübt. Im griechischen deterministisch-pessimistischen Weltbild sind selbst die Götter dem Schicksal unterworfen, und die Menschen haben erst recht keine Chance, ihm zu entrinnen. Der Rekurs auf eine wohlwollende Isis-Tyche mochte da als Versprechen einer Befreiung von den „Fesseln der Notwendigkeit“ erscheinen; schon im ägyptischen Milieu aber wird verkündet, dass Isis, wie übrigens auch andere Götter, „die Jahre dessen verlängert, der ihr ergeben ist“, über die Lebenszeit hinaus, die ihm zugestanden worden ist[54]. Die Formel „Ich triumphiere über das Schicksal. Das Schicksal gehorcht mir“ bildet den Schluss der Isis-Aretalogien. Diese griechischen Texte, die zwischen dem 2. Jahrhundert v. Chr. und dem 3. Jahrhundert n. Chr. im Mittelmeerraum verbreitet sind und Isis einen Katalog ihrer Wohltaten für die Menschen in den Mund legen, beruhen zwar vielleicht nicht auf einem ägyptischen Original, aber auf jeden Fall transportieren sie ein Wissen über die Götter und von der Welt, das seine Quelle im Milieu der Tempel Ägyptens hat[55].

Die neuen, nicht mit ihrem traditionellen Bild konform gehenden Darstellungen der Isis sind als ein Beleg für ihre „Hellenisierung“ interpretiert worden. Doch der Begriff, den dieser Terminus meint, scheint recht uneindeutig. Bedeutet die Produktion neuer Bilder, dass die Göttin eine tief greifende Transformation durchgemacht hat oder, wie man manchmal sagt, dass eine „synkretistische“ Figur entstanden ist, die ägyptische und griechische Aspekte verbindet? Man kann es bezweifeln[56]. Die meisten dieser Bilder beziehen sich auf Grundaspekte der Isis, jene nämlich, die sie in der Pharaonenzeit charakterisieren: den Schutz, den sie über die Frauen und die Kinder ausübt, die Verheißung, die sie für die Fruchtbarkeit für die Felder und für den Wohlstand der Kulturen bringt. Die „neue“ Isis behält alle Aspekte und Kräfte, die sie im ägyptischen Milieu hatte und von denen die Texte in ihrem Tempel in Philae des Langen und Breiten reden. Und genau dies geht auch aus den griechisch verfassten Hymnen auf den Eingangspilastern des der Isis und dem Krokodilgott Sobek geweihten Tempels in Narmuthis im Fajjum hervor[57].

Diese Hymnen, die wahrscheinlich ein Priester des Tempels verfasst hat, zielen ganz offensichtlich auf Proselytenwerbung: Es geht darum, den Griechen die Macht der Götter „zu erklären“ (der benutzte Ausdruck ist *hermeneuein*): Isis wird ihrer Wohltaten und Erfindungen wegen gelobt, man schreibt ihr aber auch eine universalistische

54 Diese Formel in einem Text aus Philae betrifft primär den König; aber es kann durchaus sein, dass sie der ganzen Menschheit gilt; H. Junker, Der große Pylon des Tempels der Isis in Philä, 76.

55 Zu den Aretalogien und zur „Isis-Propaganda“ siehe: R. Harder, Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda; S. Morenz, Ägyptische Nationalreligion und sogenannte Isismission, 434 f.; D. Müller, Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien; J. Bergman, Ich bin Isis.

56 Über die Uneindeutigkeit und, wie wir meinen, die Impertinenz des Terminus „Synkretismus“ zur Bezeichnung für die Prozesse der Begegnung zwischen dem ägyptischen und dem griechischen Religionssystem siehe F. Dunand, Syncrétisme ou coexistence: images du religieux dans l'Égypte tardive; Dies. in: E. Leospo/D. Taverna (Hrsg.), La Grande Dea tra passato e presente, 7–16.

57 Zu diesen Texten, die möglicherweise aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. datieren, vgl. É. Bernand, Inscriptions métriques, Nr. 175, S. 631 ff., mit umfangreicher Literatur.

Dimension zu, die sie in der ägyptischen Tradition nicht hatte, indem man sie mit den wichtigsten Göttinnen der den Ägyptern bekannten Welt identifiziert, die – und das ist kein Zufall – den verschiedenen in Ägypten ansässigen Ethnien zugeordnet sind. Damit aber haben wir es weniger mit einem synkretistischen System zu tun als vielmehr mit einem System der Äquivalenzen: Es geht darum, jedem Fremden begreiflich zu machen, dass er in Ägypten die Isis verehren kann (soll?), da er sie ja unter anderem Namen immer schon in seinem Herkunftsland verehrt:

> Königin der Götter, Spenderin des Reichtums, Herrin Hermuthis,
> Allesvermögende, Gutes Gelingen, Isis mit dem großen Namen,
> Erhabene Deo [Demeter], du hast alles Leben erfunden,
> du hast dich mit allen Arten der Arbeit befasst,
> um allen Menschen Leben und Ordnung zu geben,
> du hast die Gesetze erlassen, damit gutes Recht herrsche,
> du hast ihnen die Künste gegeben, damit ihr Leben gut sei,
> du hast die Natur erfunden, blühend in all ihren Früchten.
> Dank dir steht die Welt und die ganze Erde,
> und das Wehen der Winde und die Sonne mit ihrem süßen Licht.
> Durch deine Macht füllen sich die Ströme des Nils
> im Herbst, und das Wasser breitet sich mächtig aus
> auf der ganzen Erde, damit es an Ernte niemals mangle.
> Alle Sterblichen, die auf der endlosen Erde leben,
> Thraker und Griechen und auch die Barbaren,
> nennen deinen schönen Namen, den alle verehren,
> jeder in seiner Sprache, jeder in seinem Land.
> Astarte, Artemis, Anaia nennt dich der Syrer,
> und Lykiens Völker rufen dich Leto, Herrin,
> Mutter der Götter nennen dich Thrakiens Männer,
> die Griechen Hera auf hohem Thron und Aphrodite,
> Hestia die Gute und Rhea und Demeter.
> Die Ägypter aber nennen dich Thiui, denn du, die Einzige,
> bist alle anderen Göttinnen, welche die Völker nennen[58].

In der Ptolemäerzeit konnten also neue ikonographische Codes griechischen Ursprungs auftreten und benutzt werden, um die ägyptischen Götter darzustellen, ohne deren „Wesen" grundlegend zu verändern. Zu allen Zeiten waren die Ägypter daran gewöhnt, ihre Götter in verschiedenen Gestalten zu erblicken. Amun konnte mit dem Aussehen eines Menschen, eines Menschen mit Widderkopf, eines Widders oder vielleicht einer Gans – beide Tiere waren ihm beigeordnet – abgebildet werden; Hathor konnte die Gestalt einer Kuh oder einer Frau oder einer Frau mit Kuhhaupt annehmen; die Göt-

58 Hymnus I, 1–24; vgl. R. Merkelbach, Isis Regina – Zeus Sarapis, 96–99. *Thiui* lässt sich übersetzen mit „die Einzige"; diese Bezeichnung erscheint in den liturgischen Hymnen seit dem Neuen Reich und ist auf verschiedene Götter und Göttinnen anwendbar (Amun-Re, Ptah, Hathor…). Der universalistische Charakter der Isis wird ebenfalls bekräftigt in einem Hymnus auf Papyrus Oxy. 1380 (2. Jahrhundert n. Chr.), wie schon in den Hymnen aus Philae.

tin Wadjet wird im Prinzip als eine Kobra dargestellt, sie kann aber auch in die Gestalt einer Löwin schlüpfen. Die Kronen, die normalerweise die Identifizierung einer Gottheit ermöglichen, konnten problemlos von einer andern „ausgeliehen" werden. Man blieb in einem vertrauten Universum, selbst in Gegenwart hybrider Formen, denn für die Ägypter konnten sowohl der Mensch als auch das Tier, zwischen denen es ja nicht wirklich einen Wesensunterschied gibt, Manifestation und Träger der Gottheit sein.

Dennoch müssen wir nicht annehmen, dass es für Ägypter schwer gewesen wäre, ihre Götter in griechischer Verkleidung zu erkennen; jedenfalls gibt es keinen Grund für die Annahme, die ägyptischen Bilder und die „hellenisierten" Bilder hätten sich an unterschiedliche Kundenkreise gewandt. Der Tempel von Dusch im Süden der Oase Charga, errichtet in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr., ist Osiris und Isis geweiht, deren Bilder in ungemein klassischem Pharaonenstil man an den Wänden sehen kann; doch die monumentale griechische Inschrift am Pylon weiht ihn Serapis, und es ist das Bild des thronenden Serapis – vergleichbar dem Bild eines Zeus oder eines Asklepios –, das die goldene Krone, das wertvollste Stück des Tempelschatzes, ziert[59]. Was die sehr zahlreichen Exvotos angeht, die zum selben Schatz gehören, so zeigen sie zumeist eine Darstellung des Apisstiers, manchmal begleitet von den Büsten des Serapis und der Isis. Das dürfte darauf hindeuten, dass der Gott den Gläubigen, die zum Gebet in den Tempel kamen, in verschiedenen Gestalten dargeboten wurde, in dem Fall in zwei ägyptischen und einer griechischen, aber es war zweifelsfrei derselbe Gott, und alle diese Gestalten schienen akzeptabel. Ein weiteres schlagendes Beispiel bilden die Graffiti im Amun-Tempel von Deir el-Haggar (in der Oase Dachla). Auf der stuckierten Innenwand der Umwallungsmauer des Temenos haben Gläubige Gebetstexte und Bilder der Götter des Tempels hinterlassen; dabei haben einige den Hauptgott Amun nach griechischer Weise als bärtigen Gott, wieder andere als Widder dargestellt[60].

In anderen Fällen konnte ein und dasselbe Bild auf zweierlei Weise gedeutet werden. Ein ländliches Relief aus Akoris in Mittelägypten zeigt drei Personen in griechischem Stil, die mit guten Gründen als Helena zwischen den Dioskuren identifiziert wurden; es scheint aber auch möglich, dieses Bild als das der Isis zwischen zwei Krokodilgöttern zu „lesen"; sie alle hatten nämlich einen Kult in Akoris: So „konnte die göttliche Dreiheit … je nach der vorherrschenden Kultur ihres Betrachters interpretiert werden"[61].

Es ist anzunehmen, dass sich eine Fraktion der ägyptischen Bevölkerung in Alexandria und in der *chora* zunehmend veranlasst sah, ein neues Bild ihrer Götter zu akzeptieren, ohne jedoch deshalb die alten Bilder aufzugeben[62]. Die Veränderung muss langsam vor sich gegangen sein, denn die „hellenisierten" Bilder finden vor allem in der Kaiserzeit Verbreitung. Sie mag dadurch ermöglicht worden sein, dass die Bilder

59 M. Reddé, Le Trésor de Douch (Oasis de Kharga).
60 O. E. Kaper/K.A. Worpe, Dipinti on the temenos wall at Deir el-Haggar (Dakhla Oasis), 233–258; F. Dunand in: Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique, 112–115.
61 M. Drew-Bear in: N. Fick/J.-C. Carrière (Hrsg.), Mélanges Étienne Bernand, 227–234.
62 F. Dunand in: Visible Religion III, 18–42.

der privaten religiösen Praxis, insbesondere die Figurinen aus Terrakottaguss, in lokalen Werkstätten von nicht spezialisierten Keramikern produziert wurden, die auch das gängige Geschirr herstellten und also nicht unter der Kontrolle des Klerus standen. Diese Kontrolle erstreckte sich vielmehr auf den Dekor der Tempel, der genau wie die Statuen und die anderen zur dortigen Verwendung bestimmten Gegenstände ziemlich strengen Codes unterlag. Was den Dekor der Gräber und der Grabbeigaben betrifft, sind die Motive ebenfalls obligatorische, der Tradition verbundene Motive, auch wenn in ihrer Wahl und ihrer Einteilung den Handwerkern eine gewisse Freiheit gelassen wurde.

Es scheint aber zwischen dem „offiziellen" und dem „privaten" Bildtypus keinen absoluten Gegensatz gegeben zu haben. Die Bilder, die für eine private Kundschaft bestimmt waren, konnten ebenfalls eine Ausdrucksform der ägyptischen Theologie sein, und auf der anderen Seite steht es keineswegs fest, dass die für die Tempel bestimmten Bilder für fremde Einflüsse undurchlässig waren. Der Einfluss der „gelehrten" Tradition, die in Priesterkreisen erarbeitet worden war, ist im Fall der in der römischen Epoche häufigen Terrakottagussfigurinen des Harpokrates auf der Lotusblume deutlich spürbar. Das „kanonische" Bild, wie wir es zum Beispiel im römischen Mammisi von Dendara sehen können, ist das eines Heranwachsenden mit dem Kopfschmuck der Doppelkrone, in einer recht starren Haltung hingekauert, die Knie bis unters Kinn gezogen, auf einer Lotusblume mit spitzen Blütenblättern. Auf den Bildern, die wir als „volkstümlich" bezeichnen würden, insofern sie für jedermann erschwinglich sind, wird er in verschiedenen und wenig offiziellen Posen dargestellt, einen Topf oder ein Füllhorn unter dem Arm haltend; die Lotusblume erscheint als große Kapsel unmittelbar vor dem Aufplatzen... Eine außergewöhnliche Figurine, heute im Louvre, zeigt ihn halb sitzend auf der Lotuskapsel, ein Bein ausgesteckt, einen Lotusstengel wie ein Zepter haltend und den rechten Arm in einer Triumphgeste erhebend; eine große Sonnenscheibe mit Strahlen dient ihm als Nimbus[63]. Nun lassen sich diese Bilder aber nicht verstehen ohne einen Rückbezug auf eine alte, typisch priesterliche Lehre, den kosmogonischen Mythos vom jungen Gott, der, geboren von einer Lotusblume, aus der Urflut auftaucht. Dieser Gott, dessen demiurgische Tätigkeit sämtliche Manifestationen des Lebens entstehen lässt, ist ein Sonnenwesen; daher trägt denn auch der Harpokrates auf der Lotusblume auf einigen Terrakotten als Aureole eine Strahlenkrone, im griechischen Milieu das charakteristische Attribut des Helios. Das setzt bei den Handwerkern, die diese Figurinen hergestellt haben, gleichermaßen eine Kenntnis der ägyptischen Theologie und der griechischen Symbolik voraus: Man wählt ein typisch griechisch-römisches Vorgehen, um eine Aussage über das solare Wesen eines ägyptischen Gottes zu machen.

Nun steht das Beispiel aber nicht allein da. In der römischen Zeit konnten weitere Götterbilder zum Objekt einer Überarbeitung werden, die Elemente fremder Herkunft, insbesondere die Strahlenkrone, integrierten, und für manche von ihnen steht

63 F. Dunand, Terres cuites gréco-romaines d'Égypte, Nr. 210.

fest, dass diese Überarbeitung im priesterlichen Milieu erfolgte[64]. Das gilt etwa für den Sphinx Tutu, den griechischen Tithoes; auch er konnte als solare Macht mit einem Strahlennimbus versehen werden: Mit diesem Nimbus erscheint er in einem privaten Kontext, nämlich in einer Wandmalerei in einem Speicher in Karanis, aber auch auf Stelen offizielleren Charakters[65]. Es gilt ferner für den *benu*-Vogel, den griechischen Phönix. In der heliopolitanischen Theologie ist Atum in seiner Demiurgenrolle eng mit diesem Vogel verbunden, der sich auf dem aus dem Nun aufgetauchten Urhügel, dem *benben*, niederlässt. Kraft seines solaren Charakters wird der *benu* auf einem seltenen liturgischen Objekt aus der römischen Zeit, der Tunika aus Saqqara, zugleich ganz traditionell als ein auf dem Urhügel horstender Reiher und ganz neu, nämlich umgeben von einem Strahlennimbus, dargestellt[66]. Wir können nicht ausschließen, dass dieses Bild von dem im griechisch-römischen Milieu beheimateten Phönix beeinflusst ist; in einem berühmten Mosaik aus Daphne in der Nähe von Antiochia sieht man den Phönix auf einem Hügel (hier zweifellos seinem Scheiterhaufen) stehend, den Kopf umgeben von einem fünfstrahligen Nimbus[67]. Der Strahlennimbus ist aber wiederum in der ägyptischen Ikonographie der römischen Zeit zu präsent, als dass es in Ägypten, zumal im Priestermilieu, keine Reflexion über seine symbolische Bedeutung und seinen möglichen Gebrauch hätte geben können.

Die Übernahme neuer ikonographischer Codes zur Darstellung der Götter ist besonders verblüffend im Fall der Gemälde auf Holz, die zumeist aus dem 2.–3. Jahrhundert datieren und zu einem guten Teil in jüngerer Zeit gesammelt und untersucht worden sind[68]. Die dargestellten Götter sind zum Teil erst relativ kurz zuvor in Ägypten eingeführt worden, so etwa die Dioskuren, Heron und eine ganze Reihe von Göttern in Waffen, deren Identifizierung schwierig ist; andere sind in ihrer Ikonographie mehr oder weniger „hellenisiert", so Isis, Serapis und Harpokrates, aber wir finden darunter auch mehrere Krokodilgötter in zahlreichen Exemplaren. Die zur Darstellung der Götter benutzte Technik ist eine typisch „griechisch-römische", die den Porträts aus dem Fajjum ziemlich nahe steht. Die Personen sind immer frontal zu sehen, ihre großen, weit geöffneten Augen sind denen der Mumienporträts vergleichbar und neh-

64 Zum Motiv der Strahlenkrone und den ägyptischen Göttern, die sie tragen, siehe G. Tallet, Les Métamorphoses de l'image divine en Égypte gréco-romaine.

65 O. E. Kaper, The Egyptien God Tutu, 66 ff., 118–119; vgl. ebd., R-35, 255–257, S-14, 309–310, S-42, 339–340.

66 P. Perdrizet, MonPiot XXXIV, S. 97–128, Taf. VII–VIII. Vgl zu diesem Thema die neue Studie von G. Tallet, Les Métamorphoses de l'image divine en Égypte gréco-romaine, nach dessen Auffassung diese Tunika möglicherweise bei Kultzeremonien, ja sogar bei Initiationsriten gebraucht worden ist (das zentrale Motiv ist die Vereinigung der Isis und des Osiris-Serapis in Gestalt einer großen bärtigen, die *atef*-Krone tragenden Schlange).

67 J. Lassus, La mosaïque du Phénix provenant des fouilles d'Antioche; vgl. den Kommentar von A. J. Festugière, Le symbole du phénix et le mysticisme hermétique.

68 V. Rondot, Derniers visages des dieux d'Égypte. Diese Bilder sind derzeit in rund zwanzig Museen, Privatsammlungen oder Grabungsmagazinen verstreut; ihr Erhaltungszustand ist sehr unterschiedlich: Er reicht von der vollständigen Tafel bis zum bloßen Fragment.

men genau wie diese sozusagen die Augen der byzantinischen Ikonen vorweg[69]. Ihre Kleidung – der über die Schulter geworfene, um den Rumpf geschlungene Mantel und die Tunika, zuweilen mit Zierbändern versehen, und zwar sowohl bei Göttern als auch bei Göttinnen – entspricht dem in der Kaiserzeit im gesamten römischen Imperium verbreiteten Standard. Manche von ihnen, Reitergötter oder bewaffnete Götter, tragen das römische Soldatengewand mit Kürass oder kurzer Tunika, Stiefeln und Schienbeinschutz; andere wiederum sind nichtrömisch gekleidet in Weste und Hose mit überladenem Dekor, wie wir auf einem Gemälde sehen können, das Heron im Römerkostüm und den Gott mit der Doppelaxt (bzw. Lykurgos, als den ihn Vincent Rondot identifiziert) im „orientalischen" Gewand zeigt[70]. Ansonsten aber tragen die Götter ägyptische Kronen und charakteristische Attribute, die in der Regel ihre Identifizierung erlauben. Ihre Qualität ist wie bei den Mumienporträts höchst unterschiedlich; eine Tafel mit einer Isis-Büste, die in Assiut aufbewahrt wird, aber vielleicht aus Soknopaiu Nesos stammt, ist von außerordentlicher ästhetischer Qualität, andere sind eher das Werk von Stümpern.

Diese Gemälde weisen sämtlich, mehr oder weniger gelungen, figurative Elemente auf, die den beiden vorherrschenden Kulturen und zweifellos auch anderen entlehnt sind. So stellt ein Bild einen sitzenden Kindgott dar, nackt bis auf einen die Beine umhüllenden Mantel, in den Haaren Blumen und Efeublätter, im linken Arm eine große Weintraube haltend, den rechten Zeigefinger zum Mund führend – dies alles sind in schönem Nebeneinander Züge des Harpokrates und Züge des Dionysos, und genau deshalb kann dieses Bild von unterschiedlichen Benutzern unterschiedlich „gelesen" werden[71]. Die jüngsten Bilder sind jene des Krokodilgottes von Tebtunis. Auf zwei Gemälden aus dieser archäologischen Stätte wird er als thronender bärtiger Gott dargestellt, auf dem Haupt eine Krone mit Widderhörnern, umgeben von einem Nimbus; in der Rechten hält er einen Spieß, mit der Linken hält er auf seinen Knien ein kleines Krokodil. Auf dem einen Exemplar hat er zu seiner Linken einen weiteren thronenden Gott, in dem wir wohl Amun zu erkennen haben: Allem Anschein nach bartlos, hat er an den Schläfen kleine, gekrümmte Widderhörner und zu seinen Füßen einen Widder. Auf dem zweiten Gemälde steht der zur Linken des Soknebtynis wiedergegebene Gott aufrecht, bekleidet mit einer Tunika, die die Arme bloß lässt, auf dem Haupt eine Krone mit Sonnenscheibe und hohen Federn; mit der linken Hand fasst er sein aufgerichtetes Geschlecht: Es handelt sich offensichtlich um Min, jedoch in einer ganz ungewöhnlichen Darstellung[72]. Die Bilder des Soknebtynis sind vollständig anthropomorph – im Gegensatz zu den erhaltenen Reliefs aus den Tempeln; das ein-

69 Diese Kontinuität zwischen den Porträtgemälden aus Ägypten und den Ikonen ist schon oft hervorgehoben worden; E. Doxiadis, Portraits du Fayoum, visages de l'Égypte ancienne, 90–92; K. Parlasca/H. Seemann, Ausstellungskatalog Augenblicke, S. 17 und Kat.-Nr. 243.

70 Es befindet sich heute in den Musées Royaux d'Art et d'Histoire in Brüssel; H. Willems/W. Clarysse (Hrsg.), Les Empereurs du Nil, Nr. 52, S. 171–172.

71 Heute im Museum von Kairo, Herkunft unbekannt. Abgebildet bei E. Doxiadis, Portraits du Fayoum, 36, Abb. 5.

72 Zu diesem Gemälde: V. Rondot, Min Maître de Tebtynis.

zige Element, anhand dessen er sich identifizieren lässt, ist das auf seinen Knien plazierte kleine Krokodil, ein Motiv, das ebenfalls auf einigen Terrakottatäfelchen und auf Münzen des Nomos von Ombos vorkommt[73]. Dagegen können wir auf einem anderen Bild unbekannter Herkunft (vermutlich aus dem Fajjum) den Krokodilgott in seiner Hybridgestalt sehen: mit Menschenkörper und Tierkopf, thronend, in (schlecht erhaltenem) griechisch-römischem Kostüm, das Profil einer Person zugekehrt, die zu seiner Rechten steht und sich ihm in einer Geste des Gebets oder des Opferns nähert; diese Gestalt, gekleidet in ein langes Gewand und einen Mantel mit Fransen, auf dem Kopf die *nemes*-Haube, darüber eine Krone mit Hörnern, Sonnenscheibe und Federn, könnte zu identifizieren sein als Gott Pramarres, das heißt der divinisierte König Amenemhet, der noch in römischer Zeit Objekt des Kultes im Fajjum war. Die ägyptische Tradition ist nahe, aber stark re-interpretiert.

Diese Gemälde inszenieren zutiefst ägyptische Götter (Sobek, Min, Amun) im Rahmen von ikonographischen Codes, die der ägyptischen Tradition fremd sind. Mehrere von ihnen wurden aber in Tempeln gefunden. Das Gemälde mit Soknebtynis und Min wurde 1931 im ersten Hof innerhalb des Temenos des Tempels von Tebtunis gefunden, und mehrere kleine Fragmente anderer Tafeln kamen 1995 „im *radim* der Ausgrabung des Tempels" zutage (das heißt im Abraum älterer Grabungen); Fragmente bemalter Tafeln wurden im Tempel der Hatschepsut in Deir el-Bahari, wahrscheinlich im Komplex des spätzeitlichen Heiltempels, gefunden; eine Tafel mit dem Bild der Isis wurde in einem Saal im Tempel des Sphinx Tutu in Kellis entdeckt[74]. Weitere Fragmente sollen unlängst im Tempel des Krokodilgottes Soknopaios in Soknopaiu Nesos gefunden worden sein[75]. Was das Gemälde Herons und des Gottes mit der Doppelaxt angeht, könnte man annehmen, es komme aus dem Pnepheros-Tempel in Theadelphia, wo eine Wandmalerei Heron zu Pferde und kleiner, in einer Ecke der Szene, den Gott mit der Doppelaxt zeigt[76]. Ob diese Bilder von den Priestern selbst in Auftrag gegeben oder von Gläubigen dargebracht worden sind, wissen wir nicht. Auch wenn die zweite Hypothese vielleicht den Vorzug verdient, ist denn doch bemerkenswert, dass der ägyptische Klerus des Soknebtynis in Tebtunis so außergewöhnliche Bilder überhaupt zuließ, wie sie nun einmal der gänzlich vermenschlichte Krokodilgott und der wenig orthodoxe Min sind. Man konnte sich also auch im priesterlichen Milieu eine pluralistische Vorstellung von den Göttern zu eigen machen.

Bringt diese neue Vorstellung nun eine neue Beziehung zur Welt der Götter mit sich? In diesen gemalten Bildern wie auch in manchen Basreliefs aus demselben Zeit-

---

73 Die Büste des jungen, bartlosen Gottes, der eine kleine Krone mit Sonnenscheibe und Hörnern, umgeben von einem Stahlennimbus, trägt und ein kleines Krokodil hält, auf einem wahrscheinlich aus dem Fajjum stammenden Täfelchen im Museum von Berlin: W. Weber, Die ägyptisch-griechischen Terrakotten, Nr. 213; eine ähnliche Tafel im Museum von Kairo in: F. Dunand, Religion populaire en Égypte romaine, 274, Nr. 366.

74 H. Whitehorne/C. A. Hope, A Painted Panel of Isis. Whitehorne ist der Auffassung, es könne sich um einen privaten Andachtsgegenstand handeln, der nach häuslichem Gebrauch dem Tempel übergeben worden sei, doch das bleibt eine Hypothese.

75 Information von V. Rondot, nach P. Davoli.

76 H. Willems/W. Clarysse (Hrsg.), Les Empereurs du Nil, 171 und Abb. 66.

raum zeigten sich die Götter ihren Anbetern frontal, was in der früheren Zeit nicht üblich war, wo man die Gottheiten in den Reliefs der Tempel nur im Profil sieht. Nun kann aber in einem Von-Angesicht-zu-Angesicht die göttliche Gegenwart nur noch viel stärker empfunden werden. Vielleicht müssen wir diese Bilder im Zusammenhang mit jenem Verlangen nach Schau verstehen, das in Texten aus der römischen Epoche so lebhaft zum Ausdruck kommt[77]. Wir wissen nicht sicher, ob die Gemälde im Tempel ausgestellt wurden, und wenn, an welcher Stelle; aber wenn die Gläubigen diese Bilder betrachten konnten, deren außerordentlich intensiver Blick frappiert, so empfingen sie vielleicht wirklich den Eindruck, sie „sähen“ den Gott.

Glück und Unglück der jüdischen Gemeinden

Die Existenz jüdischer Gemeinden ist in Ägypten schon sehr früh belegt. Bereits im dritten Jahrtausend sickerten Nomaden oder Halbnomaden aus dem Nahen Osten ins Ostdelta und bis ins Niltal ein. Bekanntlich wird „Israel“ erstmals in einem ägyptischen Dokument, auf einer Stele des Merenptah, des Sohnes und Nachfolgers von Ramses II., erwähnt, der an seinen Sieg über eine von den „Seevölkern“ unterstützte libysche Koalition (um 1220 v. Chr.) erinnert. „Israel“ meint in diesem Dokument allem Anschein nach Eindringlinge, die vom König aus Ägypten vertrieben worden seien. Es sind wahrscheinlich mehrere Episoden, in deren Verlauf diese Bevölkerungsgruppen aus Syrien-Palästina zunächst ins Delta einsickerten und dann in dem Zeitraum zwischen Hyksoszeit und Saitenzeit, mit dem die Exoduserzählung beginnt, in ihr Herkunftsgebiet zurückgedrängt wurden[78]. Doch das, was in der jüdischen Memoria zum „Auszug aus Ägypten“, zum Gründungsereignis, zum Thema der Erinnerung von Generation zu Generation geworden ist, hat in der Geschichte Ägyptens und seiner internationalen Beziehungen eine sehr viel geringere Bedeutung.

Zur Zeit der Einnahme Jerusalems und der Eroberung von Juda durch Nebukadnezzars Babylonier (587 v. Chr.) lassen sich jüdische Kolonien dauerhaft in Ägypten nieder. Das Bild dieses Landes stellte sich den Judäern in einer Mischung aus Furcht und Anziehung sicherlich ambivalent dar: Furcht vor einer noch immer mächtigen Nation, die im Lauf der vergangenen Jahrhunderte mehrmals ihren Willen bekundet hatte, ihre Herrschaft auf die Heimatregion der Judäer auszudehnen, jenes Syropalästina, das an den Ostgrenzen Ägyptens einen Schutzwall bilden konnte; aber auch Anziehung durch ein Land, das angesichts anderer Eindringlinge, der Assyrer oder, wie im gegebenen Fall, der Babylonier, Asyl zu bieten vermochte. Also emigrierten Gruppen von Judäern nach Ägypten. Zu ihnen gehörte der Prophet Jeremia; er berichtet uns, dass seine Landsleute sich an folgenden Orten niederließen: in Migdol, wahrscheinlich einer wichtigen Festung im Ostdelta, in Tachpanhes (= Daphne) nahe Pelusa, wo

77 Oben, VI. Kapitel, S. 470–473.

78 Die Frage des Exodus, seiner Datierung und Bedeutung bleibt umstritten. Hilfreich ist die Darstellung von I. Finkelstein/N. A. Silberman, Keine Posaunen vor Jericho, 70–78.

es zur Zeit Psammetichs I. einen Militärposten gab[79], in Memphis und sogar im „Land Patros", womit Oberägypten und vermutlich die Region um Elephantine gemeint sein dürfte[80]. Die Geographie des Landes war den Juden ziemlich gut bekannt; ein nahezu zeitgenössischer Text des Propheten Ezechiel, voller Vorwürfe gegen den Pharao, der (zur Zeit des Falls von Jerusalem) „eine Stütze aus Schilfrohr … für das Haus Israel" gewesen sei, sagt den Untergang Ägyptens „von Migdol bis Syene und bis an die Grenzen von Kusch" voraus[81].

In Elephantine ist jedenfalls ein starkes Kontingent jüdischer Soldaten, die entweder schon vor dem Fall Jerusalems oder aus diesem Anlass gekommen sind, bereits zu Beginn des 6. Jahrhunderts v. Chr. gut belegt; sie sind dort anderen, syrischen und aramäischen Söldnern begegnet, die bereits dort ansässig waren. Es gab damals in Elephantine und in Syene Festungen, die die Aufgabe hatten, Ägyptens Südgrenze gegen die Attacken der Wüstennomaden zu verteidigen; die beiden Niederlassungen – die eine auf der Insel, die andere auf dem Ostufer des Nils – spielten eine gleichermaßen wichtige administrative und wirtschaftliche Rolle, denn über sie wurden die für die ägyptische Wirtschaft unverzichtbaren Produkte Afrikas transportiert.

Das Konvolut der aramäischen Papyri von Elephantine, das aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. datiert, liefert eine Fülle von Informationen über das Leben und die Aktivitäten der Militärkolonie[82]. Die Juden hatten dort ihren Tempel, der auf Kosten der Gemeinde (vermöge einer Abgabe ihrer Mitglieder) unterhalten wurde. Das steht natürlich im Gegensatz zum deuternomistischen Gesetz, das Tempel anderswo als in Jerusalem verbietet; aber auch in vielen anderen Punkten befand sich die Gemeinde von Elephantine offenkundig nicht in Übereinstimmung mit dem Gesetz. Der Kult, den sie ihrem Gott Yahu erwies, gesellte ihm eine göttliche Paredra, die „Himmelskönigin" Anat-Astarte, die auch in Syene einen Tempel besaß, und möglicherweise einen Sohn-Gott bei[83]. Doch es scheint, dass diese Emigranten schon vor ihrer Niederlassung in Elephantine Kultpraktiken ihr eigen nannten, die dem strengen Monotheismus, den die Reform des Joschija hatte durchsetzen wollen, ziemlich fernstand. Auf die heftigen Vorwürfe, die Jeremia an sie richtet, formulierten die versammelten Mitglieder der Gemeinde von Ägypten eine unmissverständliche Antwort:

> Was das Wort betrifft, das du im Namen des Herrn zu uns gesprochen hast, so hören wir nicht auf dich. Vielmehr werden wir alles, was wir gelobt haben, gewissenhaft ausführen: Wir werden der Himmelskönigin Rauchopfer und Trankopfer darbringen, wie wir, unsere Väter, unsere Könige und unsere Großen in den Städten Judas und in den Straßen Jerusalems es getan haben. Damals hatten wir Brot genug; es ging uns gut und wir litten keine

79 Herodot, Historiai, II, 30. Es ist anzunehmen, dass es dort schon vor der Saitenzeit einen Militärposten gab.

80 Jeremia 44,1.

81 Ezechiel 29,6.10.

82 P. Grelot, Documents araméens d'Égypte; das Aramäische war die offizielle Sprache im Persischen Reich, zu dem Ägypten damals gehörte.

83 P. Grelot, Documents araméens, 347–348, Tempel der Anat in Syene, vgl. Nr. 28.

> Not. Seit wir aber aufgehört haben, der Himmelskönigin Rauchopfer und Trankopfer darzubringen, fehlt es uns an allem und wir kommen durch Schwert und Hunger um[84].

Da hat Jeremia natürlich gut reden, wenn er ihnen antwortet, ihr Unglück sei über sie gekommen, weil sie durch ihren Götzendienst „gegen den Herrn gesündigt" (44,23) hätten.

Im kosmopolitischen Milieu von Elephantine, wo Gemeinschaften ansässig waren, deren jede ihre eigenen Götter hatte, war es unvermeidlich, dass sich Annäherungen ergaben. So segnet in einem Privatbrief ein Mitglied der jüdischen Kolonie seinen Briefpartner „mit Yahu und Chnum", dem Widdergott der Ägypter und „Herrn von Elephantine"[85]; in einem anderen Schreiben ruft ein Mann für das Wohlergehen seines Bruders die Götter Mesopotamiens Bel, Nabu (der eine Kapelle in Syene besaß), Shamash und Nergal an[86]. Diese Praktiken konnten durch Mischehen verstärkt werden: Eine Jüdin namens Miptahyah, die Witwe geworden war, hatte einen Ägypter namens Paya, Sohn des Pahi, geehelicht, nach einigen Jahren jedoch trennten sie sich wieder; bei der Teilung ihrer Güter musste sie schwören „bei der Göttin Sati", das heißt bei Satet, einer der Göttinnen des Katarakts und neben Anuket Paredra des Chnum[87]. In der Folgezeit verheiratet sie sich erneut mit einem Ägypter, Eshor, aber da dieser Mann zugleich den Namen Nathan trägt, darf man vermuten, er sei Mitglied der jüdischen Gemeinde.

Diese Gemeinde beging im Übrigen den Sabbat und die traditionellen Feste, aber die Andeutungen, die wir dazu in den Dokumenten finden, sind sehr rar: Ein Mann schreibt seiner Frau: „Komm morgen zum Sabbat dem Schiff entgegen", ein Mann schreibt seinem Briefpartner: „Sei zu Pessach hier [?]", und wieder ein anderer bittet: „Melde mir, wann ihr Pessach feiert"[88]. Doch ein von 419/18 v. Chr. datiertes Dokument gibt an, die religiösen Autoritäten von Jerusalem, das damals unter persischer Herrschaft war, hätten der Gemeinde von Elephantine (von der man offenbar dachte, sie habe erheblichen Reformbedarf) die bei der Pessachfeier einzuhaltenden Vorschriften in Erinnerung rufen wollen. Das von einem gewissen Hananyah verschickte Dokument wurde als Befehl von König Dareios an den Satrapen von Ägypten, Arschama, ausgegeben; es schärfte ein, dass das Fest „vom 15. bis zum 21. Tag des Nisan" zu feiern sei, dass man „rein sein" und darauf achten müsse, weder am 15. noch am 21. Tag zu arbeiten, dass man „kein gegorenes Getränk" trinken und „kein Gesäuertes" essen dürfe, „ungesäuerte Brote" essen solle und kein Gesäuertes im Haus haben dürfe[89].

Irgendwann mussten sich natürlich Schwierigkeiten zwischen den Mitgliedern der jüdischen Gemeinde und den Chnum-Priestern einstellen; jedenfalls bringen Abge-

84 Jeremia 44,16–18.
85 P. Grelot, Documents araméens, Nr. 87.
86 Ebd., Nr. 88.
87 Ebd., Nr. 37; dt.: W. C. Delsman, Aramäische Dokumente, in: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, I, Gütersloh 1983, 260—263.
88 Ebd., Nr. 91, 93–94.
89 Ebd., Nr. 96.

sandte der Gemeinde ihre Klage vor den Satrapen, doch ein Mann namens Widranga, der zunächst als Kommandant der Garnison und danach als Statthalter bezeichnet wird, ist ihnen anscheinend nicht hold und lässt einen von ihnen festnehmen. Und vor allem wird im Jahr 410 im Rahmen politischer Wirren (der Anfänge der Revolte gegen die Perser, die 398 zur Befreiung Ägyptens führen wird) der Tempel Yahus von „den Ägyptern" mit Hilfe des Statthalters Widranga geplündert[90]. Der Konflikt hatte möglicherweise kultische Motivationen: Der auf der Insel betriebene Kult für einen Widder, das „lebende Bild" des Gottes Chnum, hat sich vielleicht schlecht mit der rituellen Praktik des Lammopfers am Pessachfest vertragen. Zudem lag das Viertel der Juden nahe beim Chnum-Tempel, und es kann zu Nachbarschaftskonflikten oder zu Ansprüchen auf das Eigentum an Grund und Boden gekommen sein, da im Bereich dieses Tempels neue Bauten errichtet wurden, auf welche die Texte anspielen. Fest steht, dass die Repräsentanten der persischen Macht die jüdische Gemeinde bei dieser Gelegenheit nicht unterstützt haben. Einige Jahre später jedoch ist wieder Ruhe eingekehrt, die ägyptische Revolte ist vorläufig niedergeworfen, die Urheber des Ärgers in Elephantine sind bestraft und sogar der Statthalter ist abgesetzt worden. Die Häupter der Gemeinde wenden sich jetzt an den persischen Statthalter von Judäa, Bagohi, um die Erlaubnis, ihren Tempel wieder aufzubauen. Ihr Brief, der uns erhalten ist, gibt sehr interessante Einblicke in den Konflikt und in das Leben der Gemeinde:

> Im Monat Tammuz, im 14. Jahr des Königs Dareios, als Arschama abgereist und zum König gegangen war, (sagten) die Priester des Gottes Hnub [Chnum] in der Festung Yeb in Übereinstimmung mit Widranga, der hier Garnisonskommandant war: den Tempel des Gottes Yahu in der Festung Yeb soll man von dort entfernen. Darauf schickte jener Widranga, der schlechte Mensch, einen Brief an seinen Sohn Naphaina, der in der Festung Syene Befehlshaber war, folgenden Inhalts: den Tempel in der Festung Yeb soll man zerstören. Darauf führte Naphaina die Ägypter mitsamt anderen Truppen aus. Sie kamen zu der Festung Yeb mit ihren Waffen, drangen in den Tempel ein, zerstörten ihn bis auf den Boden und zerbrachen die steinernen Säulen, die dort waren. Außerdem geschah es, dass sie die fünf steinernen Tore, aus Quadersteinen gebaut, welche in jenem Tempel waren, zerstörten. Und ihre gut erhaltenen Türen sowie die bronzenen Angeln jener Türen und das Dach aus Zedernholz – das alles zusammen mit dem Rest des Bauholzes und (allem) anderen, das dort war, das alles haben sie mit Feuer verbrannt. Aber die goldenen und silbernen Gefäße und was alles in jenem Tempel war, das alles haben sie genommen und sich angeeignet. Und bereits in den Tagen der Könige von Ägypten haben unsere Väter jenen Tempel in der Festung Yeb gebaut, und als Kambyses in Ägypten einzog, fand er jenen Tempel erbaut vor. Und die Tempel der Götter von Ägypten riss man alle nieder, aber keiner beschädigte irgendetwas in jenem Tempel. Und als dies geschehen war, trugen wir mit unseren Frauen und Kindern Säcke, fasteten und beteten zu Yahu, dem Herrn des Himmels, der uns an jenem hündischen Widranga gerächt hat. Man hat die Ketten von seinen Füßen entfernt

90 P. Grelot, Documents araméens, Nr. 97–101. Vgl. P. Briant, Histoire de l'Empire perse de Cyrus à Alexandre, 620–623; der Autor weist zwar auf die Unklarheiten und Interpretationsschwierigkeiten des Konvoluts hin, nimmt aber an, dass sich der Streit zwischen den Chnum-Priestern und der jüdischen Gemeinde um Grundstücksangelegenheiten drehte; Widrangas Entscheidung ist offenbar zugunsten der Ägypter gefallen.

> und alle Güter, die er erworben hatte, gingen (ihm) verloren. Und alle Menschen, die mit jenem Tempel Schlechtes im Sinn hatten, wurden alle getötet und (so) wurden wir an ihnen gerächt. Schon zuvor, zur Zeit, als uns dies Unheil zugefügt wurde, haben wir einen Brief (an) unseren Herrn und an den Hohenpriester Yahohanan und seine Amtsgenossen, die Priester in Jerusalem, und an Ostana, den Bruder des Anani, und an die Vornehmen der Juden geschickt. Einen (Antwort)brief hat man uns nicht gesandt. Auch tragen wir seit dem Monat Tammuz des 14. Jahres des Königs Dareios bis auf diesen Tag Säcke und fasten andauernd. Unsere Frauen sind wie eine Witwe geworden. (Wir) salben (uns) nicht (mehr) mit Öl und trinken keinen Wein (mehr). Auch hat man von damals bis auf den heutigen Tag des 17. Jahres des Königs Dareios kein Speiseopfer und kein Weihrauchopfer und kein Brandopfer mehr in jenem Tempel dargebracht. Nun sagen Deine Knechte Yedanyah und seine Amtsgenossen und die Juden, alle Bürger von Yeb, also: Wenn es unserem Herrn genehm ist, denke an jenen Tempel, damit er aufgebaut werde, weil man uns nicht erlaubt, ihn (wieder) aufzubauen. Achte auf Deine Freunde, die Dir gegenüber gute Gefühle haben, die hier in Ägypten sind. Ein Brief von Dir möge an sie geschickt werden über den Tempel des Gottes Yahu, dass man ihn in der Festung Yeb wieder aufbauen darf, genauso wie er früher erbaut war. Und Speiseopfer und Weihrauchopfer und Brandopfer wird man auf dem Altar des Gottes Yahu in Deinem Namen darbringen. Und wir werden für Dich zu jeder Zeit beten, wir und unsere Frauen und unsere Kinder und die Juden – alle, die hier sind, wenn Du bewirkst, dass jener Tempel wieder aufgebaut wird. Und Du wirst Verdienst erwerben vor Yahu, dem Gott des Himmels, mehr als ein Mensch, der Ihm Brandopfer und Schlachtopfer im Wert von tausend Talenten darbringt[91].

Der Statthalter von Judäa intervenierte bei seinem Kollegen, dem Satrapen von Ägypten, und schließlich und endlich wurde der Tempel wiederhergestellt; es wurde aber eigens hervorgehoben, es dürfe dort keine „Ganzopfer von Widdern, Rindern und Böcken“ mehr geben, was vielleicht die ägyptischen Priester, die Widersacher der Gemeinde, zufriedenstellen sollte[92]. Vom Ende des 5. Jahrhunderts an wissen wir nichts mehr über die Juden von Elephantine, da es so gut wie keine Dokumentation gibt.

Doch ab Anfang des 3. Jahrhunderts kommt es zu einer neuen Einwanderung von Juden, begünstigt durch die Lagiden, die während dieses ganzen Jahrhunderts Palästina kontrollieren und jüdische Soldaten für ihre Armee rekrutieren, wie es schon Alexander gemacht hatte. Zahlreiche Gemeinden siedeln sich in Alexandria und an verschiedenen Stellen der *chora* an. Unter ihren Mitgliedern gibt es sicher auch Nachfahren der Emigranten des Jahres 587, vor allem aber Neuankömmlinge. Damals wird Alexandria zu einem der wichtigsten Zentren in der Diaspora: Zwei Stadtviertel von fünf sind hauptsächlich von Juden bewohnt, und um die Zeitenwende könnten unter der Million Einwanderer, die Ägypten zählt (seine Gesamteinwohnerzahl wird auf 8 Millionen geschätzt), etwa 150 000 bis 200 000 Juden gewesen sein.

Um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. kam es zur Ansiedlung einer neuen jüdischen Kolonie. Der Seleukide Antiochos IV. hatte sich die Territorien von Syrien-Palästina angeeignet, die zuvor unter lagidischer Kontrolle gestanden waren, und hatte

91 P. Grelot, Documents araméens, Nr. 102; dt. nach: W. C. Delsman, Aramäische Dokumente, 254–265.

92 P. Grelot, Documents araméens, Nr. 104.

die Aufstandsversuche in Judäa brutal unterdrückt, während in Jerusalem eine „Partei“ seine Autorität akzeptierte. Infolge der Spannungen unter ihren Mitgliedern, den „Hellenisten“ einerseits und den Gegnern der Hellenisierung andererseits, beschloss eine Gruppe von Judäern, sich in Ägypten niederzulassen. An ihrer Spitze stand der letzte Repräsentant einer großen Priesterfamilie von Jerusalem, Onias [IV.], den man vielleicht vor seinen „hellenistischen“ Widersachern in Sicherheit bringen musste, sein Vater war nämlich auf Befehl eines ihrer Anführer ermordet worden. Sein Ziel sei es gewesen, in Ägypten einen neuen Tempel zu errichten, da der Tempel in Jerusalem in der Zeit der Invasion des Antiochos IV. „profaniert“ worden war. Flavius Josephus gibt einen – wohl nicht sehr authentischen – Briefwechsel zwischen Onias und dem Königspaar Ptolemaios VI. und Kleopatra II. wieder, an dessen Ende jenem die Erlaubnis erteilt worden sein soll, diesen neuen Tempel in Leontopolis, heute Tell el-Yahudiya, nördlich von Heliopolis zu bauen:

> [Ich habe] in einem der Göttin Bubastis geweihten Bezirke ein mit allerlei Gehölz bewachsenes und mit heiligen Tieren gefülltes Heiligtum gefunden. Ich bitte dich nun, du wollest mir dieses Heiligtum, das keiner besonderen Gottheit geweiht und im Verfall begriffen ist, überlassen, damit ich es reinigen und zu einem Tempel des höchsten Gottes nach dem Muster und in den Maßen des Tempels zu Jerusalem für dich und deine Gattin und deine Kinder umbauen kann. Dadurch würden die in Ägypten wohnenden Juden zu einträchtigen Zusammenkünften veranlasst werden und dir desto mehr ergeben sein. Denn unser Prophet Jesaja hat gesagt, es werde in Ägypten ein Altar erstehen, der Gott dem Herrn geweiht sei[93].

In Wirklichkeit wird der Tempel nicht nach dem Muster des Jerusalemer Tempels gebaut. Flavius Josephus beschreibt ihn so:

> Diesen Ausführungen pflichtete der König [Ptolemaios] bei und schenkte ihm [Onias] einen Platz im Bezirk von Heliopolis, 180 Stadien von Memphis entfernt. Hier legte Onias zunächst Festungswerke an und baute dann den Tempel, jedoch nicht nach dem Muster des Jerusalemer, sondern in der Weise, dass er mehr einer Burg glich, die aus großen Quadern bestand und sich etwa sechzig Ellen hoch erhob. Dem Altar dagegen gab er eine ähnliche Gestalt, wie sie der in der Heimat aufwies, und er schmückte auch den Tempel mit ähnlichen Weihegeschenken. Nur bei den Armleuchtern machte er eine Ausnahme. Er ließ keine stehenden Leuchter verfertigen, sondern eine goldene Lampe, die blendend strahlte und an einer goldenen Kette aufgehängt war. Das Heiligtum umgab er mit einer Backsteinmauer, die massiv steinerne Tore hatte. Der König schenkte ihm noch ein weiteres Grundstück, von dessen Ertrag die Priester reichlich Auskommen haben und die Aufwendungen für den Gottesdienst bestreiten sollten[94].

93 Flavius Josephus, Jüdische Altertümer, XIII, 3,1; dt. in der Übers. von H. Clementz, Wiesbaden [14]2002, 140–141.

94 Flavius Josephus, Geschichte des Jüdischen Krieges, VII, 10,3; dt. in der Übers. von H. Clementz, Gütersloh o. J., 492-493.

Die Wahl des Platzes mag überraschen, denn dort gab es seit alters ein Kultzentrum einer Löwengöttin; doch die Identität des Ortes (nicht zu verwechseln mit Leontopolis im Delta) steht, auch wenn sich keine Spur vom Tempel des Onias gefunden hat, unzweifelhaft fest; man hat dort Grabstelen entdeckt, die belegen, dass noch in der Zeit des Augustus eine jüdische Gemeinde bestand.

In der Ptolemäerzeit sind die Juden gut in die ägyptische Gesellschaft und ihre Aktivitäten integriert. Besonders als Soldaten sind sie begehrt, und wie die anderen erhalten sie Grundstückszuteilungen für Kolonisten, speziell im Fajjum, aber auch im Herakleopolites und bis hinein nach Oberägypten. Kein Tätigkeitsbereich ist ihnen verboten (und keiner vorbehalten); es gibt Beamte, Polizisten, Handwerker, Landarbeiter unter ihnen[95]. Über ihren Status ist heftig diskutiert worden[96]. Es scheint, dass sie die Möglichkeit hatten, sich in *politeumata* zusammenzuschließen, an deren Spitze ein Anführer stand und die relative Autonomie besaßen; als Vorbild dienten dabei die *politeumata* von Griechen, die aus verschiedenen Städten oder Regionen Griechenlands oder Kleinasiens gekommen waren; so besteht im 3. Jahrhundert v. Chr. im Herakleopolites ein jüdisches *politeuma*. Doch die Juden, die man als *Iudaioi* bezeichnet, gehören zur Gemeinschaft der *Hellenoi*, was in Sachen Erziehung, Jurisdiktion und Steuern einige Vorteile mit sich bringt, die übrigens auch Ägyptischstämmigen zugänglich waren. Diese Zugehörigkeit setzt die Beherrschung der griechischen Sprache voraus, und sehr bald ersetzt denn auch in den jüdischen Dokumenten Ägyptens das Griechische das Aramäische, wie schon zu Beginn des 3. Jahrhunderts die Grabinschriften von jüdischen Soldaten in der Nekropole von Ibrahimieh östlich von Alexandria zeigen. Von dieser Akkulturation zeugt die Onomastik: Wir stoßen auf mehr oder weniger hellenisierte traditionelle Namen vom Typ Abamis, Iakubos, Iosepos, Rachelis, aber auch auf Apollonios, Demetrios, Ptolemaios, Arsinoe… Andere griechisch wirkende Namen sind Übersetzungen: Dositheos ist Jehonatan oder Natanael, Jason ist Jehoschua.

Dagegen steht fest, dass die religiöse Identität gewahrt bleibt. Die Gemeinden besitzen ihre Synagogen oder „Proseuchen“ (Gebetsstätten), deren am frühesten bezeugte in Schedia in der Nähe von Alexandria und in Krokodilopolis-Arsinoe im Fajjum auf die Regierungszeit Ptolemaios’ III. zurückgehen; bezeichnenderweise erscheinen die Namen des Königs, der Königin und ihrer Kinder in den griechischen Widmungen dieser Synagogen[97]. Dies lässt sich interpretieren als eine Loyalitätsbekundung der Gemeinde gegenüber den Lagidenmachthabern und gleichzeitig als Zeichen des Schutzes, den diese dem jüdischen Kult gewähren; ihr Wohlwollen geht in der Folge noch weiter, als nämlich Ptolemaios II. einer Synagoge im Delta das Asylrecht verleiht[98].

95 Die papyrologischen Dokumente zum Leben und zu den Aktivitäten der jüdischen Gemeinden in Ägypten wurden publiziert von V. Tcherikover/A. Fuks/M. Stern, Corpus Papyrorum Judaicarum (CPJ) I–III, 1957–1964.

96 Zu diesen Problemen sieh: J. Mélèze Modrzejewski, Les Juifs d’Égypte de Ramsès II à Hadrien, 116–120.

97 W. Horbury/D. Noy, Jewish Inscriptions from Graeco-Roman Egypt, Nr. 22 und 117.

98 Ebd., Nr. 125. Vom Ende des 2. Jahrhunderts an wird das Asylrecht zahlreichen ägyptischen Tempeln verliehen.

Normalerweise ist es die Gemeinde, die ihr „Bethaus“ errichtet, aber es kommt auch vor, dass ein Privatmann und seine Familie zumindest einen Teil dazu beisteuern; diesem Usus begegnen wir auch im ägyptischen Milieu. Die zahlenmäßige Größe der Gemeinde spiegelt sich darin, dass es in Alexandria mehrere Synagogen gab; die größte von ihnen wird in ihrem Reichtum zu Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. ein wenig übertrieben so beschrieben: „Wer nicht den doppelten Portikus von Alexandria gesehen, hat nie den Glanz Israels geschaut...“[99]. Man hat keine Überreste der einstigen ägyptischer Synagogen gefunden; wahrscheinlich umfassten sie Säle für die Versammlungen und fürs Studium und vielleicht auch ein Ritualbad (aber genau genommen gibt es davon keine Spuren) neben dem Raum für den Gottesdienst, der im Wesentlichen in der Toralektüre bestanden haben muss. Der Text des Talmud, der von der großen Synagoge in Alexandria handelt, erwähnt „in der Mitte des Raums eine Tribüne aus Holz, auf der sich der Kantor der Synagoge aufhielt“; auf diese Tribüne stiegen die Gläubigen, wenn sie zur Lektüre gerufen wurden. Es sind zahlreiche Fragmente einer Papyrusrolle aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. erhalten, die mit ziemlicher Sicherheit zur Lesung in der Synagoge bestimmt war; der Text (Genesis und Deuteronomium) ist eine griechische Übersetzung, doch wurden Stellen frei gelassen, in die in hebräischen Buchstaben der Gottesname eingetragen werden konnte, da er als zu heilig galt, um in eine fremde, profane Sprache übertragen zu werden[100].

Tatsächlich vollzog sich vielleicht schon im 3. Jahrhundert v. Chr. eine sehr wichtige Neuerung: Man beginnt den Pentateuch, die fünf heiligen Bücher der Tora, ins Griechische zu übersetzen. Nach der Legende, die ein wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. verfasster anonymer Text, der sogenannte *Aristeasbrief*, besser der *Bericht* (*diëgesis*) *des Aristeas an Philokrates*, erzählt, hat Ptolemaios II. 72 ehrwürdige Männer von Jerusalem nach Alexandria kommen lassen, um diese Übersetzung anzufertigen:

> König Ptolemaios grüßt den Hohenpriester Eleazar und wünscht ihm Wohlergehen. Es ist ja so, dass sich viele Juden in unserem Land angesiedelt haben, weil sie von den Persern, als diese mächtig waren, aus Jerusalem vertrieben worden waren, und dass dazu auch noch die Kriegsgefangenen mit unserem Vater nach Ägypten gekommen sind [...]; und seit wir das Königreich übernommen haben, begegnen wir allen sehr menschenfreundlich, besonders aber deinen Bürgern; so haben wir über 100 000 Kriegsgefangene befreit, indem wir ihren Besitzern den gültigen Marktpreis bezahlt haben; dabei haben wir auch wieder in Ordnung gebracht, wenn manchmal durch das Ungestüm der Massen etwas Schlechtes geschehen war [...]. Da wir nun diesen eine Gunst erweisen wollen, aber auch allen Juden auf der bewohnten Welt wie auch den nachfolgenden Generationen, haben wir beschlossen, dass euer Gesetz aus den sogenannten hebräischen Buchstaben in griechische übersetzt wird, damit auch dieses bei uns in der Bibliothek mit den anderen königlichen Büchern zur Verfügung steht. Du wirst nun schön und unseres Eifers würdig handeln, wenn du Män-

99 Jerusalemer Talmud, Sukka V, 1, 55a, zit. bei J. Mélèze Modrzejewski, Les Juifs d'Égypte, 131.
100 F. Dunand, Papyrus grecs bibliques (Papyrus F. Inv. 266). Volumina de la Genèse et du Deutéronome (Einführung); Études de Papyrologie IX (Text und Tafeln).

> ner auswählst, die einen guten Lebenswandel und ein recht hohes Lebensalter haben, die Erfahrung haben in dem Gesetz und die fähig sind, es zu übersetzen[101].

Die 72 Gelehrten seien nach ihrer Ankunft in Alexandria aufs Beste empfangen worden; bevor sie an ihre Übersetzungsarbeit gegangen seien, hätten sie sieben Tage mit dem König konferiert und seine Fragen um die Regierungskunst beantwortet. Der *Aristeasbrief* nutzt die Gelegenheit für einen kompletten Entwurf der hellenistischen Königsideologie, die die Legitimation des Herrschers zur Ausübung der Macht auf seine Tugenden gründet[102]. Danach seien die Gelehrten auf der Insel Pharos, dem angenehmsten und für die Konzentration günstigsten Ort, einquartiert worden und hätten sich an die Arbeit gemacht; ihr Verfahren: „sie brachten alles durch Vergleich in Übereinstimmung". Nach 72 Tagen sei das Werk vollendet gewesen und man habe es vor den Abgeordneten der jüdischen Gemeinde verlesen, und die Übersetzung sei für „gut, fromm und völlig genau" erklärt worden.

Die Tradition, die der *Aristeasbrief* wiedergibt, war in Alexandria in Umlauf; der Philosoph Philon bestätigt sie noch Jahrhunderte später[103]. Sie ist natürlich mehr als zweifelhaft, aber der Name „Septuaginta", abgeleitet von der angeblichen Anzahl der Übersetzer, hat sich für die griechische Bibel fest eingebürgert[104]. Es ist schwer zu sagen, ob ein König, Ptolemaios II. oder ein anderer, sich wirklich dafür eingesetzt hat, dass das „Gesetz der Juden" übersetzt wurden, aber unmöglich ist es nicht. Es kann einen Präzedenzfall in der Perserzeit gegeben haben, und zwar hinsichtlich des ägyptischen Gesetzes. Im dritten Jahr seiner Herrschaft, 519, soll Dareios I. dem Satrapen von Ägypten befohlen haben, eine Kommission von „Gelehrten" zusammenzustellen, die die alten Gesetze Ägyptens bis zum 44. Jahr des Amasis (dem Vorabend der persischen Eroberung) aufschreiben sollten. Nach sechzehnjähriger Arbeit habe die Kommission zwei Fassungen der ägyptischen Gesetzessammlung vorgelegt, eine auf Demotisch, die andere auf Aramäisch, das zur offiziellen Sprache geworden war[105]. Fragmente von Sammlungen demotischer juridischer Texte, vermutlich priesterlichen Ursprungs, aus der Zeit Ptolemaios' II. wurden an mehreren Grabungsstätten gefunden, besonders in Hermupolis und Tebtunis. Wir wissen nicht, ob sie in Verbindung mit dem Unternehmen des Dareios zu sehen sind, auf jeden Fall aber ist einer dieser Texte, zweifellos zum Gebrauch bei Gericht, ins Griechische übertragen worden[106]. Außerdem wis-

101 Aristeasbrief, 35–39; dt. in: Aristeas. Der König und die Bibel, übers. und hrsg. von K. Brodersen, Stuttgart 2008, 63–65. S. Honigman, The Septuagint and Homeric Scholaship. A study in the narrative of the Letter of Aristeas.

102 Oben, II. Kapitel, S. 78–80.

103 Philon, De vita Mosis, II, 31.

104 G. Dorival/M. Harl/O. Munnich, La Bible grecque des Septante. Die 1986 unter der Leitung von M. Harl unternommene kommentierte französische Übersetzung der LXX ist publiziert in den Éditions du Cerf. Ihr deutsches Pendant, Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hrsg. von M. Karrer/W. Kraus, erschien in der Deutschen Bibelgesellschaft.

105 Der Brief des Dareios erscheint auf dem Verso des Papyrus der Demotischen Chronik, Papyrus BN 215 (zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr.); P. Briant, Histoire de l'Empire perse, 490.

106 Papyrus Oxy. 3285. Es handelt sich um die griechische Übersetzung eines demotischen Werks,

sen wir, dass die Lagiden in ihrem Bestreben, „das gesamte Wissen der Welt" in der Bibliothek von Alexandria zu sammeln, die systematische Übersetzung von Texten in „barbarischen" Sprachen betrieben[107]. Denkbar ist aber auch, dass die Übersetzung des jüdischen Gesetzes deshalb notwendig geworden war, weil das Griechische sich zur Verkehrssprache der jüdischen Gemeinden in Ägypten entwickelt hatte; ihr Gebrauch hatte sich sogar in der liturgischen Praktik der Synagogen durchgesetzt. Entgegen der Legende hat es kein einheitliches Übersetzungsunternehmen gegeben, sondern mehrere Versuche, die zu leicht unterschiedlichen Versionen führten.

Diese Unternehmungen entfalten dann auf lange Sicht eine beträchtliche Wirkung: Sie ermöglichen auch Nichtjuden den Zugang zu den hebräischen heiligen Texten. Nun ist aber das alexandrinische Judentum, wie es scheint, darum bemüht, sich ins „heidnische" Milieu hinein auszubreiten. Der Begriff des jüdischen Proselytismus ist umstritten, und manche Historiker haben ihn mit dem Argument abtun wollen, dass bestimmte Interpretationen von Philons Texten fragwürdig seien, während andere wiederum gerade deren „missionarische Intention" behaupten[108]. Man muss wohl nach den Epochen unterscheiden: Die Begegnung zwischen Juden und „Heiden", die im Ägypten der Ptolemäerzeit offensichtlich ist, war dies einige Jahrhunderte später nicht mehr. Als jüdische Gemeinden sich gegen Ende des 3. Jahrhunderts n. Chr. erneut in Ägypten ansiedelten, scheinen sie etwas vollzogen zu haben, was man eine identitäre Abkapselung nennen könnte, und keine Kontakte zu den „heidnischen" Milieus mehr gesucht zu haben.

In der Ptolemäerzeit sehen wir, dass neben den Gemeinden die sogenannten „Proselyten" auftreten, die in die Gemeinde aufgenommen werden können, wenn sie sich dem vollständigen Gesetzesgehorsam unterwerfen, und die „Gottesfürchtigen", die Gottes grundlegenden Geboten sowie einem Minimum an rituellen Vorschriften gehorchen, ohne jedoch immer eine vollständige Konversion zu erwägen. Ein Beispiel für einen im alexandrinischen Milieu entstandenen apologetischen Text ist der kuriose Roman *Josef und Asenat*.[109] Diese griechisch abgefasste Schrift rankt sich um die biblische Geschichte von Josef und erzählt von der Konversion der Ägypterin Asenat, der Tochter des Hohenpriesters Pentephres von Heliopolis, zum Judentum und von ihrer Heirat mit Josef. Sie ist eine richtiggehende Apologie der Konversion und der Mischehe als Mittel, die Heiden zum Judentum herüberzuziehen. Josef hat sich dem Vorschlag widersetzt, Asenat zu ehelichen, denn „nicht ziemt es sich für einen gottesfürchtigen Mann, … dass er einen Kuss einem fremden Weibe gebe, das mit dem Munde stumme,

---

erhalten in einer Fassung aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. Zu dieser Frage: J. Mélèze Modrzejewski, Les Juifs d'Égypte, 147–151.

107 L. Canfora, La véritable histoire de la Bibliothèque d'Alexandrie.

108 E. Will/C. Orieux, Prosélytisme juif? Histoire d'une erreur, 81–99. Der Ausdruck „missionarische Intention" stammt von V. Nikiprowetzky, Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie, 238.

109 M. Philonenko, Joseph et Aséneth; nach Auffassung des Autors kann der Text gleich zu Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr. verfasst sein, eine sehr viel frühere Entstehung lässt sich freilich nicht ausschließen. Dt.: P. Rießler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Freiburg 1988, 497–538.

tote Götzen preist, von ihrem Tisch erwürgte Speis' genießt". Asenat hat sich in Josef verliebt, den sie bei seiner Ankunft prächtig gekleidet auf seinem von vier weißen Pferden gezogenen Wagen gesehen hat; angesichts seiner Ablehnung zieht sie sich in ihr Gemach zurück, zerstört „alle ihre Götter", „die goldenen und die silbernen", wirft ihr königliches Mahl und die Sachen für die Weintrankspende den Hunden zum Fraß vor, danach wacht und fastet sie sieben Tage lang und spricht dann ihr Bekenntnis:

> Schone meiner, Herr! Verschone! Denn viel hab ich gesündigt und gefrevelt, gottlos gehandelt, Abscheuliches, was schlecht in deinen Augen, ausgesprochen. Befleckt ist, Herr, mein Mund von Götzenopfern der Ägypter, von ihren Göttermahlen. Ich hab gesündigt, Herr, ich hab vor die gesündigt, … ich hab ja tote, stumme Götzenbilder angebetet. Ich bin nicht würdig, meinen Mund, o Herr, zu dir zu öffnen, ich arme Asenat, die Tochter Pentephres, des Priesters… Denn sieh: der alte, wilde, rohe Löwe verfolgt mich, weil er der Vater der ägyptischen Götter ist, und seine Kinder sind die Götter der vom Götzendienst Besessenen; ich aber hasste und zerstörte sie, weil sie des Löwen Kinder sind. Der Löwe aber, der Teufel ist's, ihr Vater, versucht, voll Wut auf mich, mich zu verschlingen[110].

Danach hat sie eine Vision: sie sieht einen „Mann, in allem Josef ähnlich …; nur glich sein Antlitz einem Blitz und seine Augen waren wie der Sonnenglanz, sein Haupthaar wie ein Fackelfeuerbrand und seine Hände samt den Füßen glichen glühendem Eisen" (14,9). Es ist der Engel des Herrn, der ihr verkündet, dass ihr Gebet erhört worden ist:

> Hab nunmehr guten Mut, du reine Jungfrau Asenat! Dein Name ward ja in das Buch des Lebens eingetragen und wird in Ewigkeit nicht mehr daraus getilgt. Von heut an wirst du neu geschaffen und gebildet; du issest ein gesegnet Brot des Lebens und trinkst den Becher, mit Unsterblichkeit gefüllt, wirst mit geweihtem Salböl der Unverweslichkeit gesalbt[111].

Das ist natürlich echt romanhaft, und in der Realität finden wir wenig Spuren von Ehen zwischen Juden und Ägypterinnen. Doch es bestand kein Verbot, und man darf annehmen, dass sich in einer Gesellschaft, in der die Juden in allen Bereichen mit Nichtjuden lebten und arbeiteten, das Problem oft gestellt hat. Der Roman unterstreicht allerdings mehrfach, was zum Stolperstein in den interkonfessionellen Beziehungen werden konnte, nämlich die Speiseverbote. Die Juden konnten nun einmal nicht mit anderen zusammen essen…

Die kulturelle Assimilation jedoch wird durch eine ganze judäo-hellenistische Literatur belegt, die wir durch griechische Texte, oft aber auch in koptischen, syrischen, armenischen und slawischen Versionen kennen. Manche von diesen Texten, die sich am Rande des Alten Testaments entwickeln, sind in der Folgezeit in den Schriftkanon aufgenommen worden, wie etwa der schöne griechische Text mit dem Titel „Weisheit Salomos", andere sind außerhalb des jüdischen und christlichen Kanons geblieben: *Die Testamente der zwölf Patriarchen*, die *Baruchapokalypse*, die *Apokalypse des Elija*, das *Äthiopische Henoch-Buch* … Man bezeichnet sie als „Apokryphen" – ein Terminus, den man

110 Josef und Asenat 12,4 f.9 f.; dt. nach Rießler.
111 Josef und Asenat 14,9; 15,4; dt. ebd.

seiner pejorativen Konnotation wegen besser vermeiden sollte – oder als „Pseudepigraphen", was schlicht und einfach heißt, dass sie unter die Autorität einer Person des Alten Testaments gestellt werden, die nachweislich nicht ihr Autor ist[112]. Andere Schriften sind ausgesprochen literarisch, doch die Themen, die sie behandeln, sind immer biblische Themen. Das gilt für Ezechiel den Tragiker, dessen Tragödie *Exagogé* (Herausführung), in fragmentarischem Zustand erhalten, vom Auszug aus Ägypten handelt; es gilt auch für den Historiker Artapanos, der in einem Traktat *Über die Juden* Josef und Moses für die Erfinder der Wissenschaften, ja sogar der Religion und der Philosophie erklärt, die sie die „Heiden" gelehrt hätten. Der Philosoph Aristobulos widmet Ptolemaios VI. seine *Auslegung des Gesetzes* und behauptet, Pythagoras und Platon seien durch die Tora inspiriert worden – was unwahrscheinlich ist, außer vielleicht unter historischem Blickwinkel. Der brillanteste Repräsentant dieses alexandrinischen, hellenisierten, aber von der jüdischen Tradition getränkten Judentums ist Philon von Alexandria, der um die Zeitenwende lebte und schrieb und dessen Werk beeindruckend ist[113]. Er ist ein Jude der strikten Observanz, aber von der griechischen Kultur geprägt; mit seiner ganzen philosophischen und exegetischen Reflexion verfolgt er die Absicht, zu beweisen, dass die Schrift, insbesondere der Pentateuch, die Quelle jeder wahren Erkenntnis ist, er behauptet aber auch die Konvergenz zwischen der biblischen Tradition und der platonischen Lehre. Das Prinzip seiner Exegese ist die allegorische Methode, die darauf abzielt, hinter dem buchstäblichen Sinn des Textes einen verborgenen, geistlichen Sinn zu entdecken. Ein Beispiel aus seinem Kommentar zu Genesis 3,8:

> „Und Adam und sein Weib verbargen sich vor dem Antlitz Gottes des Herrn inmitten des Gehölzes des Gartens" (1 Mos 3,8). Hier macht uns die Schrift mit dem Lehrsatz bekannt, dass der Schlechte heimatlos ist. Denn wenn die eigentliche Stadt der Weisen die Tugend ist, so ist derjenige, der an ihr keinen Anteil haben kann, aus der Stadt verbannt; an ihr kann aber der Schlechte keinen Anteil haben; also ist allein der Schlechte verbannt und flüchtig. Wer aber vor der Tugend flieht, verbirgt sich sogleich vor Gott; denn wenn die Weisen Gott sichtbar sind – sind sie doch seine Freunde –, so sind offenbar die Schlechten allesamt vor ihm versteckt und verborgen als schlimme Feinde der rechten Vernunft. […] Nun wollen wir auch untersuchen, in welchem Sinne von einem gesagt werden kann, dass er sich vor Gott verberge. Wenn man es nicht allegorisch auslegt, kann man vorliegende Schrift unmöglich begreifen. Denn Gott durchdringt und erfüllt ja alles, nichts hat er leer und unerfüllt von seiner Wesenheit gelassen; wie könnte also jemand einen Ort einnehmen, wo Gott nicht wäre? […] vor allem Geschaffenen ist Gott, und überall wird er gefunden, sodass sich niemand vor ihm verbergen kann. […] Was bedeutet also der Ausdruck „sie versteckten sich"? Der Schlechte glaubt, dass Gott sich an einem Orte befindet, nicht umfangend, sondern umfangen; deshalb glaubt er auch, sich verstecken zu können, weil

112 Eine große Anzahl dieser Texte ist gesammelt und ins Französische übersetzt worden unter dem Titel „La Bible. Écrits intertestamentaires", hrsg. von A. Dupont-Sommer/M. Philonenko, Paris 1987, 333 ff. Deutsche Übersetzungen: P. Rießler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Freiburg [4]1979; E. Hennecke/W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Band 1: Evangelien. Band 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen [6]1999.

113 Zu Philon besteht eine umfangreiche Literatur; J. Mélèze Modrzejewski, Les Juifs d'Égypte, 340.

> nämlich der Urheber alles Seins sich nicht in jenem Teil der Welt befinde, den er sich zum Versteck ersehen hat. Es ist aber auch folgende Erklärung möglich: in dem Schlechten ist die wahre Meinung von Gott verdunkelt und verborgen; denn er ist voll Dunkel und ohne göttlichen Lichtstrahl, mit dessen Hilfe er die Dinge erkennen könnte[114].

Einer von Philons Traktaten, *De vita contemplativa*, spricht von einer Art mönchischer Gemeinschaft *avant la lettre*, deren Mitglieder sich in die Umgebung des Mariut-Sees westlich von Alexandria zurückgezogen hatten und die er „Therapeuten“ nennt[115]. Diese Leute, die in Armut und Askese lebten, widmeten sich der Kontemplation, der Meditation und einem auf der allegorischen Interpretation basierenden Studium des Gesetzes. Ihre Lebensweise und ihre Lehren rücken sie in die Nähe der Essener, die wenig früher in Qumran in der judäischen Wüste ihre Gemeinschaft aufgebaut hatten und über die Philon nach eigenen Worten eine – nicht mehr erhaltene – Abhandlung verfasst hat; während wir aber über die Essener eine Dokumentation aus erster Hand besitzen, nämlich die in den Höhlen am Toten Meer entdeckten Schriften der Sekte[116], stammen die einzigen Informationen, die wir über die Therapeuten haben, aus Philons Traktat.

Die Juden lebten mit Nichtjuden in ein und demselben kulturellen Umfeld, da hätten sie der Versuchung erliegen können, sich vollständig zu assimilieren, das heißt ihre religiösen Praktiken aufzugeben. Nun sind aber die Fälle von Konversion, soweit wir wissen, selten. Ein gewisser Dositheos, Sohn des Drymilos, ein alexandrinischer Jude, hat in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. am Lagidenhof Karriere gemacht. Als *hypomnematographos*, „Großarchivar“, begleitet er im Jahr 224 v. Chr. Ptolemaios III. bei einem Besuch im Fajjum; 222 v. Chr. ist er eponymer Priester des Kults der Lagiden, was in den Augen seiner Glaubensgenossen mit Sicherheit bedeutete, dass er nicht mehr zu ihrer Gemeinde gehörte. Das pseudepigraphische *Dritte Makkabäerbuch* schreibt ihm, als es zu einem Komplott gegen Ptolemaios IV. kommt, ein tatkräftiges Eingreifen zu, durch das er das Leben des Königs habe retten können; während dieses Komplott gegen Ptolemaios IV. bei Polybios erwähnt ist, lässt sich die Aussage über Dositheos nicht verifizieren. Sehr viel später, im 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, kam es zu einem prominenten Fall von Konversion, nämlich dem des hohen Beamten Tiberius Julius Alexander, der einer reichen und angesehenen alexandrinischen Familie angehörte: Sein Vater war Generalinspektor der Zollbehörden an der arabischen Grenze, sein Onkel der Philosoph Philon. Tiberius Julius Alexander machte zunächst eine militärische, dann eine zivile Karriere; nachdem er kaiserlicher Prokurator von Judäa, danach von Syrien gewesen war, wurde er Präfekt von Ägypten unter Nero und blieb es bis 69/70 unter Vespasian, bevor er schließlich Prätorianerprä-

114 Philon, Legum Allegoriae III, dt. nach: Philo von Alexandria, Allegorische Erklärung des heiligen Gesetzbuches, in: Ders., Die Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. von L. Cohn/I. Heinemann/M. Adler/W. Theiler, Bd. III, Berlin 1962, 86–88.

115 Philon, De vita contemplativa, passim; dt.: Philo von Alexandria, Über das beschauliche Leben, ebd. Bd. VII, Berlin 1964.

116 La Bible. Écrits intertestamentaires, 1–331; E. Lohse, Die Texte aus Qumran. Hebräisch und deutsch, Darmstadt [4]1986.

fekt (und damit zweiter Mann im Staate) wurde. Ein wichtiger Zeitpunkt seiner Karriere als Präfekt von Ägypten ist das Jahr 68, als er, unmittelbar nachdem Neros Tod bekannt geworden ist, ein berühmtes Edikt erlässt, das als Inschrift am ersten Pylon des Amun-Tempels von Hibis (Oase Charga) aufgefunden wurde; darin beruhigt er die ägyptische Bevölkerung und heißt sie wieder an die Arbeit zu gehen, denn „das stetige Wohlwollen und die Vorausschau" des Kaisers garantierten das Wohlergehen aller[117]. Tiberius Julius Alexander stammte aus einer jüdischen Familie, die an ihren Traditionen hing, wie das Beispiel seines Onkels zeigt, aber vor allem war er „ein römischer Bürger mit griechischer Lebensform" wie viele andere Repräsentanten der hohen römischen Verwaltung in den Ostprovinzen[118]. Doch Fälle wie der seine und der des Dositheos sind allem Anschein nach außergewöhnlich; im Allgemeinen bewahrten die jüdischen Gemeinden Ägyptens ihre Traditionen und Praktiken.

Die Assimilation der griechischen Kultur durch das Judentum scheint zwar gelungen zu sein, ohne dass darüber das religiöse Erbe verloren ging, aber vom 1. Jahrhundert v. Chr. an hat sich ein Konflikt zwischen Juden und Griechen abgezeichnet, und es war zu beobachten, was manche Historiker als die ersten Äußerungen eines teils griechisch, teils ägyptisch gewachsenen Antisemitismus oder Antijudaismus bezeichnen[119]. Flavius Josephus gibt, in der Absicht, sie zurückzuweisen, eine judenfeindliche Tradition wieder, die in Ägypten seit dem Beginn der Ptolemäerzeit verbreitet war; als deren eine Quelle gilt Manethon, dem sich andere Autoren, wie Lysimachos und später Chairemon, anschlossen[120]. Manethons Erzählung, so wie Flavius Josephus sie referiert, ist voller chronologischer Ungereimtheiten und Widersprüche. Ein König Amenophis habe die „Leprösen und anderen Unreinen" Ägyptens zusammengefasst und ihnen, nachdem er sie zur Arbeit in die Steinbrüche geschickt, als Wohnsitz Auaris, die alte, damals verlassene Stadt der „Hirten" (der Hyksos), zugewiesen; als ihren Führer hätten sie sich „einen heliopolitanischen Priester namens Osarsiph" gewählt, selbst einen „Unreinen", und der habe ihnen befohlen, die Götter nicht mehr anzubeten und die heiligen Tiere zu töten und zu essen[121]. Diese Leute hätten sich an die einst vertriebenen und in Jerusalem lebenden „Hirten" gewandt, sie sollten zu ihnen stoßen und ihnen bei der Eroberung Ägyptens helfen. Dreizehn Jahre lang hätten sie alle möglichen Untaten begangen, insbesondere gegen die Tempel und den Klerus, bis endlich Amenophis, aus Äthiopien zurückgekehrt, wohin er sich zurückgezogen hatte, sie vertrieben habe. Als Replik auf diese Darstellung, die die Juden als „Unreine" beleidigt,

117 G. Chalon, L'édit de Tiberius Julius Alexander.

118 Der Ausdruck stammt von J. Mélèze Modrzejewski, Les Juifs d'Égypte, 259.

119 J. Mélèze Modrzejewski, Sur l'antisémitisme païen.

120 Flavius Josephus, Contra Apionem, I, 228–251; dt. nach: Flavius Josephus, Über die Ursprünglichkeit des Judentums. Contra Apionem, hrsg. von F. Siegert, Göttingen 2008, 144–149. Zu diesem Text siehe J. Dillery, The First Egyptian Narrative History: Manetho and Greek Historiography.

121 Der Name Osarsiph dürfte dem Namen Josef nachgebildet sein; doch im Fortgang des Textes heißt es, dieser Priester, der ihnen eine Verfassung und Gesetze gegeben, habe seinen Namen geändert und den Namen Moses angenommen; Flavius Josephus, Contra Apionem, I, 250; dt. nach: Flavius Josephus, Ursprünglichkeit des Judentums, 148. Zu den möglichen Etymologien des Namens Osarsiph siehe: J. Assmann, Moses der Ägypter, 298, Anm. 68.

hatte sich Artapanos bemüht, die zivilisatorische Rolle von Josef und Moses zur Geltung zu bringen. Flavius Josephus seinerseits nun sieht wesentlich religiöse Motivationen für das, was er die „Schmähungen" der Ägypter gegen die Juden nennt:

> Sie fanden viele Ursachen für Hass und Neid: zuallererst, dass über ihr Land unsere Vorfahren herrschten und sie nach dem Fortgang in ihre Heimat wiederum Wohlstand genossen; sodann hat die Andersartigkeit der Sitten ihnen viel Feindschaft eingebracht – wo ja unsere Religion um so viel überlegen ist über diejenige, die bei ihnen gilt, wie das Wesen Gottes über den vernunftlosen Tieren steht. Gemeinsam ist ihnen ja die väterliche Sitte, diese für Götter zu halten; im Einzelnen aber unterscheiden sie sich einer vom andern in der Art, sie zu verehren. Als leichtfertige und gedankenlose Menschen, die sie überhaupt sind, und von jeher gewohnt, üble Anschauungen über die Götter zu haben, waren sie zu einer Übernahme der ehrerbietigen Art unserer Theologie nicht in der Lage, da sie aber sahen, dass uns von vielen nachgeeifert wird, sind sie neidisch geworden[122].

In Wirklichkeit dürfte aber der Antagonismus, der sich zwischen Juden und Ägyptern mehr und mehr entwickelte, keine eigentlich religiöse Grundlage gehabt haben. Man warf den Juden ja nicht so sehr religiöse Praktiken vor, die denen der Ägypter widersprächen, sondern eine Tendenz zum Separatismus, eben das, was man ihre *amixia* nannte: Sie sind diejenigen, die sich nicht mit den anderen vermischen... Das war teilweise durchaus zutreffend, bedenkt man die vielen Vorschriften, die das jüdische Dasein regeln und es den Juden verboten, die Ernährungs-, Ehe- oder Festgewohnheiten der Nichtjuden zu teilen. Die Grundlagen dieser Lebensweise waren natürlich religiös; wenn man also den Juden ihre „Differenz" vorwarf, weigerte man sich damit letztlich, ihren religiösen Eigencharakter anzuerkennen. Andererseits konnte man ihnen ihren „Atheismus" vorhalten, das heißt ihre Weigerung, die Götter Ägyptens als Götter anzuerkennen; und es stimmt ja, dass für die Adepten einer strikt monotheistischen Religion, die zudem noch das Bilderverbot respektierten, das religiöse Universum der Ägypter mit der Vielzahl seiner Götter und der Vielfalt ihrer Bilder als fremdartig und skandalös erscheinen musste. In der erhaltenen Dokumentation finden wir wenig Äußerungen von Feindseligkeit zwischen Gemeinschaften und Gemeinden. Doch in einem Brief an den *dioiketes* Ptolemaios aus der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr. bittet ihn ein gewisser Heraklas, einem jüdischen Priester zu helfen, der nach Memphis reisen muss, und insbesondere eine Unterkunft für ihn zu finden, denn, so schreibt er, „du weißt ja, dass sie (die Leute von Memphis) die Juden verabscheuen"[123]. Der benutzte Ausdruck, *bdelyssontai*, ist starker Tobak; in den Papyri kommt er höchst selten vor, in der Septuaginta hingegen ist er gängig, was uns vermuten lässt, der Briefschreiber, der ihn gebraucht, Heraklas, sei Jude. Ansonsten gibt es Fragmente eines in etwa den politischen Orakeln vom Typ *Töpferorakel* vergleichbaren prophetischen Textes, der dazu aufruft, auf die Juden loszugehen, unter dem Vorwand, sie seien *paranomoi*, „gesetzlos", und würden eines Tages noch die ägyptischen Tempel attackieren und

---

122 Flavius Josephus, Contra Apionem, I, 224–225; dt. nach: Flavius Josephus, Ursprünglichkeit des Judentums, 143.

123 CPJ I, 141; R. Rémondon, Les antisémites de Memphis.

zu „Pferdeställen" machen[124]. Muss man nun aus diesen isolierten Zeugnissen folgern, dass die Ägypter insgesamt die Juden verabscheuten? Damit würde man sicher zu weit gehen.

Doch man könnte sich fragen, ob es nicht schon in Alexandria, in der Ptolemäerzeit, eine episodische Verfolgung der Juden gegeben habe. Das *Dritte Makkabäerbuch* erzählt eine merkwürdige Geschichte. König Ptolemaios IV. habe die Juden Ägyptens zwingen wollen, Dionysos zu opfern; diejenigen, die das ablehnten (die Mehrheit unter ihnen), wurden im Hippodrom eingesperrt, um dann von einer Herde wilder Elefanten zertrampelt zu werden, als ein Wunder geschah: Die Tiere wandten sich gegen die Soldaten, die sie führten, und der König, „starr vor Schrecken", befahl die Freilassung der Juden. Flavius Josephus bringt eine leicht von dieser Geschichte abweichende Version, die er zeitlich in die Regierung von Ptolemaios VIII. einordnet. Das Thema des tyrannischen Verfolgers ist in den jüdischen Texten wohlbekannt, vom *Ersten* und *Zweiten Makkabäerbuch*, die zum biblischen Kanon gehören, bis zum *Buch Ester*. Liegt in der Erzählung vom „Wunder im Hippodrom", das viel Unwahrscheinliches enthält, etwas anderes vor als ein apologetischer Topos, der beweisen soll, dass Gott seine Gläubigen schützt? Die Frage ist schwer zu beantworten.

Eines ist freilich sicher: Während mehr als drei Jahrhunderten, vom Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr. bis zum 1. Jahrhundert n. Chr., hat es die ägyptische Diaspora dank ihrer Vitalität und ihrer Fähigkeit, die griechische Kultur und zugleich die Verbundenheit mit den eigenen traditionellen Werten und religiösen Praktiken zu integrieren, vermocht, eine neue Strömung innerhalb des Judentums zu schaffen und einen Dialog mit der „heidnischen" Kultur zu eröffnen. Doch mit der römischen Eroberung Ägyptens hat sich die Situation der Juden verschlechtert, und ihre Beziehungen zu ihren Mitbürgern in Alexandria gerieten unter Spannung. Im Lauf des 1. Jahrhunderts n. Chr. kam es in den Jahren 38 und 41 zu schweren Zwischenfällen zwischen Juden und Griechen. Worum es bei diesem Konflikt wirklich ging, ist nicht ganz klar. Die Affäre beginnt im Jahr 38 und zieht die ersten Verfolgungen gegen die jüdische Gemeinde nach sich; zum Vorwand dient der Umstand, dass sich die Juden trotz der Befehle des Präfekten Flaccus weigerten, in ihren Synagogen Statuen des Imperators Caligula aufzustellen. In seiner Abhandlung mit dem Titel *In Flaccum* beschuldigt Philon, der Augenzeuge und Akteur der Ereignisse war, den Präfekten in schärfsten Worten, die an die Progrome des Mittelalters und der Neuzeit denken lassen, er habe die Juden der Gewalt ihrer Gegner und der Plünderung ihres Besitzes ausgeliefert. Waren die Motivationen rein religiöser Natur? Man kann den Eifer der Griechen, mit dem sie dem Verlangen des Imperators nachkamen, schon zu Lebzeiten zum Gott zu werden, durchaus ein wenig verdächtig finden... Flaccus, der gegen die Proklamation Caligulas gewesen war, wird im Jahr 38 abgesetzt, aber damit ist die Affäre noch nicht beendet. Delegationen der beiden Gemeinschaften, der jüdischen wie der griechischen, tragen der Reihe nach Caligula ihre Beschwerden vor; eine von ihnen wird von Philon angeführt; er berichtet in der *Legatio ad Gaium* von den langen Monaten des Wartens

124 PSI 982, CPJ III, 520.

vor der Audienz, von der Aggressivität des Imperators (der mehr und mehr verrückt wird) gegen die Juden, denen er vorwirft, sie „hassten die Götter" und weigerten sich, ihn selbst als Gott anzuerkennen. Es kommt nichts Großes bei diesen Gesandtschaften heraus. Doch im Jahr 41 wird Caligula ermordet, ein neuer Imperator, Claudius, gelangt an die Macht. Die Botschaften aus Alexandria setzen neu ein, diesmal verklagen die Repräsentanten der Griechen, Isidoros und Lampon, nicht nur ihre jüdischen Mitbürger, sondern tragen auch eine Anklage wegen Separatismus gegen Agrippa, den Enkel Herodes' des Großen und neuen König von Judäa, vor; diese unkluge Anschuldigung – Agrippa ist ein Freund des Claudius – wendet sich gegen sie, und am Ende des Prozesses werden sie verurteilt und hingerichtet. Diese Ereignisse werden in Texten berichtet, die man traditionellerweise als *Alexandrinische Märtyrerakten* bezeichnet und deren polemischer Charakter und Parteinahme für die Griechen offensichtlich sind[125]. Am 10. November 41 richtet Claudius schließlich ein Schreiben an die „Stadt Alexandria", in dem er seinen Willen bekundet, den Unruhen ein Ende zu machen:

> Über die Frage, welche Partei für die Unruhen und Aufstände – oder eher, wenn die Wahrheit gesagt werden soll, den Krieg – mit den Juden verantwortlich war, war ich doch nicht gewillt, eine strenge Untersuchung zu veranlassen, obwohl bei der Gegenüberstellung (mit ihren Gegnern) eure Gesandten und besonders Dionysios, der Sohn des Theon, mit großem Eifer eure Sache vertraten; jedoch hege ich gegen die, die den Konflikt erneuert haben, bei mir einen unversöhnlichen Zorn; und ich sage euch ein für alle Mal, dass ich, wenn ihr nicht mit dieser verderblichen und eigensinnigen Feindschaft gegen einander aufhört, dazu gezwungen sein werde, euch zu zeigen, wie ein an sich wohlwollender Fürst sein kann, wenn man ihn zu gerechtem Zorn reizt. Deshalb beschwöre ich euch jetzt noch einmal, dass ihr, die Alexandriner, euch einerseits geduldig und freundlich gegenüber den Juden betragt, die seit langer Zeit in derselben Stadt gewohnt haben, und keinen der von ihnen befolgten Riten zur Anbetung ihrer Götter schändet, sondern ihnen erlaubt, ihren Gebräuchen wie zu den Zeiten des göttlichen Augustus nachzugehen, welche ich, nachdem ich beide Seiten angehört, ebenfalls sanktioniert habe; und andererseits befehle ich den Juden ausdrücklich, nicht auf mehr Privilegien als sie früher besaßen hinzuarbeiten und in Zukunft keine besonderen Gesandtschaften mehr auszusenden, als ob sie in einer anderen Stadt lebten, etwas, was noch nie vorgekommen ist; und sich nicht mit Gewalt in die Wettspiele der Gymnasiarchen und die Kosmetien einzudrängen, wo sie doch ihre eigenen Privilegien besitzen und eine große Menge von Vorteilen in einer fremden Stadt genießen, und nicht neue Juden herbeizuziehen oder zuzulassen, die von Syrien oder Ägypten den Fluss hinunter kommen, ein Vorgang, der mich dazu veranlassen könnte, noch misstrauischer zu werden; im anderen Falle will ich sie mit allen Mitteln vertreiben als Erreger einer allgemeinen Plage für die ganze Welt. Wenn ihr von diesen Dingen ablasst und in gegenseitiger Nachsicht und Freundlichkeit miteinander leben wollt, will ich meinerseits die wohlwollendste Sorge für die Stadt bezeigen, wie sie euch auch von meinen Vorfahren bezeigt wurde.[126]

125 H. A. Musurillo, The Acts of the Pagan Martyrs; A. Harker, Loyalty and Dissidence in Roman Egypt.

126 Dt. nach: C. K. Barrett, Die Umwelt des Neuen Testaments (WUNT 4), Tübingen 1959, 55–57.

Der Hintergrund des Problems ist in der Tat eher politischer und sozialer als religiöser Natur. Die römische Eroberung hat für die Juden eine echte Verschlechterung ihres Status gebracht. In der Ptolemäerzeit waren sie ein Teil der Gemeinschaft der „Hellenen“ mit allen Vorteilen, die das einschloss. Die Römer setzen eine strikte Definition von Bürgerschaft durch: Wer nicht „römischer Bürger“ – und es sind nicht eben sehr viele in Ägypten – oder Bürger eines griechischen Gemeinwesens ist, gilt als „Ägypter“, ganz gleich welches seine Sprache und seine Kultur sind, und dies zieht alle möglichen Unannehmlichkeiten nach sich, unter anderem die Unterwerfung unter die *laographia*, die Kopfsteuer, und den Frondienst. Nun hat aber nur eine sehr kleine Zahl von Juden die alexandrinische oder sogar die römische Bürgerschaft; die große Masse von ihnen findet sich unter die *Aegyptii* zerstreut. Es ist anzunehmen, dass das Begehren der Juden Alexandrias im 1. Jahrhundert n. Chr. der Anerkennung ihres Bürgerstatus oder der Gleichstellung mit den Bürgern Alexandrias galt, was aber dem römischen Recht nach unmöglich und für die Griechen unannehmbar gewesen sein dürfte.

Faktisch behalten die Juden mit ihrem Ältestenrat (*gerusia*) eine gewisse interne Autonomie, und vor allem behalten sie ihre volle religiöse Freiheit, verbunden mit einigen Anpassungen an das römische Recht: Sie müssen am Sabbat nicht vor Gericht erscheinen, bei den öffentlichen Verteilungen erhalten sie Geld statt des nichtkoscheren Öls. Das Problem ihrer Nichtteilnahme am Kaiserkult scheint nicht gelöst zu sein; tatsächlich hat Claudius in seinem Schreiben an die Alexandriner diesen Kult für seine Person entschieden abgelehnt: „… ich billige nicht die Ernennung eines Oberpriesters für mich und den Bau von Tempeln; denn ich wünsche nicht bei meinen Zeitgenossen Anstoß zu erregen, und meine Ansicht ist, dass Heiligtümer und ähnliches allein ein Vorrecht der Götter sind, das ihnen zu allen Zeiten gebührt“.

Im Lauf der wild bewegten Zeit, die auf Neros gewaltsamen Tod in Rom folgte und die innerhalb eines einzigen Jahres (68/69) drei Imperatoren – Galba, Otho und Vitellius – erlebte, ist Tiberius Julius Alexander Präfekt von Ägypten. Er hat seine Loyalität gegenüber der Staatsmacht in dem großen Edikt des Jahres 68 bekundet; darin erklärt er, die Ankunft Galbas markiere das Ende der Unbill, unter der die Ägypter gelitten hätten. Doch ein Jahr später, am 1. Juli 69, lässt er durch die Legionen Ägyptens einen General, Flavius Vespasianus, damals Oberbefehlshaber der Armeen in Judäa, zum Imperator ausrufen. Der Legat von Syrien und der Legat von Pannonien schließen sich dieser Entscheidung an und fallen in Italien ein. Galba ist zu Beginn des Jahres 69 auf Othos Befehl von den Prätorianern getötet worden; Otho wiederum hat sich, von seinem Rivalen Vitellius besiegt, einige Monate später selbst getötet. Nachdem auch Vitellius bei einem Handgemenge in Rom umgekommen ist, hat Vespasian freies Feld; er wird vom Senat anerkannt und erhält umfassende Vollmacht. Der Präfekt von Ägypten hat also beim Aufkommen der neuen Dynastie der Flavier eine entscheidende Rolle gespielt, und Ägypten hat in einem gewissen Maß davon profitieren können; jedenfalls scheinen die Imperatoren Interesse – ob auch Anerkennung? – gegenüber der ägyptischen Religion bekundet zu haben: Im Isis-Tempel auf dem Marsfeld in Rom sollen Vespasian und Titus die Nacht vor der Feier ihres Triumphs über Judäa verbracht

haben[127]. Was Tiberius Julius Alexander angeht, so war er sicherlich ein geschickter Politiker, aber er scheint sich nie groß um seine alten Glaubensgenossen gekümmert zu haben. Zu Beginn des Jahres 70 war er Generalstabschef des Titus geworden, den sein Vater mit dem Krieg gegen Judäa beauftragt hatte; er war also bei der Einnahme Jerusalems und der Zerstörung des Tempels zugegen. Seine Reaktion ist unbekannt; höchstwahrscheinlich konnte er sich eine solche gar nicht erlauben. Einige Jahre zuvor hat er, laut Flavius Josephus (der als einziger diese Geschichte erwähnt), unter schwerster Gewaltanwendung eine Erhebung der Juden in Alexandria unterdrückt. Die Zurückstufung Judäas zur Provinz und der Fall des Tempels scheinen in Ägypten kaum ein Echo gefunden zu haben. Für die Gemeinden Ägyptens jedoch haben diese Ereignisse empfindliche Folgen: Sie unterliegen von nun an einer Zusatzabgabe, da Vespasian allen Juden des Reichs eine Judensteuer, *iudaikon telesma*, auferlegt hat. Zudem zieht die Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahr 73/74 die Schließung des Tempels in Leontopolis nach sich. Vespasian hatte seine Zerstörung befohlen, vermutlich weil er fürchtete, dieses Heiligtum könnte für die Juden Ägyptens zum Herd des Widerstands werden.

Bei seinem Amtsantritt im Jahr 98 hat der neue Imperator, Trajan, einen Brief an die Alexandriner gerichtet, in dem er sein Wohlwollen für sie bekundet und seinem Wunsch Ausdruck verleiht, der Präfekt möge bei ihnen „einen dauerhaften Frieden" aufrechterhalten[128]. Doch wenige Jahre später sollen, so ein weiterer Papyrus aus Oxyrhynchos, zwei Gesandtschaften aus Alexandrien, eine für die Griechen, eine für die Juden, nach Rom gekommen sein, um bei Imperator Audienz zu erbitten[129]. Der Gegenstand des Vorstoßes wird nicht näher angegeben; man darf vermuten, dass neuerlich Unruhen zwischen den beiden Gemeinschaften ausgebrochen sind. Überraschend ist allerdings, dass der Text vermeldet, Trajan habe eindeutig zugunsten der jüdischen Abgesandten Stellung genommen; seine Frau, Plotina, habe selbst beim Senat interveniert, er solle die Sache der Juden unterstützen. In einem überaus lebhaften Dialog habe Hermaiskos, der Anführer der griechischen Delegation, dem Imperator vorgeworfen, sein „Rat sei voller Juden". Da der Papyrus zum Teil verstümmelt ist, wissen wir nicht, wie die Geschichte ausging, außer dass der Gott Serapis, dessen Bild die griechische Delegation in Form einer Büste mit sich führte, ein Wunder gewirkt habe, um die Griechen aus der Affäre zu ziehen, denn sie steckten anscheinend in einer Sackgasse. Dem Bild sei plötzlich der Schweiß ausgebrochen und über das Gesicht des Gottes geströmt. Dieser Text, der unter dem Namen *Hermaiskosakten* bekannt ist, könnte durchaus nach dem Muster der sechzig Jahre älteren *Alexandrinischen Märtyrerakten* gestrickt sein, entweder in einer mehr judenfreundlichen Perspektive oder, im Gegenteil, um die Parteinahme des Imperators für die Juden zu stigmatisieren; das Wunder des Serapis, ein wohlbekannter apologetischer Topos, soll wohl deutlich machen, dass

127 M. Malaise, Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie, 407–413.
128 Papyrus Oxy. XLII, 3022.
129 Papyrus Oxy. X, 1242; CPJ II, 157.

die Götter mit den Griechen sind. Wie dem auch sei – es ist unmöglich zu entscheiden, ob es sich bei der ganzen Affäre um Realität handelte oder nicht.

Einige Jahre später, 115, wird die Situation der Juden in Ägypten unhaltbar. In Kyrene bricht eine Revolte aus; damals geht es wahrscheinlich zunächst um einen ganz banalen Streit zwischen Griechen und Juden, dann weitet er sich aus und greift auf Ägypten, Zypern und Mesopotamien über und nimmt dabei, wie es scheint, einen nationalistischen und messianischen Charakter an; der Anführer der Revolte in Kyrene, den eine Quelle Lukios oder Lukuas und eine andere Andreas nennt, wurde möglicherweise als Messias angesehen. Aber wie im Jahrhundert zuvor in Alexandria waren die Motivationen der Juden Ägyptens zweifellos eher politischer Natur, nämlich ein Protest gegen den inferioren Status, auf den sie zurückgeworfen worden waren. Ob ihr Protest sich in weiter gehende Forderungen umgesetzt hat, ob die Aufständischen ein „jüdisches Königreich" zu errichten hofften, bleibt hypothetisch. Jedenfalls kommt es in Ägypten zu einer echten Eskalation der Unruhen, die sich im ganzen Land ausbreiten. Trajan schickt einen General, Marcius Turbo, mit Spezialvollmachten: Es ist ein Krieg geworden, in den die von der Bevölkerungsmehrheit unterstützte römische Armee in Ägypten verwickelt ist. Die Unruhen werden in Alexandria rasch niedergeschlagen, wo der Präfekt jene Griechen warnt, die die Situation nutzen möchten, um die Juden zu attackieren und ihren Besitz zu plündern. In der *chora* dagegen dauert der Krieg zwei Jahre und bringt Zerstörung und Ruinen über das Land. Interessante Informationen über die Ereignisse und vor allem über den Geisteszustand der nichtjüdischen Bevölkerung liefert uns das Archiv eines hohen Beamten, Apollonios; er war Gaustratege von Apollinopolis Heptakomias in Oberägypten, hatte aber Besitz und Familie in Hermupolis. In einem Brief, den sie schon zu Beginn des Krieges, im September 115, an ihn richtet, schreibt seine Frau Aline, sie sei seinetwegen „schrecklich beunruhigt", und beschwört ihn: „Ich bitte dich, gib auf dich acht und begib dich nicht allein ohne deine Garde in Gefahr. Mach es wie der Stratege von hier (Hermupolis), der die Arbeit seinen Offizieren überlässt..."[130]. Im folgenden Jahr unterrichtet ihn seine Mutter Eudaimonis, sie wünsche, „wenn die Götter, und insbesondere der unbesiegliche Hermes, es wollen, dass man dich nicht röstet...", was sehr wahrscheinlich bedeutet, dass die aufständischen Juden Dörfer niederbrannten und dass Apollonios durchaus in einem Brand hätte umkommen können[131]. Ein Brief von Apollonios selbst, datiert vom Herbst 117, unterrichtet uns darüber, dass der Hermopolitengau von den „gottlosen Juden" zerstört worden ist und dass der Briefschreiber Urlaub beantragt, um sich um seine Angelegenheiten kümmern zu können[132].

117 ist der Krieg dann wirklich zu Ende. Trajan hat die jüdische Bevölkerung in Ägypten ausgerottet[133]. Die jüdischen Gemeinden sind praktisch vernichtet; der Besitz der Besiegten ist konfisziert, und eine Sonderkasse, der *iudaïkos logos*, ist eingerichtet worden, um die Verwaltung der eingezogenen Güter zu tätigen. Dass sie die Waffen

130 Papyrus Giss. 19.
131 Papyrus Giss. 24.
132 Papyrus Giss. 41.
133 Appianus, Römische Geschichte. Die Bürgerkriege, 2, 90, 380.

gegen die Römer erhoben hatten, stellte einen Anschlag auf die Sicherheit des Staates dar und konnte als ein *crimen laesae maiestatis* betrachtet werden; die Beschlagnahmung des Besitzes war also eine „normale“ Maßnahme[134]. Wir besitzen kaum Informationen über die Reaktionen ihrer nichtjüdischen Landsleute, außer dass sie anfingen, konfiszierte jüdische Besitztümer zu kaufen. Und ein reicher Landbesitzer aus Oxyrhynchos kann sich gegen Ende des 2. Jahrhunderts glücklich schätzen, dass seine Mitbürger ihre positive Einstellung zu den Römern bewiesen haben, „indem sie im Krieg gegen die Juden als Verbündete Roms kämpften und bis zur Stunde fortfuhren, den Tag des Sieges mit einem Fest zu begehen“ – einem Fest, bei dem der Sieg über die Juden mit dem Niederwerfen des Seth gleichgesetzt werden konnte[135].

Erst am Ende des 3. Jahrhunderts, zur Zeit der Invasion Ägyptens durch die Palmyrer, sehen wir wieder Juden in Ägypten. Die Dokumente sind nicht sehr zahlreich; eines von ihnen erwähnt in den neunziger Jahren des 3. Jahrhunderts eine Synagoge, wahrscheinlich in Oxyrhynchos[136]. Diese neuen Gemeinden stehen mit Palästina in weit engerem Kontakt als in der Vergangenheit; ihre Sprache ist das Hebräische oder Aramäische und nicht so sehr das Griechische: Ein von 417 datierter, in aramäischer und griechischer Sprache, aber mit hebräischen Buchstaben geschriebener Ehevertrag aus Antinoupolis gleicht im Wesentlichen den Verträgen dieses Typs (*ketuba*), wie sie im palästinischen Milieu geschlossen werden[137]. Neue Probleme treten im 4. Jahrhundert infolge der wachsenden Bedeutung und schließlich der Übermacht der christlichen Gemeinschaft auf. 415 n. Chr. ruft Bischof Cyrill von Alexandria die Christen auf, die Synagogen und die jüdischen Häuser zu zerstören und die Juden aus der Stadt zu vertreiben. Auf privater Ebene können die Beziehungen zwischen Juden und Christen durchaus friedfertiger und normaler sein; 400 mietet ein Jude in Oxyrhynchos zwei Räume in einem Haus, dessen Eigentümerinnen als *monachai apoktikai* bezeichnet werden, das heißt als Nonnen, die wahrscheinlich außerhalb eines Klosters wohnen[138].

Jüdische Gemeinden haben es geschafft, im byzantinischen Ägypten zu leben trotz der Feindseligkeit der christlichen Autoritäten. Die von einem arabischen Historiker genannte Zahl von „40 000 tributpflichtigen Juden“, die in Alexandria gewohnt hätten, als General Amr ibn al-As im Jahr 642 die Stadt einnahm, ist vielleicht stark übertrieben[139]. Hingegen zeigen die Dokumente aus der Geniza von Kairo (einem Raum, der in der ehemaligen Synagoge von Alt-Kairo als Cachette diente) deutlich, wie groß und lebendig die Gemeinde der jüdischen Händler im frühen Mittelalter war[140].

134 J. Mélèze Modrzejewski, Les Juifs d’Égypte, 295–300.

135 Papyrus Oxy. IV, 705. Zur Interpretation des Festes siehe: D. Frankfurter, Let Egypt’s City Be Deserted.

136 Papyrus Oxy. IX, 1205.

137 C. Sirat u. a., La ketouba de Cologne, zit. bei R. S. Bagnall, Egypt in Late Antiquity, 277.

138 Papyrus Oxy. XLIV, 3203.

139 Diese Zahl, die der Historiker Ibn Abd el Hakam im 9. Jahrhundert anführt, dürfte mit Vorsicht zu genießen sein.

140 M. Gil, The Jewish Merchants in the Light of Eleventh-Century Geniza Documents.

Entstehung und Entwicklung des ägyptischen Christentums

Die Anfänge des ägyptischen Christentums liegen im Dunkeln; nichts bestätigt die Überlieferung, der zufolge der Apostel Markus die ersten Evangelisierungsversuche in diesem Land unternommen hat. Die heutzutage am weitesten verbreitete Hypothese schreibt die Anfänge der Evangelisierung „judenchristlichen" Jüngern des Apostels Jakobus zu, die gegen Ende des 1. Jahrhunderts Einlass in die jüdische Gemeinde von Alexandria gefunden hätten. Aber nicht die jüdischen Gemeinden werden dem Christentum seine „Rekrutierungsbasis" liefern (insofern lagen die Dinge anders als in Syrien-Palästina oder in Kleinasien), denn zwischen 117 und 270 n. Chr. gab es in Ägypten ja praktisch keine Juden mehr[141]; es hat sich also im – ägyptischen oder hellenisierten – „heidnischen" Milieu ausgebreitet. Gegen Ende des 1. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung mag es eine kleine Gemeinde von Judenchristen in Ägypten gegeben haben, aber die einzige Spur, die das Christentum im Lauf der ersten beiden Jahrhunderte n. Chr. im ägyptischen Milieu hinterließ, ist ein Fragment des Johannesevangeliums, erhalten auf einem Papyrus aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts[142].

Allerdings besteht in den letzten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts in Alexandria eine Katechetenschule, die sich mit einigen berühmten Namen schmücken kann: Pantainos, Klemens von Alexandrien, Origenes; ihr Ziel war es, Christen zu unterweisen, in der ziemlich polemischen Absicht, die Heiden mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Die Schriften des Klemens gegen die Götter und Mythen der Griechen und Ägypter sind von ungeheurer Schärfe; die des Origenes, der wie schon Philon die allegorische Bibelauslegung praktizierte, gehen weiter in dem Bestreben, die griechische Philosophie mit der christlichen Botschaft zu versöhnen. Dass es dieses Reflexions- und Bildungszentrum gab, setzt natürlich die Existenz einer bereits großen christlichen Gemeinde voraus, doch genau eine solche ist in der *chora* offenkundig nicht zu finden. Noch im 3. Jahrhundert dürften die nicht sehr zahlreichen christlichen Kultstätten recht bescheiden gewesen sein und aus einem einfachen Raum in einem Wohnhaus bestanden haben. In Alexandria selbst dauert es noch bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts, bis eine Kirche errichtet wird, deren Dimensionen der wachsenden Zahl der Gläubigen angemessen sind; zu diesem Zweck nutzt man das *Kaisareion*, den ehemaligen Tempel des Kaiserkults, neu. Die älteste Kirche von Kairo, den Heiligen Sergius und Bacchus geweiht, muss auf das 5. Jahrhundert zurückgehen, ist aber mehrmals umgebaut worden[143]. Wenn es heute nur wenige Spuren von so alten Kirchen gibt, ist dies vielleicht dem Umstand geschuldet, dass die koptischen archäologischen Stätten noch ungenügend erforscht sind. Die Kirche von Chams el-Din in der Oase Charga geht möglicherweise auf das 4. Jahrhundert zurück; eine weitere, vielleicht zeitgleiche, wird soeben an der Grabungsstätte von Aïn el-Turba in derselben Oase freigelegt.

141 Oben, S. 614 f.

142 Papyrus Ryl. 457. C. H. Roberts, An unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library.

143 M. Capuani, L'Égypte copte, 83–84.

Wahrscheinlich im Lauf des 3. Jahrhunderts, und vor allem in dessen zweiter Hälfte, fassen die christlichen kirchlichen Institutionen Fuß; auch über diesen Punkt besitzen wir wenig Dokumente. Die Basisgemeinschaften, die „Pfarreien", die oft mehrere Dörfer umfassen, werden von „Ältesten", den *presbyteroi*, geleitet. Diese wählen in der Anfangszeit die *episkopoi*, die „Aufseher", an der Spitze des Zusammenschlusses einer mehr oder weniger großen Zahl von Gemeinden in einem bestimmten Gebiet. Die Organisation muss ursprünglich ziemlich locker gewesen sein, bevor sie dann im 4. Jahrhundert stärker hierarchisch geordnet wurde. Als in den Jahren 320/321 auf Initiative von Bischof Alexander in Alexandria eine Synode stattfand, versammelten sich ungefähr hundert Bischöfe, 29 kamen aus dem Niltal, 44 aus dem Delta – ein auffallendes Missverhältnis, das uns annehmen lässt, die Christianisierung Ägyptens habe sich je nach Region in sehr unterschiedlichem Tempo vollzogen. Dabei ist es nicht verwunderlich, dass die Errichtung neuer Institutionen vor allem im Delta in der Nähe von Alexandria erfolgte und dass sie dort leichter als anderswo zu bewerkstelligen war. Neuere Forschungen konnten für die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts in Ägypten 51 Bischofssitze identifizieren und für denselben Zeitraum die Namen von 65 Bischöfen ausmachen. Doch damit wissen wir noch nicht, wie groß die von ihnen geleiteten Gemeinden waren. Von dieser Zeit an nimmt die Zahl der „Pfarreien" stetig zu; sie verfügen zwar über eine relative Autonomie, aber die Presbyter unterstehen der Kontrolle durch den Bischof, bei dem sie sich dreimal jährlich versammeln müssen, und die Bischöfe selbst sind sehr eng an den Patriarchen von Alexandria gebunden[144]. Seit dieser Zeit gibt es auch einen „niederen Klerus", bestehend aus Diakonen und Subdiakonen, über dessen Funktionen wir nicht gut unterrichtet sind. Es ist anzunehmen, dass die Implantation des Christentums in Ägypten sich recht langsam und wahrscheinlich unregelmäßig vollzog und dass seine eigentliche Ausbreitung nicht vor dem 4. Jahrhundert erfolgte. Bis zum 4. Jahrhundert liefert die papyrologische Dokumentation zwar viele Informationen zur Sache, aber es fällt schwer, die Christen in der ägyptischen Gesellschaft zu identifizieren[145]. Der Terminus *chrestianos* wird nur sehr selten verwendet; erstmals erscheint er in einem Dokument aus Oxyrhynchos, datiert von 256, in dem er offenkundig benutzt wird, um eine Person zu identifizieren, deren Name ziemlich geläufig ist: Petosiris ist „der Christ" aus dem Dorf Mermertha[146]. Das bedeutet, dass er als Mitglied einer Randgruppe gilt, es bedeutet aber auch, dass er seine Zugehörigkeit zu dieser Gruppe nicht zu verbergen braucht. Die Christen hatten selbst ein Empfinden für ihre kollektive Identität: Sie gehörten zu ihrer Stadt oder zu ihrem Dorf, aber sie gehörten auch zu einer viel weiter gespannten Gemeinschaft. Eine Frau wird in einem Brief von Briefpartnern ermahnt, die von sich sagen, sie seien „zutiefst betroffen, dass du Atheas so etwas angetan hast, wo du doch eine Christin bist (oder: wo sie doch eine Christin ist)"[147]. Man hat zahlreiche „Kommunionbriefe" gefunden,

144 Zur Errichtung der kirchlichen Institutionen siehe: A. Martin, Aux origines de l'église copte.

145 E. A. Judge/S. R. Pickering, Papyrus Documentation of Church and Community in Egypt to the mid-fourth century; G. Tibiletti, Tra paganesimo e cristanesimo: L'Egitto nel III secolo.

146 Papyrus Oxy. 3035.

147 Papyrus Laur. 42 ro.; Oxyrhynchos, 4.–5. Jahrhundert.

die den Zweck hatten, einem Christen auf Reisen die Aufnahme durch die Gemeinde an seinem Besuchsort zu erleichtern. In jenen Privatbriefen jedoch, die unsere Hauptinformationsquelle sind, ist die Wortwahl nur selten typisch christlich; die Äußerungen des Gebets sind bei den Christen sehr oft die gleichen wie bei den anderen; genau wie diese verwenden sie Termini wie *theos* (Gott, im Singular), *pronoia* (Vorsehung), *charis* (Gnade)… Diese Menschen gehören nicht verschiedenen Welten an; ihr religiöser Glaube drückt sich im Wesentlichen auf dieselbe Weise aus. Man hat versucht, die Onomastik als Kriterium für die Identifizierung der Christen zu verwenden, doch es fällt schwer, zuverlässige Schlussfolgerungen daraus zu ziehen; schuld daran ist vor allem die Ungleichheit der Dokumentation, die keine Verallgemeinerungen erlaubt; außerdem konnten typisch „heidnische" Namen wie Anup (Anubis), Phoibammon, Unophrios (Osiris Wennefer) auch von Christen getragen werden, was die Verwendung des Namens als „Marker" der religiösen Zugehörigkeit noch weiter erschwert[148]. Auch der soziale und wirtschaftliche Status der Christen lässt sich nur schwer beurteilen. Anhand eines Dokumentenkorpus aus der Zeit vom 3. bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts stellen wir fest, dass die Christen mehrheitlich Einwohner der Metropolen – Oxyrhynchos, Hermupolis, Panopolis – sind und dass viele von ihnen einen gehobenen sozialen Status und ein ebensolches kulturelles Niveau haben; sie verfügen über Subsistenzmittel und können reisen. Wenn aber diese Dokumente kaum von den Dörfern in der *chora* sprechen, so deshalb, weil deren Bewohner, ganz gleich welcher Religion sie angehörten, überhaupt nur wenige schriftliche Lebensspuren hinterlassen haben.

Es fällt auf, dass diese Dokumente keinerlei Spuren von Spannungen zwischen den Gemeinschaften aufweisen. Aber ist das verwunderlich? Bis um 313 stellen die Christen eine kleine Minderheit in der ägyptischen Bevölkerung dar; eine eher günstige Schätzung reicht von 2 bis 13 Prozent am Ende des 3. Jahrhunderts bis zu 18 Prozent um 310/313[149]. Die Adepten der neuen Religion konnten für die Anhänger der traditionellen Religion wohl kaum ein Element der Unruhe bilden und noch weniger eine Bedrohung darstellen. Die Koexistenz funktioniert gut in den Metropolen, wo man in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts sehen kann, dass Christen zu den selben Kreisen wie ihre Landsleute gehören, dass sie sie besuchen und Geschäftsbeziehungen mit ihnen unterhalten[150]. Sie funktioniert auch auf Dorfebene; allerdings – und darauf hat Ewa Wipszycka hingewiesen – konnte es sein, dass man in der Stadt nicht wusste, ob dieser oder jener Christ war, im Dorf dagegen war es anders: dort lebte man unter den Augen der Nachbarn und wurde als „der Christ" identifiziert. Es sieht nicht so aus, als hätte man den Christen, wie einst den Juden, den Vorwurf der *amixia* gemacht, was

---

148 R. S. Bagnall, Religious Conversion and Onomastic Change in Early Byzantine Egypt. Ein ganz anderer Standpunkt wird vertreten von E. Wipszycka, La valeur de l'onomastique pour l'histoire de la christianisation de l'Égypte; dazu die Replik: R. S. Bagnall, Conversion and Onomastic: a Reply. Vgl. auch: E. Wipszycka, La christianisation de l'Égypte aux 4ᵉ–6ᵉ siècles. Aspects sociaux et ethniques.

149 R. S. Bagnall, Religious Conversion and Onomastic Change in Early Byzantine Egypt, 105–124; Ders., Egypt in Late Antiquity, 278–289.

150 H. Cadell, Les archives de Théophanès d'Hermoupolis.

wahrscheinlich bedeutet, dass sie nicht nur an denselben Aktivitäten, sondern auch an denselben Festivitäten wie ihre nichtchristlichen Landsleute teilnahmen. Die Sorgen, die in den christlichen Briefen zur Sprache kommen, sind unverkennbar jene, die wir auch im „heidnischen" Milieu finden: die Gesundheit, mit der seit Jahrhunderten gebräuchlichen Formel „ich bete für deine Gesundheit", die familiären Beziehungen und die Eheprobleme, die Geschäfte und der Handel. Was wir ebenfalls feststellen können, ist, dass vom Anfang des 4. Jahrhunderts an die Priester und Bischöfe ziemlich oft in Privatangelegenheiten ihrer Glaubensgenossen intervenieren, um einen Konflikt zu regeln oder für jemanden einzutreten[151]. Das ist nichts Neues, denn schon lange wurden ja die ägyptischen Priester gerufen, um Schiedssprüche zu tun; aber es bedeutet, dass nicht nur die Gläubigen, sondern auch die Repräsentanten der Staatsmacht von nun an dem christlichen Klerus eine gewisse Autorität zuerkennnen. So trägt der Bischof von Oxyrhynchos dem Strategen eine Petition für Kinder vor, deren Vater gestorben ist, andere Bischöfe greifen in einem Streit zwischen einem Mann und einer Frau um ihren Besitz ein[152]. Diese Interventionen waren – nicht anders als in der Vergangenheit – nicht immer erfolgreich: Eine Frau beschwert sich, sie sei von ihrem Ehemann „durch die Vermittlung der Priester" düpiert worden, sie hätten ihr nämlich geraten, das gemeinsame Leben wieder aufzunehmen, während doch ihr Mann sie misshandle und mit einer anderen Frau lebe[153]. Wir treffen auf Priester, die in den Dörfern den Namen von Zeugen, die des Schreibens unkundig sind, in einen Ehevertrag eintragen, selbst als Zeugen bei einem Geländeverkauf auftreten oder Bürgschaften stellen…

Beispiele für diese friedliche Koexistenz zwischen der traditionellen und der neuen, noch minderheitlichen Religion haben wir zumindest bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts. Das Exempel von Kysis (Dusch), einer großen Ortschaft der Oase Charga, die in der Römerzeit in Blüte stand, dürfte bezeichnend sein. In den letzten Jahren des 3. Jahrhunderts erhält ein in Kysis ansässiger christlicher Priester einen Brief von einem seiner „Brüder im Herrn", der ihm die Ankunft der Mumie einer Frau ankündigt, die im Dorf beerdigt werden soll; das setzt natürlich voraus, dass es in Kysis eine christliche Gemeinde gab[154]. Da der Brief im Archiv der „heidnischen" Nekrotaphen von Kysis gefunden wurde, bedeutet dies wahrscheinlich, dass beide Parteien denselben Friedhof nutzten. Die archäologische Erforschung hat gezeigt, dass die traditionellen Bräuche und Glaubensüberzeugungen während dieser gesamten Zeit und mindestens bis ins 4. Jahrhundert in dieser Bevölkerung in Geltung blieben; am Ende des 4. Jahrhunderts jedoch gibt es viele christliche Namen bei den Dorfbewohnern und Soldaten der Garnison, und die Christen verfügen über ihren eigenen Friedhof einige hundert

151 In einem Brief im Archiv des römischen Offiziers Flavius Abinnaeus (um 340), verwendet sich ein Priester aus Hermupolis für „den Soldaten Paulos", der „entlaufen" ist; Papyrus Lond. II 417.

152 Papyrus Oxy. 2344 (vor 336); Papyrus Oxy. 903 (4. Jahrhundert).

153 Papyrus Oxy. L 3581 (4. oder 5. Jahrhundert); zit. bei: R. S. Bagnall, Egypt in Late Antiquity, 194.

154 Papyrus Grenf. 76 (Ende des 3. Jahrhunderts n. Chr.). Zu diesem Text, der schon reichlich kommentiert worden ist, siehe: F. Dunand, Les nécrotaphes de Kysis.

Meter entfernt vom Hauptfriedhof[155]. Somit ist evident, dass in einer Provinzstadt weit entfernt vom regen Leben Alexandrias die Gläubigen der traditionellen Religion und die Anhänger der neuen, christlichen Religion ihre Kulte anscheinend ohne offene Probleme ausüben konnten.

Darüber hinaus liefert die umfangreiche Literatur über die Mönche und Eremiten der ägyptischen Wüsten eine Reihe von höchst interessanten Zeugnissen über die Koexistenz der Religionen am Ende des 3. und im Verlauf des 4. Jahrhunderts. Es handelt sich natürlich um eine zugleich hagiographische und polemische Literatur, und als solche ist sie mit Vorsicht zu genießen; aber gerade die unfreundliche Einstellung dieser Literatur gegenüber der traditionellen Religion lässt die Informationen über die guten Beziehungen zwischen Christen und Nichtchristen, die sie faktisch liefert, als glaubwürdig erscheinen. So erzählt ein Eremit aus der Thebais, wie ein mit ihm bekannter Mönch in einem Dorf die Tochter eines „Heidenpriesters" kennenlernte, sich in sie verliebte und bei ihrem Vater um ihre Hand anhielt. Dieser sagt ja, aber unter der Voraussetzung, dass der Heiratsbewerber seinem Gott abschwört, wozu sich unser Mönch auf der Stelle bereit erklärt… Doch mit der Zeit erkennt er seinen Fehltritt und geht in die Wüste, um dort Buße zu tun[156]. Eine andere dieser Erzählungen bringt ebenfalls einen „heidnischen Priester" ins Spiel, der einen Eremiten in seiner Zelle aufsucht; im Lauf der Nacht, die er dort verbringt, führen sie ein Gespräch über das Thema der Gottesvisionen:

> Der Altvater Olympios sprach: Einmal kam ein Heidenpriester nach der Sketis und übernachtete in meinem Kellion. Als er das Leben der Mönche sah, sprach er zu mir: „Seht ihr bei solchem Verhalten nichts von eurem Gott?" Ich antwortete: „Nein." Da sprach der Priester zu mir: „Wirklich, wenn wir unserem Gott den heiligen Dienst darbringen, dann verbirgt er nichts vor uns, sondern offenbart uns seine Geheimnisse. Und ihr nehmt so viel Mühen auf euch: Nachtwachen, Herzensruhe, Askese, und da sagst du: Wir sehen nichts! Sicher habt ihr, wenn ihr nichts schaut, schlechte Gedanken in eurem Herzen, die euch von Gott trennen, und deswegen werden euch seine Geheimnisse nicht geoffenbart." Ich ging weg und meldete den Alten die Worte des Priesters. Sie wunderten sich und sagten: „So ist es: die unreinen Gedanken trennen Gott vom Menschen"[157].

Selbst wenn diese Erzählungen von einem offenkundigen apologetischen Willen geleitet sind, müssen die Situationen, von denen sie berichten, wahrscheinlich sein, weil sonst die Geschichte jede Glaubwürdigkeit verlöre, was wiederum konträr zum angestrebten Ziel wäre. Einmal mehr können wir aus diesen Erzählungen die Folgerung ziehen, die sich schon einem der Archäologen aufdrängte, die die Gräber in Bagawat erforscht haben: „Die Anhänger der alten und der neuen Religion arbeiteten und leb-

155 Es handelt sich um die Nekropole mit dem Namen „Taubenschlag"; auf ihr wurde im Lauf der Kampagne des Jahres 1990 eine Sondierung ausgeführt; F. Dunand/J.-L. Heim/N. Henein/R. Lichtenberg, La nécropole de Douch II, 2–4.

156 Apophthegmata Patrum, 1222; dt. nach: B. Miller (Hrsg.), Weisung der Väter. Apophthegmata patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt, Freiburg 1965, 204.

157 Apophthegmata Patrum, 571; dt. nach: B. Miller (Hrsg.), Weisung der Väter, 204.

ten Seite an Seite“[158]. Für viele Christen war der „heidnische“ Hintergrund noch ganz nahe. Ein Eremit der Thebais erzählt, er sei der Sohn eines „heidnischen Priesters“ und in seiner Kindheit habe er die Gewohnheit gehabt, seinem Vater in den Tempel nachzugehen und ihn beim Vollzug der Opfer zu beobachten[159].

Selbst wenn wir einräumen, dass das Christentum lange gebraucht hat, um in Ägypten sesshaft zu werden, ist die Tatsache, dass Dokumente über es während der ersten beiden Jahrhunderte unserer Zeitrechnung fast völlig fehlen, doch einigermaßen erstaunlich. Eine wichtige Entdeckung hat indes neues Licht auf das ägyptische Christentum fallen lassen: die Entdeckung der „gnostischen Bibliothek“ von Nag Hammadi[160]. 1945 entdeckte ein Bauer in einem Schlupfwinkel am Fuß der Felswand des Gebel el-Tarif unweit Sohag in Oberägypten einen Krug mit 13 ledergebundenen Codices, die auf Papyrus geschriebene koptische Texte enthielten; einige von ihnen sind in der Folge verbrannt oder verloren gegangen, aber die Mehrheit ist schließlich ins Koptische Museum von Kairo gelangt, wo nach mehr als fünfzig Jahren ihre Publikation und ihre Erforschung betrieben werden. Diese Texte sind von unschätzbarem Wert für die Kenntnis der religiösen Bewegungen in Ägypten in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung[161]. Das Korpus von insgesamt 52 Traktaten datiert aus dem 4. Jahrhundert, die griechischen Originale, deren Übersetzung diese Texte sind, dürften jedoch auf das 2.–3. Jahrhundert zurückgehen. Es handelt sich um eine Sammlung von großteils unbekannten Evangelien (Thomasevangelium, Philippusevangelium, Evangelium nach Maria, Ägypterevangelium, Evangelium der Wahrheit…), von Apokalypsen (Apokalypse des Paulus, des Petrus, des Jakobus, des Adam…), von theologischen Abhandlungen (Exegese über die Seele, Sophia Jesu Christi…), von Traktaten über die Sakramente (Taufe, Eucharistie…). All das bildete wahrscheinlich die Bibliothek einer christlichen Gemeinschaft, von der wir nicht wissen, durch welche Umstände sie veranlasst wurde, ihre heiligen Texte auf diese Weise in Sicherheit zu bringen. Es ist klar, dass es sich nicht um „orthodoxe“ Christen handelte, sofern man diesen Terminus überhaupt gebrauchen kann, da die Texte in einer Zeit verfasst worden sind, in der die Orthodoxie, wie sie 325 in Nikaia definiert wurde, noch gar nicht existierte. Zwar kommen Christus und die Apostel darin vor, aber die Lehren, die sich hier niedergeschlagen haben, gehören zum guten Teil verschiedenen Strömungen der Gnosis an.

Die religiöse und philosophische Bewegung, die man Gnostizismus oder Gnosis nennt[162] und die besonders im Ägypten der ersten Jahrhunderte verbreitet war, umfasst recht unterschiedliche Tendenzen, fast immer aber finden wir darin zwei Hauptgedan-

---

158 W. Hauser, The Christian Necropolis in Khargeh Oasis.

159 P. Brown, Die letzten Heiden, 127.

160 D. M. Scholer, Nag Hammadi Bibliography, 1948–1969, Leiden 1971; diese Bibliographie wird jährlich in der Zeitschrift „Novum Testamentum“ aktualisiert.

161 Die vollständige englische Übersetzung dieser Texte erfolgte unter der Leitung von J. M. Robinson, The Nag Hammadi Library, New York 1977.

162 Vom griechischen Wort *gnosis*, „Erkenntnis“. Zur Gnosis siehe: H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist; H.-C. Puech, En quête de la Gnose I–II.

ken vor: zum einen den Begriff des Dualismus samt seiner Verwerfung und Ablehnung der Materie sowie dem Gegensatz zwischen dem transzendenten Gott und der Schöpfung, die nur das Werk eines untergeordneten Demiurgen sein kann; und zum anderen den Begriff der *sophia*, der Weisheit, der Emanation des höchsten Gottes, von der ein „Teilchen“ sich in jedem Menschen findet: in die Materie gefallen, strebt es danach, zu Gott zurück emporzusteigen, um sich mit ihm zu vereinen. Die Selbsterkenntnis ist äußerst wichtig, denn sie lässt den Menschen zur Erkenntnis Gottes gelangen und bewirkt seine Transformation. So heißt es im Philippusevangelium: „Du hast den Geist gesehen, du wurdest Geist, du hast Christus gesehen, du wurdest Christus. [...] und was du siehst, wirst du [werden]“[163]. Der Gnostizismus ist eine Heilslehre. Seine Ideen sind zu unserer Kenntnis gelangt durch die Schriften seiner Gegner, der christlichen „Häresiologen“ und Polemiker wie Irenaeus von Lyon, Epiphanios von Salamis oder Hippolyt von Rom, das heißt durch einen Schleier übelwollender Desinformation. Doch die Codices von Nag Hammadi erlauben uns den direkten Zugriff auf Texte, die offenbar während mindestens zweier Jahrhunderte die tragende Stütze der Überzeugungen und Praktiken einer Gemeinschaft waren.

Es ist also sehr wohl möglich, dass die Schriften und Lehren bestimmter christlicher Gemeinschaften Ägyptens kaum mit dem übereinstimmten, was sich dann im 4. Jahrhundert als Kanon der Heiligen Schrift und als offizielle Lehre der Kirche durchgesetzt hat. Dies ist sicher kein Sonderfall. Die ersten Jahrhunderte waren eine Zeit religiösen Gärens und lehrinhaltlicher Freiheit; unterschiedlich von Regionen zu Region konnten die Christengemeinden heilige Texte und Lehren haben, die nicht wirklich kodifiziert waren. Was sich in den gnostischen Schriften Ägyptens ausdrückt, ist einer der Wege, die das Christentum für seine weitere Entwicklung hätte einschlagen können. Wenn die „römische“ Orthodoxie obsiegt hat, dann vielleicht dank der Effizienz ihrer Organisation und dem festen doktrinellen und liturgischen Rahmen, den sie zu schaffen vermochte. Und gerade deshalb wurde alles, was nicht konform war, für häretisch erklärt. Wie Elaine Pagels sagt: „Die Sieger schreiben die Geschichte – auf ihre Weise“[164]. Musste die Bibliothek vielleicht aus diesem Grund versteckt werden? Die erhaltenen Texte sind zwischen 350 und 400 n. Chr. abgeschrieben worden, das heißt in einer Zeit, in der die offizielle Lehre der Kirche ausgearbeitet wird und man mit harten Bandagen gegen die „Häresien“ kämpft.

Die Schriften von Nag Hammadi sind wahrscheinlich das Echo von Reflexionen und Diskussionen, die sich im Lauf des 2. und 3. Jahrhunderts in Zirkeln abspielten, von denen manche christlich und andere mehr philosophisch orientiert gewesen sein müssen. Besser unterrichtet sind wir über die theologische Reflexion, die sich im selben Zeitraum in Alexandria entwickelte. Die Katechetenschule scheint ihre Aktivitäten nicht über das 3. Jahrhundert hinaus verfolgt zu haben, aber sie hat einen starken Einfluss ausgeübt, und einige Persönlichkeiten, insbesondere manche Bischöfe aus Kleinasien, erhielten in ihr ihre Bildung. In dieser Zeit erwachen lehrinhaltliche Kon-

163 Philippusevangelium (Codex II, Traktat 3), 61.

164 E. Pagels, Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien Frankfurt a. M. [4]1995, 202.

flikte, die die Konzilien der folgenden Jahrhunderte zu schlichten trachten. Mitte des 3. Jahrhunderts bemüht sich Bischof Dionysios von Alexandria, die Bischöfe der Cyrenaika zur „wahren Lehre“ zurückzuführen; sie hatten sich nämlich der Lehre des Sabellius angeschlossen, der wiederum im Jahr 217 von Calixtus, dem Bischof von Rom, verurteilt worden war; diese Bischöfe aber drehen nun den Spieß um und verklagen Dionysios ihrerseits. Die Kontroverse geht um die Definition der Natur des Sohnes Gottes: Die Kyrenäer erklären, er habe keine eigene Substanz – was auf eine Vermischung von Vater und Sohn hinausläuft –, und werfen Dionysios vor, er lehre, der Sohn sei dem Vater nicht wesensgleich, das heißt, er sei diesem untergeordnet… Die beiden „Irrtümer“ werden verurteilt, und Dionysios erklärt sich einverstanden mit dem Bischof von Rom, aber Formulierungsdifferenzen bleiben, und die Querele wird im folgenden Jahrhundert mit dem Arianismus wieder aufleben.

Inzwischen entstehen weitere Konflikte. Die Kirche von Ägypten ist wie die anderen von einer Maßnahme des Imperators Decius betroffen; er hat allen Untertanen des Reiches befohlen, an einem Opfer teilzunehmen, um ihre Loyalität ihm gegenüber zu beweisen. Was man „Verfolgung“ nennt, scheint eher eine politische als eine spezifisch antichristliche Maßnahme gewesen zu sein. Die Verpflichtung musste in den Augen der Christen natürlich inakzeptabel wirken, dennoch haben sich ihr viele gefügt, anderen ist es gelungen, sich den *libellus* zu beschaffen, jene Bescheinigung, die belegte, dass sie geopfert hatten; von ihr haben sich einige Exemplare erhalten:

> An die Opfervorsteher von Aurelia Demos, ohne Vaternamen, deren Mutter Helena ist, die Gattin des Aurelios Eirenaios aus dem Viertel Hellenion (in Arsinoe). Ich habe immer den Göttern geopfert, und jetzt habe ich in eurer Gegenwart gemäß den Anordnungen das Opfer und die Libation dargebracht, und ich habe von den heiligen Opfergaben genippt und bitte euch, diese Erklärung zu bestätigen. Gehabt euch wohl.
> Aurelia Demos, ich habe diese Erklärung abgegeben.
> Aurelios Eirenaios, ich habe für sie geschrieben, denn sie ist des Schreibens unkundig.
> Aurelios Sabeinos, Prytan, ich habe dich beim Vollzug des Opfers gesehen.
> Im Jahr 1 des Imperators Caesar Gaius Massius Quintus Traianus Decius Pius Felix Augustus, am 20. des Monats Pauni[165].

Unter Valerian, dem Nachfolger des Decius, werden dann schärfere Maßnahmen ergriffen, sein Finanzminister Macrianus scheint ein großer Christenfeind gewesen zu sein. Im Jahr 257 wird ein Verbot des christlichen Kults erlassen; 258 sieht eine weitere Maßnahme die Todesstrafe für die Mitglieder des christlichen Klerus, die das Opfer verweigern, und die Beschlagnahme der Kirchengüter vor. Einige Jahre später, 260, ergeht unter Gallienus ein Toleranzedikt, das den Christen ihre Kultstätten und ihre Friedhöfe zurückgibt; doch am Ende des Jahrhunderts wird die Situation unter Diocletianus neuerlich sehr viel angespannter. Um der Krise des Imperiums zu begegnen, hat der Imperator eine neue Ordnung eingeführt, die ihm, gestützt auf einen hoch effizienten Verwaltungsapparat, absolute Macht in die Hände legt. Die traditionelle

165 Papyrus Ryl. 12 (14. Juni 250).

Religion bildet die ideologische Basis dieser Macht, und der Kaiserkult ist einer ihrer Hauptaspekte; die Person des Imperators wird in einer nie da gewesenen Weise sakralisiert. Ein erstes Edikt ergeht 297 gegen die Manichäer, deren Lehren sich in Ägypten allmählich verbreitet haben[166]. Es folgen in den Jahren 303/304 mehrere Edikte gegen die Christen: Die Kirchen sollen abgerissen, die heiligen Gegenstände konfisziert, die „Anführer" verhaftet und erst wieder frei gelassen werden, wenn sie sich bereit erklären zu opfern; schließlich wird, wie einst unter Decius, die Verpflichtung zum Opfern allen Einwohnern auferlegt. Vielleicht war ja anfänglich eher beabsichtigt, den Reichtum und die Macht, zu denen die Christen gelangt waren, zu zerstören, als diese selbst auszurotten. Doch der Opferbefehl war für sie nicht nur eine Gewissensnotzucht, sondern drohte ihnen auch im Fall der Verweigerung eine Art „bürgerlichen Todes" einzutragen: Sie wären von öffentlichen Ämtern ausgeschlossen worden, und ihr Zeugnis wäre vor Gericht unzulässig gewesen. Anfangs haben die Christen die Tragweite dieser Maßnahme vielleicht gar nicht richtig begriffen oder gedacht, es sei möglich, sie zu umgehen. In einem Brief an seine Schwester schreibt ein Christ namens Kopres: „Wir sind am Elften (in Oxyrhynchos) angekommen und haben erfahren, dass diejenigen, die vor dem Gericht erschienen, verpflichtet wurden zu opfern; ich habe für meinen Bruder eine Vollmacht ausgestellt…"[167]. Der fragliche „Bruder" war vermutlich Nichtchrist, und wenn ein Christ es einrichten konnte, dass jemand anderer an seiner Stelle opferte, mochte das ein Weg sein, die Schwierigkeit zu umgehen. Aber die kaiserlichen Beamten waren vielleicht wachsamer oder die Befehle strenger als zur Zeit des Decius. Jedenfalls handelt es sich diesmal sehr wohl um eine Verfolgung der Christen als solcher; die Härte der Repression hat bei den Christen Ägyptens die Erinnerung an das Geschehen wachgehalten; sie lassen ihren Kalender mit dem Jahr 284, mit dem Amtsantritt Diokletians, beginnen und nennen dieses Jahr die „Zeit der Märtyrer".

Nach der Abdankung Diokletians (305), nehmen die Verfolgungen ab, und schließlich erlässt Galerius im Jahr 311 ein Toleranzedikt, das allerdings immer noch die „Verstocktheit" der Christen beklagt. 313 macht dann Konstantins Toleranzedikt von Mailand endgültig Schluss mit den Maßnahmen gegen die Christen und autorisiert die freie Ausübung aller Kulte; der Geist dieses Edikts, das von bemerkenswerter Offenheit ist, hätte einen echten Religionsfrieden im Reich bringen können, wenn es denn angewandt worden wäre:

> [Wir haben] unter den übrigen Verfügungen, die dem Interesse der Allgemeinheit dienen sollten, oder vielmehr zuvörderst den Erlass jener Verordnungen beschlossen, die sich auf die Achtung und Ehrung des Göttlichen beziehen, um den Christen und allen Menschen freie Wahl zu geben, der Religion zu folgen, welcher immer sie wollten. Es geschah dies in der Absicht, dass jede Gottheit und jede himmlische Macht, die es je gibt, uns und allen, die unter unserer Herrschaft leben, gnädig sein möge. […] Da du nun siehst, dass den Christen dieses Recht in uneingeschränktem Maße von uns eingeräumt wurde, so wird das deine

166 Es gelang dem Edikt offensichtlich nicht, die Bewegung einzudämmen: Mitte des 4. Jahrhunderts bestand eine blühende manichäische Gemeinschaft in Kellis (Oase Dachla).

167 Papyrus Oxy. 2601; Anfang des 4. Jahrhunderts. E. A. Judge/S. R. Pickering, Papyrus Documentation of Church and Community in Egypt to the mid-fourth century.

> Sorgsamkeit dahin verstehen, dass damit auch anderen Erlaubnis gegeben sei, die religiösen Bräuche ihrer eigenen Wahl zu beobachten. Ist es doch offensichtlich der Ruhe unserer Zeit angemessen, dass jeder Freiheit habe, gemäß seinem Willen eine Gottheit zu erwählen und sie zu verehren[168].

Nichts berechtigt zu der Annahme, die neue Politik Konstantins sei einer Bekehrung zum Christentum zu verdanken, denn gerade für diese gibt es keinen Beweis. Der berühmten Vision des leuchtenden Kreuzes mit der Schrift „In diesem Zeichen wirst du siegen", die er am Vorabend der Schlacht gegen Maxentius gehabt haben soll, war zwei Jahre zuvor eine andere Vision vorangegangen, in der ihm Apollon in Begleitung der Victoria erschienen sein soll; sie sei in Gallien, vielleicht im Tempel des Apollon von Grand in den Vogesen, geschehen. Der Apollon-Kult scheint in Konstantins Augen besonders wichtig gewesen zu sein: Dieser Gott erscheint im Vordergrund auf dem Konstantinsbogen in Rom, der an den Sieg über Maxentius erinnert; 321 wird die Sonntagsruhe am *dies Solis*, „Tag der Sonne" – der für die Christen ihrerseits der „Herrentag" ist – eingeführt. Konstantins Maßnahmen zielen nicht darauf ab, die traditionellen Kulte einzuschränken, noch weniger sie zu unterdrücken, aber vielleicht ihre Ausübung zu kontrollieren, zum Beispiel durch das Verbot von Privatopfern oder des Vollzugs der Magie, und sie so zu „versittlichen". Die Koexistenz der Kulte wird also einige Jahrzehnte lang, bis zum Beginn der 350er Jahre, wirksam und allgemein anerkannt. Und während dieses Zeitraums wächst die Zahl der Christen: In Ägypten erreicht sie um die Mitte des Jahrhunderts 50 Prozent der Bevölkerung.

Doch von den 350er Jahren an ändert sich die kaiserliche Politik gründlich und wird immer repressiver gegen die traditionellen Religionen, alle Imperatoren sind jetzt Christen, mit Ausnahme des kurzen Zwischenspiels von Kaiser Julianus (360–363). Im Jahr 353 werden die nächtlichen Opfer verboten, 354 folgen das totale, mit Todesstrafe bewehrte Verbot aller Opfer und die Schließung der Tempel, 356 werden dieselben Verbote erneuert und die Anbetung der Statuen wird untersagt; 357/358 wird die Wahrsagerei verboten. Es scheint freilich, als hätten die Imperatoren in dieser Zeit nicht die Mittel, ihre Gesetzgebung zur Anwendung zu bringen, und die Widerstände sind heftig, viele hohe Beamte sind „Heiden" geblieben. Mit dem Amtsantritt Julians, der nicht getauft ist, beginnt ein Versuch, die Schäden, die den Tempeln zugefügt worden sind, zu reparieren und diesen ihren Besitz zurückzugeben; doch sein vorzeitiger Tod verhindert die Umsetzung dieser Politik. Die folgenden Jahre bis zur Machtübernahme des Theodosius zeichnen sich dennoch durch eine gewisse religiöse Toleranz aus. Die „Heiden" genießen relative Kultfreiheit; die traditionellen Religionen erhalten weiterhin Zuschüsse vom Staat.

Doch im Lauf des 4. Jahrhunderts kommt es in Alexandria häufig zu Auseinandersetzungen, bei denen nicht nur „Heiden", Christen und manchmal Juden uneins sind, sondern auch Christen untereinander. So ereignen sich im Jahr 339 n. Chr. schwere

168 Eusebius, Kirchengeschichte, X, 5, 4–8; dt. nach: ebd., hrsg. u. eingel. von H. Kraft, übers. von P. H. Haeuser, Darmstadt 1997, 430–431.

Zwischenfälle zwischen pro-arianischen Christen und Anti-Arianern[169]; die „Heiden“ und die Juden nutzen, wie es heißt, die Gelegenheit zur Plünderung einer Kirche der Stadt, der Theonaskirche. 356 entbrennt ein neuer Konflikt zwischen Anti-Arianern und Pro-Arianern, diesmal stürmen die „Heiden“ die große Kirche, die in dem ehemaligen Tempel des Kaiserkults, dem Kaisareion, errichtet worden war; man kann diesen Vorgang als einen Versuch zur Wiedererlangung interpretieren. Der schwerwiegendste Vorfall ereignet sich 361, als Imperator Julian an der Macht ist. Der arianische Bischof Georgios von Alexandria hatte sich offensichtlich bei einem Großteil der Bevölkerung verhasst gemacht:

> Als er vom Fürstenhof zurückkehrte und an dem prächtigen Tempel des Genius [Agathos Daimon oder wahrscheinlich Serapis] vorüberschritt, der wie gewohnt von einer großen Menschenmenge besucht war, wandte er die Augen zu dem Gotteshaus und sagte: „Wie lange wird dieses Grab wohl bestehen?“ Als sie dies hörten, waren viele wie vom Blitz getroffen und fürchteten, er könne versuchen, auch jenes niederzureißen, und was sie konnten, boten sie in geheimen Nachstellungen zu seinem Verderben auf. Doch siehe, als sich plötzlich die erfreuliche Nachricht vom Tode des Artemius [des ehemaligen, ebenfalls verhassten Kommandeurs der Truppen in Ägypten] verbreitete, da ging das ganze Volk, von unerwarteter Begeisterung hingerissen, mit den Zähnen knirschend und schreckliche Schreie ausstoßend, auf Georgios los, ergriff ihn, misshandelte ihn auf verschiedene Weise und trat ihn mit Füßen[170].

Es versteht sich, dass die Konflikte in Alexandria sehr oft eine politische Dimension haben und dass die von den Imperatoren getroffenen Entscheidungen bezüglich der Kulte Auswirkungen auf die Gläubigen haben, ja nachdem, ob sie sich von der Staatsmacht unterstützt oder im Gegenteil verdächtigt fühlen, ja sogar eine Behandlung als Aufrührer befürchten müssen.

Das Ende dieser Konflikte ist die systematische Zerstörung der Tempel und die Ausrottung der traditionellen Religion durch Bischof Theophilos von Alexandria. Kaiser Theodosius hatte sich, vielleicht unter dem Einfluss von Bischof Ambrosius von Mailand, auf eine Politik der Repression gegen die „heidnischen“ Kulte verlegt. Ein erstes Edikt über die Schließung der heidnischen Tempel war zunächst in Mailand, dann 391 in Aquileia erlassen und danach 392 durch ein zweites, radikaleres Edikt ergänzt worden, das die private Religionsausübung mit Bußgeldern und Beschlagnahmungen belegte. Als das Edikt nach Ägypten gelangte, wollte Bischof Theophilos es zum Anlass nehmen, ein Kultgebäude zurückzubekommen, das einst den Christen geschenkt und dann von Julian den Heiden zurückgegeben worden war. Bei dieser Gelegenheit brachen Straßentumulte aus, die Heiden bemächtigten sich einiger Christen und verschanzten sich mit ihren Gefangenen im Serapis-Tempel „wie in einer Zitadelle“. Nachdem die Autoritäten der Stadt darüber nach Rom berichtet hatten, fühlte sich der Bischof, trotz einer etwas uneindeutigen Antwort des Imperators, unterstützt;

169 Unten, S. 628 f.
170 Ammianus Marcellinus, Res Gestae, XXII, 11, 7–8.

Christen aus der Stadt und Banden von Mönchen stürmten, wie es heißt, mit Verstärkung durch die römischen Truppen den Tempel und nahmen ihn ein. Die ehrwürdige hölzerne Statue des Serapis, der sich die Angreifer zuerst nicht zu nähern wagten, wurde von einem Offizier mit der Axt attackiert und demoliert. Die Affäre hat in Alexandria und in ganz Ägypten sicher großes Aufsehen erregt; Orakel hatten vorhergesagt, wenn die Statue des Serapis zerstört werde, werde es kein Nilhochwasser mehr geben und das wäre die Rückkehr zum Chaos… Nun, das Leben ist weitergegangen. Auf jeden Fall haben, wie die christlichen Schriftsteller berichten, die religiösen Autoritäten nach dem Fall des Serapeums die Zerstörung der Tempel und die Auslöschung der „heidnischen" Kulte systematisch betrieben:

> Der Statthalter von Alexandria und der Befehlshaber der Truppen von Ägypten leisteten Theophilos Beistand bei der Zerstörung der Götzentempel. Sie wurden niedergerissen, die Statuen wurden in Metallbecken und andere Gebrauchsgegenstände der Kirche von Alexandria eingeschmolzen. Denn der Kaiser hatte sie Theophilos für die Unterstützung der Armen geschenkt[171].
> Aber gab es nach dem Sturz des Serapis, der ja niemals gelebt hatte, noch Heiligtümer eines anderen Dämons, die stehen bleiben durften? Es wäre untertrieben zu sagen, dass alle Kapellen Alexandrias, die welchem Dämon auch immer geweiht waren, nahezu Säule für Säule zerstört wurden. In allen Städten Ägyptens aber, an den befestigten Plätzen, in den Dörfern, im ganzen ländlichen Gebiet, entlang den Ufern des Flusses und selbst in der Wüste wurden alle Heiligtümer oder besser alle Gräber, die man entdecken konnte, dank der Beharrlichkeit jedes einzelnen Bischofs zum Einsturz gebracht und dem Erdboden gleichgemacht, sodass das Land, das unrechtmäßig den Dämonen überantwortet worden war, von Neuem der Kultur zurückgegeben wurde[172].

In diesem Kontext einer immer weiteren Ausbreitung des Christentums und zugleich schwerer Zusammenstöße mit denjenigen, die den traditionellen Religionen treu geblieben waren, bewegten theologische Kontroversen und manchmal auch politische Konflikte die führenden Köpfe der Christen in Alexandria. In der Zeit der Verfolgung unter Diokletian hatten Christen abgeschworen und darin eingewilligt, den Göttern zu opfern, aber als die Krise vorbei ist, bitten einige von ihnen darum, wieder in die Kirche aufgenommen zu werden. Damals bricht der Streit um die *lapsi* (wörtlich „die Gefallenen") auf. Im Jahr 306 hat sich, nach einer vielleicht mit Vorsicht zu genießenden Quelle, Bischof Meletios von Lykopolis (Assiut) in dieser Sache dem Bischof Petros von Alexandria widersetzt und ihm seine nachsichtige Haltung gegenüber den *lapsi* vorgeworfen; dieser Zwist habe die Exkommunikation des Meletios zur Folge gehabt. Andere Quellen stellen den Streit zwischen den beiden Bischöfen so dar, als hätte er seinen Ursprung in unzulässigen Initiativen des Meletios gehabt, der eigenmächtig Priesterweihen erteilt habe, sei es aus persönlichem Ehrgeiz, sei es aus Misstrauen

---

171 Sokrates von Konstantinopel, Kirchengeschichte, V, 16; übers. aus: Socrates Scholasticus, Historia ecclesiastica, Ed. R. Hussey, Bd. 1/2, Nachdr. der Ausg. Oxford 1853, Hildesheim 1992, 607 f.

172 Rufinus von Aquileia, Historia Ecclesiastica, II, 28; übers. aus: J. P. Migne (Hrsg.), Patrologia Latina, Bd. 21, Sp. 536–537.

gegenüber Alexandria, dessen Sitz den Primat vor allen Bischofssitzen Ägyptens hatte. Jedenfalls übernimmt Meletios dann die Führung einer schismatischen Kirche, der „Kirche der Märtyrer", die bis ins 8. Jahrhundert fortbestehen wird[173].

Eine viel schwerere Krise erschüttert die Kirche während des ganzen 4. Jahrhunderts nicht nur in Ägypten, sondern im gesamten Imperium: Der Streit um den Arianismus. In den 320er Jahren widersetzt sich ein Priester aus Alexandria seinem Bischof heftig wegen der Definition des Trinitätsdogmas. Arius scheint der These nahegestanden zu sein, die früher schon Dionysios vertreten hatte (die aber vom römischen Bischof verurteilt worden war), der zufolge der Sohn dem Vater untergeordnet war; Arius geht nun noch weiter, indem er die Auffassung vertritt, der Vater *allein* sei ewig, ungeschaffen und das Prinzip aller Dinge. Als ihn eine Synode von ägyptischen und kyrenischen Bischöfen verurteilt, akzeptiert er das Urteil nicht und findet Unterstützung bei Bischöfen aus Kleinasien und Palästina; bald entsteht ein allgemeiner Aufruhr, und es braucht die Intervention und Autorität des Imperators Konstantin, damit ein 325 in Nikaia versammeltes Konzil – zumindest vorläufig – den Frieden in der Kirche wiederherstellen kann. Die Mehrheit der Konzilsteilnehmer ist anti-arianisch eingestellt, und ein Diakon der Kirche von Alexandria, Athanasius, der seinen Bischof begleitet hat, spielt dabei eine wichtige Rolle. Die „Irrtümer" des Arius werden also verworfen; ein Glaubensbekenntnis wird angenommen, das erklärt, der Sohn sei „wahrer Gott aus wahrem Gott", „von einer Substanz (*homousios*) mit dem Vater". Nur zwei Bischöfe haben sich geweigert, dies anzunehmen; sie werden genau wie Arius selbst ins Exil geschickt. Nun war aber die in Nikaia angenommene Formel ein Jahrhundert zuvor von Origenes, dem Philosophen der Katechetenschule, erdacht worden, den man doch damals der Häresie verdächtigt und aus Alexandria vertrieben hatte…

Der Streit flammt wieder auf. Über das ganze Jahrhundert hin können wir verfolgen, wie die Imperatoren für oder gegen den Arianismus eintreten, wie pro-arianische und anti-arianische Bischöfe einander auf den Bischofsstühlen folgen. So ergeht es in Alexandria dem Athanasius, der 328 Bischof geworden ist: Als entschiedener Gegner des Arianismus wird er zwischen 335 und 366 fünfmal abgesetzt und vertrieben, um arianischen Bischöfen Platz zu machen. Die Auseinandersetzungen finden erst in den allerletzten Jahren des Jahrhunderts ein Ende, dank der starken Unterstützung, die Imperator Theodosius der christlichen Orthodoxie gewährt, wie sie in Nikaia definiert worden ist.

Im folgenden Jahrhundert ist zwar die arianische Krise beigelegt, aber neue christologische Streitigkeiten brechen auf; es geht um die Einheit oder Zweiheit der Natur(en) Christi. Gegen die Thesen des Nestorius, Bischofs von Konstantinopel, der Anhänger der Trennung zwischen den beiden Naturen ist und daher Maria nicht als „Mutter Gottes" ansehen will, hatte Cyrill von Alexandria eine nuanciertere These vertreten und 431 das Konzil in Ephesus dazu bewegt, die Einung der beiden Naturen, der göttlichen und der menschlichen, in der Person Christi zu bekennen. Doch sein Nachfolger,

173 Zum melitianischen Schisma siehe H. Hauben, La première année du schisme mélitien (305/306); Ders., Le catalogue mélitien réexaminé.

Bischof Dioskoros von Alexandria, vertritt eine radikalere, die sogenannte „monophysitische“ These. Diese Lehre wird 451 auf dem Konzil von Chalkedon verurteilt; das Konzil bekennt die Einung der beiden Naturen „in einer Person und einer Hypostase“, aber Dioskoros lehnt die Aussage ab. Ein Großteil seiner Anhängerschaft aus Bischöfen und einfachen Gläubigen schart sich hinter ihm zusammen, und damit ist die Spaltung vollzogen. In den folgenden Jahren gehen die Kämpfe weiter; in Ägypten steht die zahlenmäßig bedeutendste, die anti-chalkedonensisch orientierte monophysitische Kirche in Opposition zu einer Kirche, die der chalkedonensischen Orthodoxie treu geblieben ist, von der byzantinischen Staatsmacht gestützt wird und aus diesem Grund melchitische, das heißt „kaiserliche“, weil dem Kaiser treue Kirche heißt. Doch von der arabischen Eroberung an, die die Macht von Byzanz in Ägypten beendet hat, wird die ägyptische Kirche allmählich ganz „monophysistisch“, auch wenn sie heutzutage diesen Begriff ablehnt und lieber „prä-chalkedonensisch“ genannt werden will.

Die Geburt des Mönchtums

Einer der interessantesten und typischsten Aspekte des ägyptischen Christentums ist die Entstehung und Entwicklung des Mönchtums. Der *monachos* ist anfänglich derjenige, der „allein“ lebt; der Terminus wurde in der Urkirche verwendet, um jenen zu bezeichnen, der „ohne Frau“, in Enthaltsamkeit, aber auch „ungeteilt“ lebt, der sich also ganz und gar Gott weiht. Das Ideal eines ungeteilten Lebens impliziert alle möglichen Arten von Verzicht – auf die Familie, auf die Gesellschaft, auf die Güter dieser Welt –, um ganz für den Dienst Gottes verfügbar zu sein. Doch die absolute Einsamkeit ist schwer zu leben. Die Männer und Frauen, die der Welt entsagt haben, um „Gott zu finden“, bilden sehr bald Gemeinschaften, in denen sie zusammen leben, natürlich auch mit Regeln, Pflichten und Verboten. Es sind diese beiden Lebensformen – in der Einsamkeit und in der Gemeinschaft –, die das ägyptische Mönchtum charakterisieren; dabei wird die erste eher als Eremitentum bezeichnet, der Terminus *monachos* aber wird von den Christen Ägyptens verwendet, um sowohl einen Eremiten als auch einen Mann zu benennen, der in Gemeinschaft lebt. Diese Bewegung muss in Syrien-Palästina und Kleinasien um dieselbe Zeit entstanden und gewachsen sein wie in Ägypten, nämlich vom Beginn des 4. Jahrhunderts an; aber schon Ende dieses Jahrhunderts scheinen die Mönche Ägyptens ein hohes Ansehen in christlichen Kreisen genossen zu haben. Sie erhalten häufig Besuch von ihren „Brüdern“, die insbesondere aus Palästina kommen, wie etwa Palladius oder Johannes Cassianus, deren Berichte eine Fundgrube erster Hand sind[174], wenn wir uns der Geistesverfassung der Männer und Frauen

174 Palladius von Helenopolis, Leben der Väter (Historia Lausiaca), übers. von R. Storf, mit Einl. versehen von Th. Schermann (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 5), München 1912; Johannes Cassian, Von den Einrichtungen der Klöster (De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis), übers. von A. Abt (Bibliothek der Kirchenväter, 1 Serie, Band 59), Kempten 1879; Ders., Vierundzwanzig Unterredungen mit den Vätern (Collationes patrum), übers. von Antonius Abt (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Serie, Band 59), Kempten 1879. Vgl. auch: Mönche

annähern wollen, die die Gesellschaft verlassen haben, um entweder in der äußersten Einsamkeit zu leben oder ein Gemeinschaftsleben zu führen, wie man es bislang nicht kannte.

Der Rückzug in die Wüste hatte in Ägypten nichtchristliche Vorläufer. Schon in der Pharaonenzeit und vor allem in der ptolemäischen und römischen Epoche verließen Menschen ihre Dörfer und flüchteten sich in die Wüste – nicht zu weit fort von den bewohnten Stätten –, und zwar im Allgemeinen aus wirtschaftlichen Gründen: Es handelte sich häufig um verschuldete Bauern, die ihre Steuern nicht zahlen konnten und eine Zeitlang beim Fiskus oder bei ihren Gläubigern in Vergessenheit geraten wollten. Diese *anachoresis*, die keine religiösen Motive hatte, ist etwas ganz anderes als die der christlichen „Einsiedler". Und auch das Bild der Wüste ist bei beiden ziemlich verschieden. Für die Ägypter, die die Wüste fürchten und ungern aufsuchen, außer im Fall höherer Gewalt, ist sie eine feindliche, dürre und brennende Welt, bevölkert von gefährlichen Mächten, deren Verkörperung der Gott Seth ist; seine Farbe ist Rot, eine „böse" Farbe. Diese negative Konnotation findet sich zum Teil auch in den biblischen Texten, die die Christen Ägyptens lasen: Die Wüste ist ein von den Dämonen heimgesuchtes Gebiet. Aber sie ist auch ein reiner Ort, der Ort der Begegnung mit Gott. Philon von Alexandria sagt etwa: „Auf die Frage aber, warum denn Moses die Gesetze nicht in Städten, sondern tief in der Wüste gegeben, habe ich zuerst zu sagen, dass die meisten Städte voll von unzähligen Übeln sind"[175]. Wenn Christen aus Ägypten beschließen, sich in die Wüste zurückzuziehen, dann beziehen sie sich gewiss eher auf eine jüdische als auf eine ägyptische Tradition: In der Wüste ist „die Luft reiner […], der Himmel offener und Gott näher"[176]. Aber auch im „heidnischen" Milieu war in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung das Bedürfnis nach Rückzug an einen einsamen Ort zu beobachten[177]. Was die Praxis der *katoché* angeht, die freiwillige Einschließung in einem Tempel, die für die Ptolemäerzeit gut belegt ist, so konnte sie durchaus eine materielle und psychische „Heilssuche" beinhalten, aber der Gedanke, Einsamkeit und Askese seien notwendig, um Zugang zu Gott zu erlangen, fehlt darin völlig[178].

Das „Modell" der Einsiedler ist Antonius. Geboren in der Mitte des 3. Jahrhunderts in einer Familie von bereits zum Christentum konvertierten wohlhabenden Bauern, verlässt er im Alter von zwanzig Jahren seine Familie und seinen Besitz, um dem Wort des Evangeliums zu folgen. Er verbringt sein langes Leben „in der Wüste", wo er sich in eine immer rigorosere Abgeschiedenheit versenkt, zunächst nicht weit von sei-

im frühchristlichen Ägypten (Historia Monachorum in Aegypto), übers. u. hrsg. von K. S. Frank, Düsseldorf 1967.

175 Philon, De decalogo, 2.

176 Origenes, Homilien zum Lukasevangelium, XI; dt. nach: ebd., übers. und eingel. von H. J. Sieben (Fontes Christiani, Bd. 4/1), Freiburg/Basel/Wien 1991, 143.

177 Plutarch, Über die erloschenen Orakel, 21, 421, erzählt von einem Mann, der beschlossen habe, am Rand des Roten Meers in der Einsamkeit zu leben, und andere Menschen nur ein einziges Mal im Jahr habe sehen wollen…

178 Oben, VI. Kapitel, S. 419–426.

nem elterlichen Dorf in Mittelägypten, dann in einem aufgelassenen Grab, danach in den Ruinen eines kleinen Forts in der Nähe des Nils und schließlich in der östlichen Wüste in der Nachbarschaft des Roten Meers. In seinem ganzen Leben reist er lediglich zwei Mal nach Alexandria, davon ein Mal, um seinem Bischof im Kampf gegen den Arianimus beizustehen; seine Einsamkeit ist jedoch nie absolut, denn immer häufiger kommen Menschen zu seiner Einsiedelei am Roten Meer, um ihn um seine Ratschläge und Gebete zu bitten. Seine Biographie, die Bischof Athanasius von Alexandria zugeschrieben wird, berichtet im Detail von seiner Askese und seinen Bußübungen, deren Ziel es ist, die vom fleischlichen Körper ausgehenden „schlechten" Instinkte zu unterdrücken, und von seinem Ringen mit den unablässigen dämonischen Versuchungen: Sein ganzes Leben lang wird er Opfer von Halluzinationen und schrecklichen Visionen:

> So meisterte sich Antonius. Dann wanderte er weg zu Gräbern, die weit von dem Dorfe lagen; einen von seinen Bekannten bat er, ihm von Zeit zu Zeit, aber nur in langen Zwischenräumen, Brot zu bringen; dann ging er in eines der Gräber hinein und blieb, nachdem jener die Türe hinter ihm geschlossen hatte, allein drinnen. Da hielt es der böse Feind nicht aus, er fürchtete, Antonius möchte in Kurzem auch die Wüste mit seiner Askese erfüllen, […] Da machten sie nachts einen solchen Lärm, dass der ganze Ort zu erbeben schien. Es war, als ob die Dämonen die vier Mauern des kleinen Baues durchbrechen und eindringen wollten; dazu verwandelten sie sich in die Gestalten von wilden Tieren und Schlangen; und gar bald erfüllte sich der Platz mit Erscheinungen von Löwen, Bären, Leoparden, Stieren und Nattern, Aspisschlangen, Skorpionen und Wölfen. […] Der Lärm aller dieser Erscheinungen zugleich war wirklich schrecklich und ihre Wut grimmig. Antonius, von ihnen zerpeitscht und zerstochen, fühlte zwar heftigen körperlichen Schmerz, aber ohne Zittern und wachsam in seiner Seele lag er da; er seufzte infolge seiner leiblichen Pein, aber klaren Geistes und voll Hohn rief er: „Wenn ihr Macht hättet, genügte es, wenn auch nur einer von euch käme. Aber da der Herr euch die Kraft genommen hat, versucht ihr durch eure Menge vielleicht Furcht einzuflößen. Ein Zeichen eurer Schwäche ist es, dass ihr die Gestalt von wilden Tieren nachahmt" [179].

Der Kampf gegen die Dämonen ist ein Topos aller Erzählungen über die Asketen; ganz offensichtlich ist er eine Erinnerung an die Versuchung Christi: Wie dieser muss der Asket kämpfen, um den Sieg davon zutragen. Genau dies dürfte ein Grundzug des Rückzugs in die Wüste sein und hat vielleicht dazu beigetragen, diese Lebensform als Ideal für den Christen erscheinen zu lassen. Das Ideal des Märtyrers war mit dem Ende der Verfolgungen verblasst, aber ein neues Lebensmodell war möglich: Wenn man für seinen Glauben nicht mehr sterben konnte, so konnte man doch für ihn leiden. Denn um freiwillig gesuchtes und ertragenes Leiden geht es in allen Zeugnissen über die Einsiedler. Der heilige Mann Johannes stand zuerst „drei Jahre lang unter einem Felsvorsprung. Ständig harrte er dort im Gebet aus. Niemals setzte er sich ganz

179 Athanasius, Leben des heiligen Antonius, Kap. 8 und 9; dt. nach: ebd., aus dem Griechischen übers. von A. Stegmann/H. Mertel (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 31), München 1917, 690–700.

nieder, noch legte er sich zur Ruhe. Nur im Stehen erhaschte er ein wenig Schlaf“[180]. Über Makarios von Alexandria erfahren wir: „Eines Morgens, als er in seiner Zelle saß, flog ihm eine Mücke an den Fuß, sättigte sich an seinem Blut und stach ihn. Auf den Schmerz hin zerdrückte er sie. Er bereute das so bitterlich, als ob er ein Unrecht begangen hätte, und verurteilte sich selber, sechs Monate nackt in einem Sumpfe der Sketischen Wüste zu sitzen, wo Mücken, groß wie Wespen, die wilden Schweine zerstechen. Da ward er am ganzen Leibe so zugerichtet und mit so fürchterlichem Ausschlage bedeckt, dass manche meinten, er habe den Aussatz. Nach sechs Monaten also kam er in seine Zelle zurück; nur an der Stimme kannte man, dass es Makarius war“[181]. Von Ammonios wird erzählt: „Regte sich die Fleischeslust, so gab er seinem Leibe keine Schonung und legte glühendes Eisen auf seine Glieder, so dass er mit Brandwunden ganz bedeckt wurde“[182]. So viele ertragene Leiden dienen natürlich dazu, Verdienste zu erwerben, aber auch zur Selbstbestrafung, denn die Versuchungen, insbesondere die fleischlichen, sind ja immer da. Vom Eremiten Dorotheos heißt es: „Den ganzen Tag hindurch trug er am einsamen Meeresstrande mitten in glühender Sonnenhitze Steine zusammen und baute Zellen für jene, die selber des Bauens nicht kundig waren. Er stellte jedes Jahr eine Zelle fertig. Ich fragte ihn eines Tages: ‚Vater, wie kommt es, dass du noch im hohen Alter deinen Leib in solcher Sonnenglut töten magst?‘ Er gab mir zur Antwort: ‚Er tötet mich und ich töte ihn‘“[183]. Man könnte versucht sein, in dieser Suche nach dem Leiden eine stark masochistische Komponente zu entdecken; die Praktiken des Asketen verraten eine Verachtung des Körpers und eine Furcht vor ihm, gleichzeitig eine Verachtung der Gesellschaft und eine Furcht vor ihr, die ein charakteristischer Zug der Mentalitätsentwicklung in dieser Zeit sind, und das vielleicht nicht nur im christlichen Milieu[184]. Außerdem nähren sie das Prestige der heiligen Männer, die sich zuweilen einen wahren Wettstreit im Streben nach Vollkommenheit liefern. Der Asket Paulus in Sketis (im Wadi Natrun) verrichtet pro Tag 300 Gebete, aber als er erfährt, dass eine asketische Frau deren 700 leistet, verfällt er in Trübsinn; die Mönche von Nitrien waren Männer, „die sich gegenseitig in den Tugenden überboten und sich miteinander im Wettkampf um die Askese mühten. In aller Tugend übten sie sich und kämpften um einen Lebenswandel, in dem einer den anderen übertraf“[185]. So lässt das Streben nach Vollkommenheit den Mönch in die Sünde des Hochmuts verfallen… Aber mehr als die fleischlichen Begierden, mehr als der Hochmut ist die große Versuchung derer, die sich in die Wüste zurückziehen, die *acedia*, ein schwierig zu übersetzender Terminus, der einen Zustand der Betrübnis, der schmerzlichen Ungewissheit, der Mutlosigkeit bezeichnen dürfte, die bis zur Verzweiflung gehen kann. Antonius selbst hat diesen Zustand kennengelernt, der bei ihm die Form der angstvollen Frage

180 Historia Monachorum in Aegypto, 13; dt. nach: Mönche im frühchristlichen Ägypten, 103.
181 Palladius, Historia Lausiaca, XVIII, 4; dt. nach: Leben der Väter, 351–352.
182 Ebd., XI, 4.
183 Ebd., II, 2.
184 E. R. Dodds, Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst, 37–43.
185 Historia Monachorum in Aegypto, 20: Dioscorus und die Mönche von Nitrien; dt. nach: Mönche im frühchristlichen Ägypten, 119.

annahm, „wie er gerettet werden könne"; für andere konnte es das Gefühlt der Abwesenheit Gottes sein oder die Furcht, von ihm verlassen zu werden.

Der Rückzug in die Wüste bringt diesen Männern und Frauen also nicht immer die *hesychia*, die äußere Ruhe und den inneren Frieden; er lässt sie allein mit ihren Begierden und ihren Ängsten. Vielleicht haben sich ja die ersten monastischen Gemeinschaften gebildet, weil die Einsamkeit eine Täuschung ist. Tatsächlich gab es verschiedene Formen von „Leben in der Wüste". Manche Asketen waren ganz allein, eingeschlossen in einem Grab, einer Höhle oder einer Hütte; im Extremfall hatten sie Kontakt mit der Außenwelt nur durch eine kleine Öffnung an ihrer Zelle, durch die sie die wenige unverzichtbare Nahrung erhielten. Andere hatten ein oder zwei Schüler bei sich, die gekommen waren, um das kontemplative Leben zu erlernen. Wieder andere ließen sich gern nahe bei den anderen nieder, jeder jedoch in seiner Einsiedelei, sodass sie sich zu bestimmten Zeiten in der nächstgelegenen Dorfkirche oder in ihrer eigenen Kirche zur *synaxe*, der Gebetsversammlung, oder zur Feier der Eucharistie treffen konnten. Diese Lebensform hatten die Eremiten der Nitrischen Wüste südwestlich von Alexandria gewählt, von ihr ist nichts mehr übrig; weiter südlich aber hat man die Spuren einer Anlage desselben Typs gefunden, der *Kellia*, die rund 1 600 Einsiedeleien umfasst, von denen jede anfänglich für einen einzigen, allenfalls von einem Schüler begleiteten Eremiten gedacht war[186]. In dieser Anlage gab es bereits eine Art Organisation, doch obwohl die Mönche der Autorität eines geistlichen Leiters unterstanden, hatten sie, wie es scheint, alle Freiheit, ihre Lebensweise zu wählen. Palladius schreibt über die Mönche von Nitrien: „Nahe diesem Gebirge wohnen etwa fünftausend Männer. Sie leben nicht auf die nämliche Weise, sondern ein jeder so, wie er kann und will; darum ist jedem gestattet, allein zu bleiben oder zu zweit oder in großer Gesellschaft"[187].

In diesem Rahmen der religiösen Inbrunst und der Suche nach neuen Lebensformen, die den Menschen helfen sollen, „Gott zu finden" und ihr Heil zu wirken, entsteht die erste monastische Institution; sie wird zum Modell eines Institutionstyps, der sich im Westen wie im Osten ausbreiten wird. Sein Gründer ist ein Ägypter, Pachomios, geboren gegen Ende des 3. Jahrhunderts in traditionellem Milieu in der Region von Latopolis (Esna); er erzählt selbst, wie seine Eltern ihn in seiner Jugend zum Tempel führten – wahrscheinlich dem des Chnum, der Hauptgottheit der Region –, um ein Opfer darzubringen, oder wie sie mit ihm zu Schiff auf dem Nil fuhren, um „denen, die im Wasser sind", ihre Opfergaben zu bringen, nämlich den Nilbarschen, die der Göttin Neith in Esna beigesellt sind. Dann aber wird Pachomios als noch ganz junger Mann unter der Regierung Konstantins zur Armee eingezogen, wo er wahrscheinlich Christen begegnet; auf jeden Fall konvertiert er nach seiner Entlassung aus der Armee

186 Die Ausgrabungen der Kellien wurden gemeinsam vom IFAO und der Mission suisse d'archéologie copte unter der Leitung von R. Kasser durchgeführt. Vgl. die Grabungsberichte von R. G. Coquin in: Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale 79 (1980) bis 82 (1983); MSAC, Survey des Kellia I, Löwen 1981; Recherches des années 1981–1983, Löwen 1984, sowie eine Reihe von Artikeln von M. Rassart-Debergh über die Wandmalereien in den Kellia. Vgl. auch A. Guillaumont, Histoire des moines aux Kellia.

187 Palladius, Historia Lausiaca, VII; dt. nach: Leben der Väter, 333.

zum Christentum und beschließt, in die Wüste zu gehen. Zunächst absolviert er die Lehrzeit im eremitischen Leben bei einem heiligen Mann, Palamon, bis er eines Tages eine entscheidende Erfahrung macht:

> Einmal ging er aus der Zelle eine ziemlich bedeutende Strecke weg und kam zu einem Dorfe namens Tabennese; er stand da lange Zeit nach seiner Gewohnheit im Gebete, da hörte er eine Stimme, die zu ihm sprach: „Pachomios, bleibe hier und gründe ein Kloster; denn es werden zu dir viele kommen, die das Heil finden wollen. Diese leite nach der Vorschrift, die ich dir geben werde“[188].

Die koptische und die griechische Biographie des Pachomios berichten von weiteren gleichartigen Offenbarungen: Er sieht „Schlüssel, die ihm im Geheimen übergeben werden…“; ein andermal ist es „ein Tau, der vom Himmel auf sein Haupt fällt“, sich darauf in seinen Händen in einen Honigstrahl verwandelt, zur Erde fällt und sich über die ganze Erde ausbreitet… Eine andere Version des in Tabennese an ihn ergangenen Rufs sagt uns, dass Pachomios voll Herzenskummer wachte, denn er habe den Willen Gottes erkennen wollen; ein leuchtendes Wesen sei ihm erschienen und habe zweimal zu ihm gesagt: „Der Wille Gottes ist es, dem Menschengeschlecht zu dienen und es mit ihm zu versöhnen“. Da habe Pachomios beschlossen: „Ich werden dem Menschengeschlecht dienen um deines Namens willen“. Dieser besonders interessante Text legt den Akzent auf einen wichtigen Aspekt der monastischen Berufung: Es geht nicht einfach darum, sein individuelles Heil zu wirken, was ja das Ziel der Eremiten ist, sondern den Menschen zu helfen, ihr Heil zu wirken. Pachomios errichtet also eine erste Gemeinschaft in Tabennese; sein älterer Bruder schließt sich ihm an, dann noch viel andere „heilige Männer“; bald sind sie so viele, dass Pachomios eine weitere Gemeinschaft in einem nahen Dorf namens Phbou gründen muss[189].

Es handelt sich jetzt nicht mehr um ein Leben als Einsiedler, sondern um das Gemeinschaftsleben, den *koinos bios*. Das Leben der Mönche wird organisiert in Hinordnung auf zwei wesentliche Prinzipien, die die meisten späteren monastischen Regeln inspirieren werden und die sich in der Formel *ora et labora*, „bete und arbeite“, zusammenfassen lassen[190]. Erstere Tätigkeit wird als essentiell betrachtet, die Mönche sollen die Texte der Heiligen Schrift lernen, um sie zu bestimmten, über den Tag verteilten Stunden zu beten. Darüber hinaus haben sie Zeiten zur individuellen Meditation und für die Unterweisung, die von den im geistlichen Leben am weitesten fortgeschrittenen Mönchen erteilt wird. Daneben ist die Arbeit eine für den Unterhalt der Gemeinschaft unverzichtbare Tätigkeit; die Mönche leben in Autarkie und produzieren alles, was sie brauchen, vom Brot bis zu den Stoffen. Aber die physische Arbeit hat auch einen Wert an sich, denn sie lenkt den Mönch von den Versuchungen ab, indem

188 Athanasius, Leben des heiligen Pachomius (Vita Pachomii), Kap. 5; dt. nach ebd., aus dem Griech. übers. von A. Stegmann und H. Mertel (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 31), München 1917, 809.

189 Tabennesis und Phbou liegen in der Nilschleife zwischen Sohag und Qena.

190 P. Deseille, L’esprit du monachisme pachômien.

sie ihn mit einer zwingenden Aufgabe ganz in Anspruch nimmt. Pachomios hat begriffen, dass es, wenn man eine Vielzahl von Männern oder Frauen zum Zusammenleben bringen will, einer Organisation der Tätigkeiten und Verantwortlichkeiten bedarf. Die unter seinem Namen bekannte Regel stammt vermutlich nicht vollständig von ihm; aber er musste eben ziemlich rasch Vorschriften formulieren, die eine Art juridischen Rahmens bilden konnten. Der Text, der in einer Hieronymus zu verdankenden lateinischen Übersetzung erhalten ist, enthält 194 Artikel, die das Leben der Mönche im Einzelnen regeln. Niemand besitzt etwas, alles gehört allen gemeinsam, das Kloster umfasst rund vierzig Häuser, jedes mit vierzig Mönchen, an ihrer Spitze ein Praepositus, dem sie Gehorsam schulden; die Aufgaben sind unter allen verteilt, und jede Woche müssen sie dem „Vater des Klosters" Rechenschaft über ihre Arbeiten ablegen. Es gibt Regeln zur Ernährung, zur Kleidung, zu den Strafen im Fall von Verfehlungen; die Liste dieser letzteren ist sehr vielsagend: schlecht über die anderen reden, ohne Grund in Zorn geraten, sich über zu viel Arbeit beschweren, ungehorsam sein, die Ansichten der Ältesten geringachten, lachen, scherzen, Freundschaften mit Jüngeren pflegen…

Palladius, der das Kloster in Tabennese um 390 besucht hat, sagt, er habe dort 1 300 Mönche gesehen, und schon damals gibt es mehrere Klöster dieses Typs. In der Folgezeit wohnen Tausende von Mönchen in den pachomianischen Klöstern, die nicht nur religiös, sondern auch wirtschaftlich von erheblicher Bedeutung sind. Im 5.–6. Jahrhundert besitzen sie infolge umfangreicher Schenkungen große Güter und beschäftigen zahlreiche Bauern und Handwerker, und so werden sie zu veritablen Finanzmächten.

Sehr rasch hat es auch Klöster von Frauen gegeben, die nach derselben Regel lebten; eine erste Frauengemeinschaft wurde um 340 von Maria, der Schwester des Pachomios, in der Nähe von Tabennese aufgebaut. Diese Kommunitäten hatten zwar eine „Mutter", unterstanden aber der Autorität des „Vaters" des nächstgelegenen Männerklosters. Palladius erwähnt ein großes Kloster in der Nähe von Athribis in Mittelägypten, in dem 300 Frauen lebten; allerdings waren diese Frauen, die zuvor ein Eremitendasein geführt hatten, nicht daran gewöhnt, gemeinsam zu leben; daher „lagen sie beständig miteinander in Streit", und es bedurfte der ganzen Autorität ihres geistlichen Vaters, des heiligen Mannes Elias, um einigermaßen Frieden zu stiften. Die Anekdoten dieser Art geben Aufschluss über die Schwierigkeiten, die ein so neuartiges Unternehmen mit sich brachte; diese Männer und Frauen hatten gewiss ein gemeinsames Anliegen, aber sie hatten darum nicht weniger ihre je eigene Persönlichkeit und ihre Unterschiede, selbst wenn die Regel des Pachomios sich alle Mühe gab, sie in dieselbe Form zu pressen.

Das Problem der Konversion

Selbst in der Zeit, in der die Beziehungen zwischen den traditionellen Religionen und dem Christentum vom 4. Jahrhundert an in eine konfliktreiche Phase eintreten, herrscht keine absolute Trennung zwischen den anscheinend so unterschiedlichen geis-

tigen Welten. Damit stellt sich das Problem der Konversion, ihres Vorgangs und ihres Wesens.

Zu Beginn handelt es sich um einen uns wohlbekannten Prozess, wie ihn die Apostelgeschichte, deren Autorschaft die Tradition dem Apostel Lukas zuschreibt, bei allen Entstellungen, die diesem apologetische Literaturtyp anhaften, zu berichten weiß: Eine kleine Gruppe von Christen muss bis nach Ägypten vorgestoßen sein, wie andere zuvor nach Antiochia, dann nach Zypern, nach Griechenland und Kleinasien gegangen waren, um die „Frohe Botschaft" zu verkünden[191]. Vermutlich haben sie sich zunächst an jüdische Kreise gewandt; aber ab 117 hat das Erlöschen der jüdischen Gemeinden zur Folge, dass, wie in anderen Regionen des Imperiums, keine Rede mehr von der Predigt in den Synagogen sein kann. Also muss man sich ans „heidnische" Milieu wenden, und in dieser ersten Phase der Ausbreitung der christlichen Botschaft muss vor allem der Weg des „Weitersagens" eingeschlagen werden. Die Begegnung und Diskussion mit einem Christen konnte die Konversion eines Einzelnen oder mehrerer in ein und demselben Milieu nach sich ziehen. Dass es gegen Ende des 2. Jahrhunderts in Alexandria die Katechetenschule gab, lässt vermuten, dass um sie herum ein starker christlicher Kern bestand, aber ob er mehr umfasste als kulturell griechisch geprägte Intellektuelle, wissen wir nicht.

Nicht vor den ersten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts beobachten wir eine signifikante zahlenmäßige Zunahme der Christen in Ägypten, das heißt in der Zeit, in der das Christentum von der Staatsmacht offiziell toleriert, ja sogar gefördert wird. Von daher stellt sich die Frage, welche Rolle der Staat in der Bewegung spielt, die am Ende des Jahrhunderts die Mehrheit der ägyptischen Bevölkerung zur Konversion führen wird. Eine offizielle Propaganda war zweifellos nicht vonnöten. Dass die Kaiser selbst Christen geworden waren und über Druckmittel gegenüber den traditionellen Kulten verfügten, mochte schon genügen, um den Untertanen zu zeigen, dass jetzt ein neues Bild von der Welt in Geltung war: Der Imperator war nicht länger ein Gott (ob zu Lebzeiten oder nach seinem Tode), der Kaiserkult war geächtet. Der Kaiser war jetzt der „Stellvertreter Gottes", der auf Erden eingesetzt war, um Gottes Willen zu erfüllen und das Reich nach dem Vorbild des Himmelreichs zu ordnen. Nicht mehr der Kaiserkult, sondern das Christentum war nun das Werkzeug zur Einigung des Imperiums. Die Entscheidung der Imperatoren hat natürlich konkrete Auswirkungen auf die Bevölkerung des Imperiums, in Ägypten wie anderswo: Von einem bestimmten Zeitpunkt an ist es, wenn man in der Verwaltung oder in der Armee Karriere machen will, besser, Christ zu werden.

Es kommt hinzu, dass sich die Interessen der Staatsmacht und der christlichen Autoritäten treffen. Die Affäre um das Serapeum von Alexandria und die darauf folgenden Zerstörungen der Tempel zeigen, dass die Verantwortlichen der christlichen Gemeinden, wenn sie sich von der Staatsmacht gestützt wissen, ohne Zögern Gewalt anwenden, um den Widerstand der „heidnischen" Kreise zu brechen. Nachdem die offiziellen Heiligtümer geschlossen oder zerstört worden waren, ist man auf jene Ägypter

191 Apostelgeschichte 13.

losgegangen, die im Rahmen des Möglichen noch immer ihren Kult im privaten Raum praktizierten. Der Bericht von der Zerstörung eines Privatheiligtums in Menuthis nahe Kanopos im 5. Jahrhundert ist sehr bezeichnend. Der Bischof von Alexandria hat, wahrscheinlich durch Denunziation, von der Existenz dieses Heiligtums erfahren; auf seinen Befehl stürmt ein „Kommando" von Mönchen und Laien das Haus, reißt mit der Axt die Mauer ein, die den Raum mit den Kultgegenständen geschützt hat, und bemächtigt sich der „Götzenbilder":

> Es hieß, diese Götzenbilder seien von dem Priester jener Zeit aus dem Tempel geholt worden, den Isis einst in Memphis besaß, als man bemerkt hatte, dass das Heidentum an Kraft verloren hatte und weggefegt wurde. Man hoffte – leere und fruchtlose Hoffnung –, dass sie nicht entdeckt würden. Wir haben diejenigen Götzenbilder, die aufgrund ihres Alters bereits beschädigt waren, in Menuthis selbst den Flammen übergeben. Die Heiden, die dieses Dorf bewohnten, dachten unter dem Einfluss der Dämonen, von denen sie besessen waren, man sei seines Lebens nicht mehr sicher, wenn man den Götzen etwas antue; sie glaubten, man werde auf der Stelle umkommen. Also wollten wir ihnen durch die Tatsachen zeigen, dass die ganze Macht der heidnischen Götter und Dämonen zerbrochen und beseitigt wurde mit der Ankunft und Menschwerdung des Messias, des Wortes Gottes, der freiwillig für uns am Kreuz gelitten hat, um die ganze Macht des Feindes zu vernichten…[192].

Dass die christlichen Verantwortungsträger ein materielles Interesse an der Auslöschung der traditionellen Religion hatten, ist sicher; Gebäude wurden übernommen und ihr Besitz beschlagnahmt; der *Kirchengeschichte* des Sokrates zufolge wurden die aus den Tempeln von Alexandria weggeschafften Statuen „in Metallbecken und andere Gebrauchsgegenstände der Kirche von Alexandria eingeschmolzen"[193].

Aber man darf natürlich nicht aus dem Blick verlieren, dass es für die Gewalttaten eine religiöse Rechtfertigung gab, von der die führenden Christen zweifellos zuinnerst durchdrungen waren: die Überlegenheit der christlichen Botschaft über den „heidnischen Irrtum". Die Bilder der Götter Ägyptens waren in der Umgebung allgegenwärtig; nun hatte sich aber bei den christlichen Polemikern seit dem 2. Jahrhundert eine heftige Kritik der Bilder mit einer kontradiktorischen Argumentation entwickelt: Da sie von Menschenhänden gemacht sind, sind sie Kadaver ohne Seele; und dennoch können sich durch sie dämonische, unreine Mächte manifestieren… Ein Echo all dessen hören wir aus Rufins Bericht von der Zerstörung der Statue des Serapis in seinem Tempel zu Alexandria, gefolgt von der Zerstörung aller seiner anderen Bilder:

> Einer der Soldaten, besser gewappnet mit Glauben als mit Waffen, ergreift eine zweischneidige Axt, holt aus und haut sie mit aller Kraft in die Kinnlade des Alten… Danach zieht man den vom Hals abgerissenen Kopf samt seinem *modius* herunter, darauf werden die Füße und die anderen Glieder mit Axthieben in Stücke gehackt und mit Hilfe von Seilen

192 Zacharias Rhetor, Vita Severi (geschrieben zwischen 511 und 519).

193 Sokrates, Kirchengeschichte, V, 16; übers. aus: Socrates Scholasticus, Historia ecclesiastica, Ed. Hussey, Bd. 1/2, 607 f.

> gevierteilt, und schließlich wird der erschlaffte Greis Glied für Glied auf verschiedenen Plätzen vor den Augen seiner Verehrerin Alexandria verbrannt…
> Die Büsten des Serapis, die sich in den einzelnen Häusern an den Wänden, in den Eingängen, an den Türpfosten und selbst an den Fensterpfosten befanden, wurden so gründlich abgerissen und vernichtet, dass keinerlei Spur und kein Name eines Gottes, weder dieses noch eines anderen, blieb[194].

Aber natürlich genügt die Gewalt nicht; der Schritt der Konversion ist zu einem guten Teil ein Schritt der Überzeugung. Man muss zeigen, dass die Macht des Christengottes der der anderen Götter überlegen ist, und diese Macht manifestiert sich durch Akte. Sehr bald ist das Wunder als Argument für die Konversion eingesetzt worden; der Diakon Philippus predigt in einer Stadt Samariens, noch bevor die ersten „Heiden" konvertiert waren, „und die Menge achtete einmütig auf die Worte des Philippus; sie hörten zu und sahen die Wunder, die er tat"[195]. Die Predigt hat sicher eine Rolle gespielt, und dies vielleicht umso mehr, als sie für die Ägypter etwas ganz Neues war, hatte doch der ägyptische Klerus nie eine Lehrfunktion gehabt. Es scheint aber, dass sie nicht als wesentlich erachtet wurde. Athanasius lässt Antonius sagen: „Wir aber beweisen ‚nicht mit überredenden Worten' heidnischer ‚Weisheit', wie unser Lehrer sagte, wir überzeugen vielmehr durch den Glauben, der augenfällig vorwegnimmt und zunichte macht das Rüstzeug der Worte". Und noch ausdrücklicher erklärt Makarius von Sketis: „Das Reich Gottes liegt nicht im Wort, sondern in den Krafttaten"[196]. Genau dies geht aus dem Bericht über das Heiligtum von Menuthis klar hervor. In Alexandria waren, Rufinus zufolge, nach der Zerstörung des Serapeums viele Menschen konvertiert, als sie sahen, dass Serapis vom Christengott gestürzt worden war. Besonders die Wunderheilungen werden als ein starker Faktor bei der Konversion vorgestellt. Wenn in einer Stadt in der Gegend von Gaza Familien zu konvertieren beginnen, so deshalb, weil ein Mönch namens Hilarion „einfach durch die Anrufung des Namens Christi" einen von einem Dämon besessenen Mann geheilt hat, während ihn weder Juden noch Heiden haben heilen können[197]. Die Berichte dieses Typs sind zahlreich, und zwar in jeder Region.

Was aber heißt „konvertieren" für diejenigen, die im Lauf des 4. Jahrhunderts diesen Schritt wirklich vollziehen? Insofern er Sache einer individuellen Erfahrung ist, fällt die Antwort auf die Frage schwer. Die Fälle von Konvertiten wie Paulus oder Augustinus, die von ihrer Erfahrung berichtet haben, sind sicher außergewöhnlich. Immerhin aber lässt sich anhand dessen, was uns die Dokumente über die Verhaltensweisen der neu Konvertierten sagen, in etwa einschätzen, was den neuen Glauben auszeichnet. In dieser Hinsicht sind die Privatbriefe bisweilen recht aufschlussreich. Manche

194 Rufinus von Aquileia, Historia Ecclesiastica, II, 23, 29; übers. aus: J. P. Migne, Patrologia Latina, Bd. 21, Sp. 531–532 und 537. Man muss natürlich die rhetorische Übertreibung bei Rufin berücksichtigen; die Zerstörung der Bilder kann kaum so systematisch gewesen sein, wie er behauptet.

195 Apostelgeschichte 8,6.

196 Johannes Cassian, Vierundzwanzig Unterredungen mit den Vätern (Collationes patrum), XV, 3; dt. nach: ebd. (Bibliothek der Kirchenväter), 130.

197 Sozomenos, Kirchengeschichte, V, 15.

von ihnen unterscheiden sich gar nicht groß von „heidnischen" Briefen; sie beginnen, wie diese auch, mit einer Standardformel von der Art „vor allem bitte ich Gott den Allerhöchsten um deine vollkommene Gesundheit", und fahren fort mit dem Bericht von beruflichen oder familiären Angelegenheiten; allein das Epitheton *hypsistos*, „Allerhöchster", zeigt an, dass wir uns in christlichem Milieu befinden[198]. Andere jedoch bringen einen völlig neuen Ton, wie der folgende an einen Priester gerichtete Brief, der von einer Gewissensnot seines Schreibers und zugleich von einem unerschütterlichen Vertrauen in die Fürsprecherkraft des heiligen Mannes zu zeugen scheint:

> Meinem hoch verehrten und frommen Meister, Abba Johannes, von [...], Sohn Abrahams, Gruß im Herrn Jesus Christus.
> Da ich glaube, dass du dich um mich und meine Familie sorgst und ich deiner Frömmigkeit danke, so wisse auch, dass ich dein heiliges Angesicht in meinem Gedächtnis gegenwärtig habe. Deshalb rufe ich mit meinem Brief zu deiner Gottesfurcht und bitte dich, dich meiner, der zu dir ruft, und meiner ganzen Familie zu erinnern in deinen Gebeten, die du Tag und Nacht ohne Unterlass zum Herrn, unserem Heiland, schickst. Denn ich vertraue darauf, dass wir dank deinen gar heiligen Gebeten aus jener Bedrängnis befreit werden, in welcher wir sind, und dass wir zu euch zurückkehren. So wolle uns, Meister, wahrhaft Mann Gottes, uns in deinem Gedächtnis bewahren. Grüße von meiner Seite alle Brüder, die mit dir arbeiten. Möge dich der allmächtige Gott uns Sündern lange erhalten, damit wir dank deiner gar heiligen Gebete im Lauf des Lebens gerettet werden[199].

Es sind diese den heiligen Männern zugeschriebenen Kräfte, die erklären, dass so viele bange Besucher sie in ihrer Zurückgezogenheit, selbst in der Wüste, buchstäblich belagern. Stephanus von Libyen besaß die Gabe, Kummer zu heilen; die ihn aufsuchten, gingen getröstet von dannen[200]. Pior besaß die Gabe, Wasser zu finden[201]. Mehrere Asketen hatten die Gabe der Weissagung, unter ihnen Johannes von Lykopolis: „Seinen Nachbarn, die ständig mit ihren Nöten zu ihm kamen, offenbarte er das Zukünftige und sagt ihnen auch, was im Verborgenen geschieht. Im Voraus sprach er vom Lauf des Nil und vom Ausgang der Ernte"[202]. Mit anderen Worten: Die Antworten, die die Menschen früher bei den Orakelheiligtümern holten, holen sie sich jetzt bei den heiligen Männern. Und eine ständige Sorge – bei den Christen wie bei ihren „heidnischen" Vorfahren – gilt der Gesundheit, um die man Benjamin von Nitrien, Makarios von Alexandria, Makarios den Ägypter, Moses den Libyer, Elias in der Wüste von Antinoë, Kopres, Johannes von Diolkos, Paulus den Einfältigen bittet. Alle haben die Macht, Heilungen zu bewirken; sie legen den Kranken die Hände auf oder geben ihnen geweihtes Öl; sie heilen Gelähmte und Gichtige, Blinde und vor allem „Besessene"; manchmal behandeln sie auch Tiere[203]. Nicht weit von Oxyrhynchos lebte der Rekluse

198 Brief Simons an Isidoros, Papyrus Lips. I, 111; 4. Jahrhundert.
199 Papyrus Herm. Rees 8; Hermupolis Magna, zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts.
200 Palladius, Historia Lausiaca, XXIV.
201 Ebd., XXXIX.
202 Historia Monachorum in Aegypto, 1; dt. nach: Mönche im frühchristlichen Ägypten, 36.
203 F. Dunand, in: N. Fick/J.-C. Carrière (Hrsg.), Mélanges Étienne Bernand, 239.

Theon. „Täglich zog [...] die Schar der Kranken zu ihm hinaus. Durch die Fensteröffnung legte er ihnen die Hand auf und hieß sie dann wieder gesund weggehen“[204]. Wie in den ältesten Zeiten scheint das Vertrauen in die Heilung bedingungslos, manchen Gläubigen scheint jedoch bewusst gewesen zu sein, dass der heilige Mann vor allem ein Fürsprecher war und dass durch sein Eintreten Christus selbst die Heilung schenkte. Genau dies geht aus dem Brief der Valeria an den „hoch verehrten, tugendgekrönten Christusträger Abbas Paphnutius“ hervor:

> Ich bitte und beschwöre dich, hoch verehrter Vater, bei Christus für mich um Hilfe zu bitten, und ich werde die Heilung erhalten. So habe ich Vertrauen, dass ich dank deinen Gebeten die Heilung erlange, denn die Offenbarungen, welche die Asketen und gottesfürchtigen Männer empfangen, sind ganz klar. Ich bin nämlich von einer schweren Krankheit, einer schrecklichen Atemnot befallen. So habe ich immer Vertrauen gehabt und habe auch jetzt Vertrauen, dass, wenn du für mich betest, ich die Heilung erhalte. Ich bete zu Gott und bitte dich, erinnere dich meiner in deinen heiligen Gebeten. Wenn ich nicht in Person zu deinen Füßen eile, komme ich doch im Geiste zu dir...[205].

Im Übrigen legen manche Asketen, wie etwa Makarios, Wert auf die Erklärung, dass sie nur das Werkzeug Gottes sind, der allein Heilung schenken kann. Die Bedeutung des Themas „Krankheit und Heilung“ spiegelt sich in der Tatsache, dass christliche Gotteshäuser „Heilungstempel“ geworden sind, wie es mehrere Jahrhunderte zuvor der Tempel von Deir el-Bahari oder der Serapis-Tempel von Kanopos war; dies trifft unter anderen auf Menas zu, dessen Grab in der Wüste westlich von Alexandria im 5. Jahrhundert zu einem Zentrum von Wallfahrten und Wunderheilungen geworden ist[206], vor allem aber auf das Heiligtum von Kyros und Johannes in Abukir, deren Heilungswunder zu Anfang des 7. Jahrhunderts von dem Mönch Sophronios von Jerusalem berichtet werden[207].

In direkterer Beziehung zu den alten Praktiken steht die Orakelbefragung, die auch im christlichen Milieu noch betrieben wird. Die griechisch oder koptisch abgefassten Formeln richten sich an „Gott, den allmächtigen Herrn“, manchmal in der Form „Gott des heiligen Philoxenos“ oder „Gott des heiligen Kolluthos“, gleichsam um auch noch den Fürsprecher zur Intervention zu bewegen. Die gestellten Fragen sind die nämlichen, die wir zu allen Zeiten finden: Kann ich nach Antinoupolis gehen und dort bleiben? Soll ich die Bank und das Amt des Wechslers übernehmen? Sollen wir Theodora dem Josef zur Frau geben?[208]. Die meisten dieser Zettel datieren aber relativ spät, und

204 Historia Monachorum in Aegypto, 6; dt. nach: Mönche im frühchristlichen Ägypten, 61.

205 Papyrus Lond. VI, 1926 (Herakleopolites, Mitte des 4. Jahrhunderts).

206 J. Drescher, Apa Mena; P. Grossmann, Recenti resultati degli Scavi di Abu Mina.

207 Kommentierte französische Übersetzung dieser Texte bei J. Gascou, Sophrone de Jérusalem, Miracles des saints Cyr et Jean.

208 J. Cerny, in: R. Parker, A Saite Oracle Papyrus from Thebes in the Brooklyn Museum, 47 (7.–8. Jahrhundert); Papyrus Rendel Harris 54 und Papyrus Oxy. 1926 (6. Jahrhundert); K. Treu, Varia Christiana II 5; Kom Fares (6.–7. Jahrhundert).

es kann sein, dass in dieser Zeit die Orakelbefragung jede „heidnische“ Konnotation verloren hat.

Der Rückgriff auf die Magie ist allen Zeiten und allen Milieus eigen, den christlichen wie den anderen. Zahlreiche koptische Zaubertexte sind erhalten; sie rufen die drei Personen der Trinität, die Engel, Gestalten aus dem Alten Testament und alle möglichen „Mächte“ an, die mit magischen Vokabeln bezeichnet werden; die Motivation lässt sich ohne weiteres mit derjenigen der „heidnischen“ Texte vergleichen, und auch das ist nicht verwunderlich[209]. Zauberformeln benützt man bei verschiedenen Krankheitsfällen, um sich vor gefährlichen Tieren zu schützen, um eine Geburt zu erleichtern, um die Liebe einer Frau oder eines Mannes zu erwecken und auch um Verwünschungen aller Art auf das Haupt eines Feindes herabzurufen. Und wie man in den ältesten Rezepten eine mythische Episode beschwor, so evoziert man eine biblische Episode als Parallele zu einer gegebenen Situation. So lautet die Formel auf einem Amulett gegen Fieber:

> Ananias Azarias Misael Sedrak Misak Abednago Thalal Moulal B[… Ich] beschwöre euch bei euren Namen und euren Kräften, so wie ihr den Feuerofen Nebukadnezzars gelöscht habt, möget ihr jedes Fieber löschen und jede Erkältung und jede Krankheit im Körper von Patrikou, Kind des […]aku, Kind der Zoe, Kind des Adam, ja, ja, sofort, auf der Stelle[210].

Eine andere Formel, mit der man eine Frau gewinnen will:

> Ich beschwöre dich bei deiner Macht und der rechten Hand des Vaters […] des Sohnes und der Vollmacht des Heiligen Geistes und bei Gabriel, [der] zu Josef ging und ihm sagte, Maria [als Frau] zu sich zu nehmen, dass du nicht zauderst noch zögerst, bis du mir N., Tochter von N., bringst und ich mein Begehren mit ihr stille[211].

Die Wünsche, die Erwartungen, die Ängste sind dieselben. Was sich ändert, scheint es, ist, dass es in der Vergangenheit ein vertrautes Verhältnis zwischen der Welt der Menschen und der Welt der Götter gab, jener Götter, die überall in ihren Bildern sichtbar und gegenwärtig waren; hatte man Sorgen, Beunruhigungen oder Wünsche zu formulieren, so ging man in den Tempel, betete vor dem Bild des Gottes seiner Wahl, dem man sich sichtlich nahe fühlte, und man ging davon, mit neuem Mut gestärkt, wie der Pilger von Deir el-Bahari[212]. Zweifellos ist man auch in die neu errichteten Kirchen gegangen, umso eher, als sie an der Stelle von Tempeln stehen konnten. Schenute erklärt in einer Predigt: „An der Stelle eines Schreins für einen unreinen Geist wird künftig ein Schrein für den Heiligen Geist stehen. Und statt dem Satan zu opfern und ihn anzubeten und zu fürchten, wird man hier hinfürder Christus dienen…“[213]. Aber

209 M. Meyer/R. Smith (Hrsg.), Ancient Christian Magic. Coptic texts of ritual power.
210 Ebd., Nr. 53 (Heidelberg Kopt. 564); übers. aus dem Englischen.
211 Ebd., Nr. 78 (London Hay 10376); übers. aus dem Englischen.
212 Oben, VI. Kapitel, S. 428, 469.
213 Michigan ms. 158, zit. bei: D. Frankfurter, Religion in Roman Egypt, 265; vgl. auch die anschließenden Seiten über die „Dämonisierung“ der alten Götter.

es gibt keine direkte Kommunikation mit der übernatürlichen Welt mehr; man muss den Weg über Fürsprecher nehmen: die Bischöfe, die heiligen Männer, die Mönche und Asketen, deren Eintreten und Gebete offensichtlich als besonders wirksam gelten. Sie sind jetzt die obligatorischen Zwischeninstanzen zwischen den Menschen und der Sphäre des Übernatürlichen, zu der ihre Heiligkeit den Zugang gewährt[214].

Der traditionelle sakrale Raum ist oft, wie man in verschiedenen Tempeln sehen kann, durch das Abschlagen mancher Reliefs und die Anbringung von Inschriften und christlichen Kreuzen in seinem Dekor christianisiert worden; in Philae proklamiert eine griechische Inschrift auf einem Türpfosten am Eingangstor vom Hypostyl zum geschlossenen Teil des Tempels: „Das Kreuz hat gesiegt, es siegt immer", und ein großes Kreuz ist tief in ein äußeres Basrelief eingemeißelt, genau an der Stelle, an der sich das Profil der Göttin Hathor befunden haben muss. Was bleibt ansonsten in der christlichen Vorstellungswelt vom Reichtum des ägyptischen Imaginariums, wie es sich in zahllosen Bildern entfaltet hat? Vielleicht überlebt es ja in einer literarischen Form, in jenen hybriden, Schrecken erregenden dämonischen Wesen, die die Viten der Wüstenväter beschreiben und die die Eremiten in ihrer Einsamkeit unaufhörlich heimsuchen. Bekanntlich haben sich einige von ihnen, wie Pachomios, in Gräbern eingeschlossen, die noch voller Toter waren, um dort in der Abgeschiedenheit zu leben. Die grausigen Kreaturen aus dem ägyptischen Jenseits, wie wir sie noch im 2. Jahrhundert in den Grabmalereien von Muzawaga dargestellt sehen, könnten die Dämonenvisionen der Christen Ägyptens gezeugt haben, in einer Zeit, als man allmählich zu der Überzeugung kam, dass die Bilder der Alten nichts als „Idole" waren, Behausungen von Dämonen, deren ganze Macht durch das Kommen des neuen Gottes zunichte geworden war. Es ist schon recht erstaunlich: Die Welt der griechischen Götter und Mythen liefert der koptischen Kunst, wie sie sich vom 5. Jahrhundert unserer Zeitrechnung an entwickelt, zahlreiche Motive und Gestalten: Dionysos und seine Gefolgschaft, Apollon und Daphne, Herakles, Orpheus, die Nereiden... Manche dieser Gestalten sind wahrscheinlich das Objekt einer christlichen „Interpretation", und andere gibt es, die vielleicht nur mehr dekorativen Wert haben. Dennoch: Diese Monumente bezeugen auf ihre Art, dass das religiöse Universum der Einwohner Ägyptens in der Spätzeit in den Bildern irgendwie weitergelebt hat.

214 Die Mittlerrolle der heiligen Männer aus den Wüsten und den ägyptischen Klöstern wird in der Tradition stark betont; vgl. die Weisungen der Väter – Apophthegmata Patrum; Mönche im frühchristlichen Ägypten; Palladius, Historia Lausiaca. Zu dieser neuen Erfordernis siehe P. Brown, Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike, Berlin 1986.

IX. Kapitel

Die ägyptische Religion im Spiegel der Interpretationen

Die antiken Interpretationen

Die Faszination, die von Ägypten und seiner Kultur, besonders in ihrer religiösen Dimension, ausgeht, hat sehr alte Wurzeln. Die Griechen waren die Ersten, die dem „ägyptischen Zauberbild" erlagen[1]: die Bewunderung für die ägyptischen Ärzte, „die besten der Welt" drückt sich bereits in der *Odyssee* aus, wenn der Dichter Helenas Ägyptenreise beschreibt. Das ehrwürdige Alter der ägyptischen Zivilisation ist ein Thema, das, von Herodot angeschlagen und bei Hekataios von Abdera weiterentwickelt, in der gesamten griechischen Literatur bis hin zu deren spätesten Repräsentanten, Porphyrios und Jamblichos, zu finden ist. Diese Bewunderung kennt jedoch auch ihre Nuancen und Bedenken[2]. Davon zeugt bei Platon die Erzählung, die „ein hochbejahrter Priester" aus Sais dem Solon vorgetragen habe[3]. Nachdem er das berühmte Aperçu geprägt: „Ihr Griechen bleibt doch immer Kinder", habe er erklärt, der Ursprung der Griechen sei nicht weniger alt als der der Ägypter, aber die Griechen hätten eben kein „Gedächtnis", das heißt keine schriftliche Tradition, die ebenso alt wäre wie die der Ägypter. Athens Staat sei schon sehr früh „der tapferste im Kriege und vor allem durch eine gute gesetzliche Verfassung ausgezeichnet" gewesen, und dies tausend Jahre vor dem ägyptischen Sais. So zögert Platon denn auch nicht, in der Diskussion um das Alter der Zivilisationen zu behaupten, selbst Ägypter verträten den zeitlichen Vorrang der griechischen Kultur. Ein weiteres Zeugnis für einen gewissen Vorbehalt gegenüber der ägyptischen Kultur ist der – ebenfalls platonische – Dialog zwischen dem Gott Theut (Thot) und dem König Thamus (Amun); aus ihm geht hervor, dass Thot mit der Erfindung der Schrift der Menschheit keineswegs einen Dienst erwiesen habe, da nämlich die Menschen dank dem Niedergeschriebenen ihr Gedächtnis nicht mehr zu üben bräuchten[4]. Doch das ist ja vielleicht nur ein Paradox. Ägypten bleibt in den Augen vieler Griechen nun einmal das Land der Erkenntnis, der Frömmigkeit und der Weisheit.

„Außerordentlich fromm, mehr als alle anderen Menschen..."

Herodot hat diese berühmte Formel geprägt[5] und in ihrem Zusammenhang eine ganze Reihe von Reinheitsvorschriften für die ägyptischen Priester aufgezählt: Sie rasieren

1 C. Froidefond, Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote.
2 Vgl. dazu die nuancierte Analyse von F. Hartog, Mémoire d'Ulysse, 55–86.
3 Platon, Timaios, 21c–25d.
4 Platon, Phaidros, 274c–275b.
5 Herodotos, Historiai, II, 37; dt. nach: Herodot, Neun Bücher zur Geschichte, 161. Die folgenden Zitate sind ebenfalls dieser Übersetzung passim entnommen.

sich am ganzen Körper, sie tragen nur leinene Kleidung und Sandalen aus Papyrus, sie waschen sich zweimal am Tag und in der Nacht mit kaltem Wasser. In diesem Text wird die Verehrung der Götter, die *theosebeia*, als die skrupulöse Einhaltung von Riten körperlicher Reinheit definiert. Tatsächlich bestand in den ägyptischen Tempeln eine wichtige Geste des Alltagsrituals, die allen anderen vorgeschaltet war, in Waschungen im heiligen See, dessen Wasser eine zugleich reinigenden und erneuernde Kraft zugeschrieben wurde. Die Sorge um die Beachtung der rituellen Vorschriften wird in Herodotos Ausführungen mehrmals als ein Charakteristikum des Verhaltens der Ägypter dargestellt, so etwa wenn er die Opferpraktiken im Einzelnen schildert[6]. Ein weiteres Zeugnis ihrer Religiosität ist die Größe und Vielzahl ihrer religiösen Feste[7]. Herodot verwendet zu ihrer Bezeichnung in Annäherung den Begriff *panegyris*, benützt aber auch das Wort *pompé*, „Prozession", der einem der wesentlichen Riten der ägyptischen Feste entspricht: Vermutlich hat er mit eigenen Augen das Gefolge der Priester sehen können, die die Götterstatuen auf ihren Barken nach einem sorgfältig ausgearbeiteten Plan durch die Straßen der Städte trugen. Er bietet zudem interessante, manchmal überraschende Details zu bestimmten öffentlichen Aspekten dieser Feste, etwa die nächtlichen Illuminationen beim „Fest der brennenden Lampen" (*lychnokaié*) von Sais, die rituellen Schlachten zu Ehren eines Kriegsgottes, Onuris oder Horus, in Papremis, oder auch die seltsamen Praktiken der Frauen, die auf den Kähnen, mit denen sie bei den Festen von Bubastis am Nilufer entlangfahren, den Passanten ihr Geschlecht zeigen, während alle, Männer wie Frauen, „bei diesem Feste mehr Wein von Reben [trinken] als in dem ganzen übrigen Jahre"[8]. Bei dieser Gelegenheit erscheint das Thema des zeitlichen Vorrangs der Ägypter vor den anderen Kulturen: Sie waren es, so Herodot, „welche zuerst unter den Menschen festliche Versammlungen und Aufzüge" veranstaltet haben. Die Feste der Griechen seien „erst neuerdings aufgenommen" worden; manche seien sogar von den Ägyptern entlehnt, wie die Prozessionen des Phallus zu Ehren des Dionysos, dessen Vorbild ein Osiris-Fest sei, bei dem ein ithyphallischer Osiris verehrt werde[9].

Das Thema der Anleihe wird in der berühmten Erzählung vom Ursprung des Orakels von Dodona entfaltet[10]. Zwei Priesterinnen – so erzählen die Priester des thebanischen Amun – bzw. zwei Tauben – das behaupten die Prophetinnen von Dodona – hätten ein Orakel nach dem Vorbild des thebanischen Amun-Orakels gegründet, und zwar die eine in Libyen (Siwa), die andere in Griechenland (Dodona). Auch wenn es sich sicher in beiden Fällen um das Orakel eines Gottes handelt, den man mit dem großen Gott von Theben, Zeus-Ammon in Siwa, Zeus in Dodona, gleichsetzen konnte, ist die Behauptung, der zufolge die Orakelpraxis in Dodona der ägyptischen Praxis „glei-

6 Ebd., II, 39–41.
7 Ebd., II, 58–59.
8 Ebd., II, 62, 63, 60.
9 Ebd., II, 48. Die Existenz eines solchen Festes ist bezeugt bei Plutarchos, De Iside et Osiride, 355e, 365b.
10 Herodot, Historiai, II, 54–57.

che“, mit Vorsicht zu genießen. Doch erneut gilt: Man muss, wie Herodot meint, den Ursprung des ältesten griechischen Orakelkults auf Seiten Ägyptens suchen.

Ein viel heiklerer Punkt betrifft die „Namen“ (*onomata*) der Götter; Herodot sagt, sie seien „fast alle […] aus Ägypten nach Hellas gekommen“[11]. Er weiß natürlich genau, dass Griechen und Ägypter verschiedene Namen benutzen können, um dieselben Götter zu benennen: „Osiris, welchen sie [die Ägypter] für den Dionysos ausgeben“, „Amun nennen die Ägypter den Zeus“, „Isis […] heißt in der Sprache der Hellenen Demeter“[12]. Kommentatoren haben sich bemüht, zu erklären, dass *onoma* im Sinn von „Persönlichkeit“, „Götterwesen“ zu übersetzen sei, und in diesem Fall könnte man verstehen, dass nach Herodots Auffassung die Griechen den Ägyptern ihre Götter, nicht eigentlich aber die Namen dieser Götter entlehnt hätten. Im Übrigen gesteht er zu, dass manche griechische Götter, die bei den Ägyptern unbekannt waren, „pelasgischen“ Ursprungs sein müssen. Herodots Schema vom großenteils ägyptischen Ursprung der griechischen Religion hat zwar keinen historischen Wert, es bleibt aber dennoch interessant als Zeugnis des kulturellen Austauschs, der schon vor der Reise des Historikers stattgefunden hat. Schon im 6. Jahrhundert v. Chr. hatten die ersten in Ägypten angesiedelten griechischen Gemeinden Tempel gebaut, um dort den Kult für ihre Götter zu vollziehen, wie in Naukratis zu sehen ist, wo man die Spuren von Tempeln für Hera, Apollon, Aphrodite, die Dioskuren sowie wahrscheinlich die des großen *Hellenion* gefunden hat, das neun Städte des asiatischen Griechenland gegründet hatten. Doch diese Tempel bestanden gleichzeitig mit einem dem Amun geweihten ägyptischen Heiligtum. Die Immigranten mussten sich zwangsläufig Fragen über diese Götter und Kulte stellen, die so anders waren als die ihren, und recht bald hat sich wohl auch ein Dialog zwischen ihnen und den Ägyptern entwickelt, da es ein Dolmetscherkollegium gab, dessen Schaffung auf die Regierung Psammetichs I. zurückgeht. Das System der Äquivalenz zwischen griechischen und ägyptischen Göttern, das Herodot benützt, um sich seinen griechischen Lesern besser verständlich zu machen, ist vermutlich von ägyptischen Priestern in der Zeit der ersten Kontakte erarbeitet worden.

Während Herodot die Zeremonien, deren Zeuge er hat sein können, präzis beschreibt, ist er oft recht zurückhaltend, wenn er das Zeugnis seiner ägyptischen Gewährsleute wiedergibt. Er dürfe nicht sagen, welchem Gott zu Ehren sie die Trauerriten von Busiris üben[13]. Er fragt sich, weshalb beim Lampenfest in Sais und in ganz Ägypten Illuminationen stattfinden, gibt aber keine Antwort darauf: „darüber wird eine heilige Sage erzählt“[14]. Wenn er den Tempel der Athene (Neith) in Sais beschreibt, deutet er an, es handle sich um das Grab „eines Mannes, dessen Namen bei einer solchen Gelegenheit zu nennen mir nicht erlaubt ist“; man stelle dort nachts auf dem heiligen See „die Leiden des Gottes dar, und das nennen sie die ägyptischen Mysterien“[15]. Diese Texte handeln von Osiris, dessen Namen Herodot an anderer Stelle durchaus

11 Ebd., II, 50.
12 Ebd., II, 42, 59.
13 Ebd., II, 61.
14 Ebd., II, 62.
15 Ebd., II, 170–171.

nennt; aber der Kontext ist der der Zeremonien, die den Tod und die Auferstehung des Gottes begehen und die bekanntlich zum Teil von den Priestern *in secreto* und in dafür reservierten Räumen vollzogen werden mussten[16]. Haben Herodots Informanten ihm mehr darüber erzählt, ihm aber Verschwiegenheit angeraten? Was die Osiris-Feste in Sais angeht, so behauptet er, „ein mehreres davon“ zu wissen, aber aus Ehrfurcht Stillschweigen zu wahren. Für einen Griechen, der an das absolute Geheimnis, das die Mysterien umgab, gewöhnt war, ist dies ein normales Verhalten, aber natürlich haben die im Monat Choiak begangenen „Mysterien“ des Osiris nichts mit denen der Demeter in Eleusis zu tun.

Das Thema des zeitlichen Vorrangs der ägyptischen Religion und Zivilisation findet sich wieder bei Diodor, aber mit dem Vorbehalt, dass es sich ihm zufolge um etwas handelt, „was die Ägypter sagen“: Er glaubt nicht, dass die Barbaren älter sind als die Griechen[17]. Diodor hat zwar unter der Regierung Ptolemaios' XII. Ägypten besucht, aber seine Darlegung gründet sich im Wesentlichen auf ältere Quellen, insbesondere auf Hekataios von Abdera, der selbst zwischen 320 und 305 v. Chr. in Ägypten gelebt und gearbeitet hat. Diodor entwickelt eine Interpretation, die man als einen zugleich naturalistischen und euhemeristischen Blick auf die ägyptische Religion charakterisieren kann[18]. Die Ägypter, die die ersten Menschen auf der Erde gewesen seien, hätten die Elemente zu Göttern erklärt, in erster Linie die Sonne und den Mond, die sie Osiris und Isis nennten und von denen die fünf Grundelemente der Welt ausgegangen seien: Atem, Feuer, Trockenes, Feuchtes und Luft, deren jedes in einer Gottheit verkörpert sei; die Namen, die Diodor zitiert, sind die der griechischen Götter – hier waltet das seit Herodot bekannte Äquivalenzsystem. Andere unter den ägyptischen Göttern aber seien ursprünglich Menschen gewesen und hätten aufgrund von Gefallen, die sie den Menschen erwiesen, die Unsterblichkeit erhalten; mehrere von ihnen seien die ersten Könige Ägyptens gewesen. Man muss also die „himmlischen“ Götter (die Elemente) und die „irdischen“ Götter unterscheiden. Diese ganze Demonstration hat Diodor wahrscheinlich von Hekataios entlehnt, und die Idee, wonach die Götter Menschen sein könnten, die ihrer Verdienste wegen divinisiert wurden, stammt aus der griechischen politischen Philosophie, die schon im 4. Jahrhundert auftritt und in der hellenistischen Zeit im Zusammenhang mit der Theorie der Monarchie weiterentwickelt wird. Hekataios seinerseits hatte von seinen ägyptischen Gewährsleuten erfahren und selbst bei Manethon lesen können, dass die ersten Könige Ägyptens die Götter waren, aber daraus folgt natürlich nicht, dass diese Götter-Könige in den Augen der Ägypter divinisierte Menschen waren! Noch andere ägyptische Traditionen machen sich in Diodors Darstellung bemerkbar; auch sie stammen aller Wahrscheinlichkeit nach von Hekataios: eine memphitische Tradition, die um Ptah-Hephaistos kreist, eine heliopo-

16 Zum Beispiel in den auf dem Dach des Hathor-Tempels von Dendara gelegenen Osiris-Kapellen oder in der kleinen Osiris-Kapelle auf dem Dach des Amun-Tempels von Hibis.

17 Diodoros, Historische Bibliothek, I, 9, 5. Der Ausdruck „Barbar“, der hier die Ägypter meint, ist sicher nicht pejorativer konnotiert als bei Herodot (II, 50, 52); wahrscheinlich bezeichnet er hier wie dort einfach jemanden, „der nicht griechisch spricht“.

18 Ebd., I, 11–12.

litanische Tradition der aufeinander folgenden Göttergenerationen bis hin zur Geburt des Osiris und der Isis sowie ihrer Brüder Horus-Apollon und Seth-Typhon und ihrer Schwester Nephthys-Aphrodite während der fünf Epagomenen.

Diodors Text über die ägyptischen Götter erscheint infolge der Unterschiedlichkeit seiner Quellen und der ungleichen Qualität ihrer Informationen, die er kaum kritisiert, zuweilen in sich widersprüchlich und in manchen Fällen bedenklich. Aber insgesamt bringt er doch ein wertvolles Zeugnis für das Bild, das sich die Griechen nach drei Jahrhunderten der Koexistenz mit den Ägyptern von deren Religion machten. Und dieses Bild ist unbestreitbar beeinflusst durch die Einführung von Begriffen, die Bestandteil philosophischer Debatten um die Zeitenwende werden sollten.

Dies gilt für die Frage des urzeitlichen Kannibalismus. Diodor schreibt Isis und Osiris die Wohltat zu, „dem Kannibalismus des Menschengeschlechts" dank der Erfindung des Ackerbaus „ein Ende gemacht" zu haben[19]. Wenn auch diese Götter tatsächlich in Verbindung mit der Fruchtbarkeit der Felder stehen – Isis wird in der Spätzeit Renenut-Thermutis, der Kobragöttin der Ernten, gleichgesetzt –, so stellt doch keine ägyptische Tradition die Frage, welche Nahrung den Menschen zusteht oder ob es in der Geschichte der Menschheit möglicherweise anfänglich einen Kannibalismus gegeben hat[20]. Hingegen finden wir im griechischen Milieu zahlreiche Spuren einer Frage nach der Ernährung mit oder ohne Fleisch im Zusammenhang mit den Opferpraktiken[21]. Die Hochschätzung der fleischlosen Nahrungsmittel, insbesondere der Cerealien, ist in den eleusinischen Mysterien offenkundig; sie spiegelt sich auch in dem homerischen Ausdruck „Brotesser" (*sitophagoi*), der zur Bezeichnung der Menschen dient. In dieser Sicht erscheint die „Erfindung" des Ackerbaus und folglich die Übernahme fleischloser Ernährung durchaus als Fortschritt in der Zivilisation. Aber umgekehrt ist der Gedanke, die Urmenschheit habe sich ganz unschuldig von den Früchten der Erde genährt und sei erst dann unter dem Druck der Not dazu übergegangen, zu jagen und Tiere zu essen, bereits bei Theophrastos im 4. Jahrhundert v. Chr. aufgetaucht und wird Jahrhunderte später von Porphyrios wieder aufgenommen. Derselbe Theophrast führt die Praxis der Pflanzenopfer bei den Ägyptern auf die Abneigung zurück, die sie angeblich gegenüber der Tötung von Tieren hegen, was erwiesenermaßen falsch ist[22]. Außerdem aber behauptet er, wenn sie ihren Göttern die Gestalt von Tieren verliehen, so deshalb, weil sie diese als „verwandt (*syngene*) mit den Göttern und den Menschen" betrachteten – Beispiel eines höchst bemerkenswerten Verständnisses für das ägypti-

19 Ebd., I, 14, 1.

20 Dass man Spuren davon auf Skeletten in den Gräbern von Naqada (4. Jahrtausend) hat feststellen (?) können, ist ernsthaft in Frage gestellt worden. Was den „Kannibalenhymnus" aus den *Pyramidentexten* (PT, § 393–414) angeht, der den König, die Geister der Götter verschlingend, zeigt, so lässt sich daraus kein Argument für ein frühes Bestehen des Kannibalismus gewinnen.

21 M. Detienne/J.-P. Vernant, La cuisine du sacrifice en pays grec, bes. 58–63; J.-L. Durand, Sacrifice et labour en Grèce ancienne, essai d'anthropologie religieuse, bes. 21–30. Neuerdings vgl. R. Koch-Piettre, Précipitations sacrificielles en Grèce ancienne.

22 Zitiert bei Porphyrios, De abstinentia, II, 26, 4.

sche Denken in einer Zeit, in welcher der Kult, den man in Ägypten Göttern in Tiergestalt erwies, bestenfalls Unverständnis, schlimmstenfalls beißenden Spott hervorrief[23].

Ein weiterer „hellenisierter" Aspekt der ägyptischen Götter findet sich in der langen Darstellung, die Diodor dem Osiris widmet und in der letzterer als eine Art Archetyp des Dionysos erscheint[24]. Der Efeu ist die Pflanze, die ihm heilig ist; geboren in Nysa (in Ägypten? in Libyen? in Syrien?), sei er der „Erfinder" des Weinbergs und des Weines und habe danach die ganze bewohnte Welt durchstreift bis nach Indien, um die Menschen den Weinanbau und die Aussaat der von Isis entdeckten Cerealien zu lehren. Die Erinnerung an das Thema der Indienfahrt des Dionysos ist evident. Aber die Erzählung vom Tode des Osiris gestaltet sich nach der in Ägypten gut bezeugten Tradition von seiner Ermordung durch seinen Bruder Seth-Typhon und der Suche und anschließenden Wiederherstellung seines zerstückelten Körpers durch Isis. Die Erwähnung seines Grabes im Abaton nahe Philae und der Ehrungen, die ihm zuteil werden, beruht ebenfalls auf einer authentischen Quelle.

Diodors „griechischer Blick" auf die ägyptische Religion ist insgesamt wohlwollend, ja sogar bewundernd: Er bemüht sich zu erklären, was in den Augen seiner Leser inakzeptabel erscheinen mochte: der Kult, den man gefährlichen Tieren wie dem Krokodil erweist, oder die Fremdartigkeit mancher Bestattungspraktiken. Doch indem er die ägyptischen Götter als Helden der Zivilisation darstellt und sie so den Menschen seiner Zeit zweifellos verständlicher macht, nimmt er ihnen zu einem Gutteil ihre Einzigartigkeit, ebendas, was ausmacht, dass ein ägyptischer Gott ganz anders ist als ein griechischer.

Philosophische Lesarten der ägyptischen Mythen

Das Bild der ägyptischen Priester als in Kontemplation versunkener Philosophen und Träger eines unvordenklichen Wissens ist bei den griechischen Autoren durchweg lebendig. Schon Herodot erinnert bei zahlreichen Gelegenheiten an seine gelehrten Informanten, aber vor allem im Ausgang von dem „hochbejahrten Priester" aus Sais, den Platon im *Timaios* auf die Bühne bringt, entwickelt sich dieses neue Bild. Isokrates sieht in den ägyptischen Priestern Gelehrte, die sich der Medizin und der Philosophie verschreiben[25]. Aristoteles macht Mathematiker aus ihnen[26]. Diodor seinerseits bekräftigt, dass die Priester diejenigen Ägypter sind, die die größten Kenntnisse besitzen und „den zweiten Rang nach dem König einnehmen, was Achtung und Macht betrifft"[27]. In derselben Zeit verbreitet sich der Gedanke, die berühmtesten Griechen – Politiker wie Philosophen – seien auf der Suche nach der Weisheit nach Ägypten gezogen[28]. Freilich

23 K. A. D. Smelik/E. A. Hemelrijk, Who knows what monsters demented Egypt Worships?
24 Diodoros, Historische Bibliothek, I, 15, 17–21.
25 Isokrates, Busiris, 9 [21]–11 [28].
26 Aristoteles, Metaphysik, I, 1, 1981 b.
27 Diodoros, Historische Bibliothek, I, 73.
28 Diodoros, ebd., I, 96, 98; Plutarchos, De Iside et Osiride, 354 e.

sind einige von diesen griechischen Reisenden mythische Personen wie Orpheus oder halbmythische wie Homer oder Lykurg; andere, wie Pythagoras, sind, entgegen der Tradition, niemals nach Ägypten gereist. Die Reisen und Aufenthalte von Solon, Demokrit, Platon, dem Mathematiker Eudoxos scheinen gut belegt. Der Einfluss der ägyptischen Wissenschaft auf die astronomischen und mathematischen Lehren der griechischen Philosophen, den Diodor behauptet, ist jedoch schwer nachweisbar.

Ein Text von Chairemon, einem ägyptischen Hierogrammaten und griechischen Philosophen, der in Rom Neros Lehrer geworden war, liefert uns das vollständigste und genaueste Bild von der Lebensweise und den Praktiken des ägyptischen Klerus. Diesem Text zufolge, den Prophyrios wiedergibt[29], leben die ägyptischen Priester in ihren Heiligtümern und haben Kontakt mit dem Publikum nur bei den Festen; ihr Auftreten ist gravitätisch, ihre Lebensführung einfach; sie kennen Zeiten der Reinigung, in denen sie jederlei Enthaltsamkeit im Essen und in der Sexualität üben. Und vor allem ist ihr ganzes Leben der Kontemplation geweiht, durch die sie zum Wissen gelangen (*dia de tes theorias ten epistemen*), denn diese Weisen sind auch Gelehrte. Sie verbringen die Nacht mit der Betrachtung der Himmelskörper, während der Tag dem dreimal stattfindenden Gottesdienst[30] und der Vervollkommnung des Wissens (laut Chairemon vor allem in der Mathematik) gewidmet ist. Dieses Bild ist vermutlich ziemlich idealisiert und nicht frei von Irrtümern, so etwa, wenn der Verfasser meint, die ägyptischen Priester kennten keine andere Beschäftigung und könnten sich vollumfänglich ihrer theologischen Tätigkeit widmen; dies traf zweifellos nur für eine kleine Minderheit unter ihnen zu, da das System der *tribus* einen umschichtigen Dienst im Tempel mit sich brachte. Doch der Gedanke, Ägypten sei ein für die Forschung besonders günstiges Gelände, „weil dort dem Stande der Priester Muße gelassen war", hatte sich schon bei Aristoteles gefunden[31]. Man könnte meinen, es sei diese „moderne" Idee, die die ersten Ptolemäer zur Gründung des Museums von Alexandria inspiriert hat…

Zu den Werken Chairemons zählt auch ein Traktat über die Hieroglyphen; dessen erhaltene Fragmente zeigen, dass er die Bedeutung dieser Zeichen sehr genau kannte, was in seiner Zeit nicht verwunderlich war. Dass die ägyptischen Priester die Hieroglyphenschrift pflegten, ist durch eine Inschrift aus Philae für die Zeit bis zum Ende des 4. Jahrhunderts n. Chr. belegt.

Als aber im 5. Jahrhundert der Philosoph Horapollon, ein aus der Region von Panopolis stammender Ägypter, seine *Hieroglyphika* schreibt, kennt er zwar die Zeichen, aber offenbar nicht mehr deren Bedeutung. Was von seinem Repertoire, einer Übersetzung aus einem ägyptischen Original ins Griechische, erhalten geblieben ist, zeigt Spuren eines Wissens, das noch nicht ganz verloren gegangen ist: Man kann tatsächlich sagen, die Figur eines Geiers diene dazu, das Wort „Mutter" zu schreiben, die der Gans gebe das Wort „Sohn" wieder, und der menschliche Finger sei das Zeichen für Mes-

29 Porphyrios, De abstinentia, IV, 6–8.

30 Der Text sagt: „drei oder vier Mal"; die übliche Praxis dürfte dreimal gewesen sein.

31 Aristoteles, Metaphysik, I, 1, 981 b.

sen[32]. Horapollon weiß, dass der Hundeköpfige mit dem Mond, der Ibis mit Hermes (Thot) in Verbindung steht. Aber meistens sind seine Interpretationen weit von der Wirklichkeit entfernt. Was seine Überlegungen beeinträchtigt, ist offensichtlich der Umstand, dass er den phonetischen Wert der Zeichen nicht erkennt: Für ihn bezeichnet jedes Zeichen eine Entität, ein Ding oder eine Idee; so wird ihm zufolge das Bild des Geiers nicht nur zum Schreiben des Wortes „Mutter" gebraucht, sondern ebenso zum Schreiben der Wörter „Sehen", „Begrenzung", „Vorauswissen", „Jahr", „Himmelsgewölbe", „Athene", „Hera"... Und er bemüht sich, dies durch ziemlich seltsame „Beobachtungen" über die Geier zu begründen. Dessenungeachtet spiegelt dies alles eine gewisse Kenntnis der vielfältigen Werte der Zeichen in der spätzeitlichen Schrift wider, auch wenn die Begründungen nicht immer hieb- und stichfest sind. Die Schriften Horapollons haben zwar kaum praktischen Wert, üben jedoch einen beachtlichen Einfluss auf die Entwicklung des Themas vom verborgenen Wissen der ägyptischen Priester aus. Der Gedanke, dass die Hieroglyphenzeichen einen symbolischen Wert haben, hat alle frühen – nachweislich zum Scheitern verurteilten – Versuche inspiriert, die Hieroglyphen zu entziffern[33].

Das idealisierte Bild der ägyptischen Priester ist auch in der Literatur der römischen Zeit sehr lebendig. Plutarch legt genau wie Chairemon den Akzent auf den Habitus der Reinheit und der Selbstbeherrschung bei den ägyptischen Priestern und vor allem auf ihr stetiges Studium der heiligen Lehre, der „göttlichen Dinge" (*ta theia*)[34]. Lukianos führt in einer seiner Schriften einen Hierogrammaten aus Memphis ein und stellt ihn dar als einen Mann „von bewundernswerter Weisheit und Kenner all dessen, was man in Ägypten lehrt"[35]. Es ist wahrscheinlich, dass er eine gewisse Distanz zu diesem Menschentyp hält, umso mehr als er ihn etwas später im Text zeigt, wie er ein ziemlich groteskes Wunder wirkt (Verwandlung eines Stößels in einen Wasserträger). Doch die lobenden Ausdrücke, die er verwendet, dürften das Bild widerspiegeln, das man zu seiner Zeit von den ägyptischen Priestern hatte. Eine zentrale Figur in den damals gängigen Romanen ist die des gelehrten Priesters, der die Helden in die wahre Weisheit einführt, wie der Mithras des Apuleius oder der Kalasiris Heliodors.

Eine Religion, die von solchen Priestern repräsentiert wird, kann nur Trägerin von Weisheit sein. Schon im 4. Jahrhundert v. Chr. stellen sich Griechen Fragen über die Mythen und Riten der Ägypter: Hinter dem, was offenkundig ist, liegt doch sicher ein verborgener Sinn. Genau aus diesem Grund kommt es zu einer Blüte von philosophischen Interpretationen der ägyptischen Religion. Deren älteste ist wahrscheinlich die euhemeristische Interpretation, die in den Göttern Menschen sieht, die aufgrund ihrer Verdienste divinisiert wurden. Bei Diodor ist sie evident und muss wohl über Hekataios auf Leon von Pella zurückgehen. Die stoische Lesart ist bei Chairemon gegeben. In dieser Sicht sind die Götter der Ägypter lediglich die Planeten und die

---

32 Horapollon, Hieroglyphica, I, 11, 53; II, 13: H. J. Thissen, Des Niloten Horapollon Hieroglyphica I, 10–13 und 44–45.

33 Unten, S. 659–662.

34 Plutarchos, De Iside et Osiride, 353 b.

35 Lukianos, Philopseudes, 34–36.

Sterne; die Mythen, speziell der von Osiris und Isis, beziehen sich auf die Bewegungen der Gestirne, auf das Erscheinen und Verschwinden des Mondes und der Sterne, auf den Lauf der Sonne: „Alles bezieht sich auf physische Dinge"[36]. Eine andersartige, aber ebenfalls von einer physischen Exegese der Mythen herkommende Interpretation erscheint in einem anderen Fragment, dessen Zuschreibung an Chairemon allerdings nicht sicher ist: Isis ist die Erde Ägyptens, die ihre Früchte empfängt und hervorbringt, vereint mit Osiris, dem Nil als der befruchtenden Kraft[37]. Dieser Interpretation begegnen wir wieder bei Plutarch, aber ergänzt um eine symbolische Exegese.

Tatsächlich findet sich bei Plutarch der vollständigste Entwurf einer allegorischen Exegese der ägyptischen Religion, insbesondere des Osiris-Mythos. Plutarch geht auf Distanz zu anderen Deutungsansätzen. Er lehnt die euhemeristische Interpretation ab, von der er meint, sie führe letztlich dazu, die Götter zu leugnen, und verwirft den „Atheismus" Leons genauso wie die „Scharlatanerie" des Euhemeros[38]. Die physische Exegese der Stoiker scheint ihm nicht akzeptabel, außer insofern sie gewissermaßen einen Ausgangspunkt für ein tiefer reichendes Verständnis liefert: Osiris, Isis, Typhon sind nicht mit physischen Phänomenen zu identifizieren, sondern mit den Prinzipien, die diese beseelen. Platonisch inspiriert, sieht seine Exegese in den Göttern und den Mythen der Ägypter die Symbole für Kräfte, die in der übersinnlichen Welt wirken[39]. In einer ersten Phase entwickelt er eine dualistische Interpretation des Osiris-Mythos: Seine Helden sind keine Götter, sondern „gute" und „böse" Dämonen, Verkörperungen der gegensätzlichen Kräfte, die die Welt konstituieren und einander unablässig bekämpfen. Osiris verkörpert Verstand und Vernunft (*nous kai logos*), die in der „Weltseele" und in der Ordnung aller Weltelemente zugegen sind; Typhon (Seth) verkörpert in dieser Seele und in ihren Elementen das „Leidenschaftliche, Titanische, Unvernünftige und Instabile" (*pathetikon kai titanikon kai alogon kai emplekton*)[40]. Man könnte versucht sein, in diesem Begriff eines unaufhörlichen Antagonismus zwischen einer „guten" Macht und einer „bösen" Macht im Herzen der Welt ein ägyptisches Thema wiederzufinden: den täglich erneuten Kampf zwischen dem Sonnengott, der die kosmische Ordnung verkörpert, und dem Wesen, das für die Kräfte des Chaos steht, der Apophisschlange. Doch Plutarch bleibt nicht bei diesem dualistischen Schema. In einer weiteren Etappe seiner Reflexion sieht er in der Vereinigung von Osiris und Isis die Vereinigung des Intelligiblen (*noetos*) mit der Materie (*hyle*), deren Ergebnis die geordnete Welt (*kosmos*) ist, das heißt Horus, das vollkommene Erzeugnis (*apotelesma*). In dieser neuen Interpretation trägt die Materie, die Isis, das weibliche Prinzip, ist, in sich das eingeborene (*symphyton*) Verlangen nach dem höchsten Gut, Osiris, den sie unablässig sucht. Das böse Prinzip, Typhon, wird dann nicht mehr als ein konstitutives Element der Welt betrachtet; es

36 Chairemon, Frgt. 5 bei Porphyrios, Brief an Anebon, II, 12–13; Frgt. 6 bei Eusebius, Preparatio evangelica, III, 9,15. P. W. van der Horst, Chaeremon, Egyptian priest and stoic philosopher.

37 Chairemon, Frgt. 17 D, bei Porphyrios, De cultu simulacrorum, Frgt. 10, seinerseits zitiert von Eusebius, Preparatio evangelica, III, 11,45–13,2.

38 Plutarchos, De Iside et Osiride, 360 a.

39 J. Hani, La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque.

40 Plutarchos, De Iside et Osiride, 371 a–b.

bleibt eine gegnerische, aber schwache und wirkungslose Kraft: Im Kampf des Horus gegen Seth trägt Horus den Sieg davon[41].

Die meisten Texte aus der Zeit nach Plutarch, die eine philosophische Interpretation der ägyptischen Religion bringen, sind neuplatonisch inspiriert. Das gilt etwa für Iamblichos, dessen Schrift über die *Mysterien der Ägypter* eine echte Kenntnis der ägyptischen Theologie erkennen lässt und zugleich von einem Bemühen zeugt, diese mit der griechischen Philosophie zu versöhnen. In diesem Werk stellt sich Iamblichos, ein gebürtiger Syrer, als ägyptischer Priester namens Abammon vor; als solcher will er die Attacken gegen die Theurgie und die Divination zurückweisen, die Porphyrios in seinem *Brief an Anebon* reitet[42]. Der Hauptzweck des Textes ist also die Verteidigung der Theurgie, die nach Iamblichs Auffassung den Seelen die Möglichkeit gibt, „zu dem, was höher, universeller und über den Schicksalszwang erhaben ist, ja bis zur Gottheit und zum Schöpfer (Demiurgen) selbst", also bis zum Ersten Prinzip „aufzusteigen". Doch indem er das tut, stellt er eine Reihe von Überlegungen über den verborgenen Sinn der Bilder und vor allem über die ägyptische Theologie an. Seine Kenntnis dieser Theologie ist nicht zu bestreiten, auch wenn seine Vorstellung von den ägyptischen Göttern stark neuplatonisch geprägt ist. Ihm zufolge ist der (Ur)Gott vor allen anderen Göttern „unbewegt, im Alleinsein seiner Einheit verharrend; denn weder das Intellegible [*noeton*] noch sonst etwas anderes ist ihm beigemengt"; aus diesem Einen emaniert ein zweiter Gott, der seinerseits der Vater der Wesenheit (*ousiopator*), der erste Intelligible (*noetarches*) ist. Dagegen sind wir dem ägyptischen Denken näher, wenn von Göttern die Rede ist, die „der Erschaffung der sichtbaren Wesen vorstanden": Amun, Ptah und Osiris. Der Name des Kmeph, der den ersten Rang unter ihnen einnehme[43], evoziert vermutlich Kematef, die Urschlange der thebanischen Kosmogonie, und die Erwähnung der acht Götter, vier weiblicher und vier männlicher, die „über die Elemente der geschaffenen Welt gebieten", bezeichnet zweifellos die Götter, die, derselben Kosmogonie zufolge, als erste aus dem Chaos aufgetaucht sind[44]. Wenn Iamblichos lehrt, für die Ägypter seien es das Denken und das Wort (*nous te kai logos*), die alles Entstehende erschaffen, kann hier durchaus ein Bezug zur memphitischen Lehre von der Schöpfung durch das Herz (Denken) und durch die Zunge (Wort) vorliegen.

Zweifellos möchte Iamblichos mit seinem Traktat seine Leser davon überzeugen, dass zwischen der griechischen Philosophie und dem ägyptischen Denken keine Unverträglichkeit besteht. Doch einer seiner Hauptaspekte ist seine Verteidigung der „barbarischen" Sprachen. Eine der Attacken des Porphyrios gegen die Theurgie zielte

41 Ebd., 373 c–374 a.

42 Der Titel *De mysteriis Aegyptiorum* geht auf den ersten Übersetzer des Werkes, Marsilio Ficino, zurück; der richtige Titel ließe sich wiedergeben mit *Antwort Abammons auf des Porphyrios Brief an Anebon samt Lösung der darin befindlichen Schwierigkeiten*. Edition mit französischer Übersetzung und Anmerkungen von E. Des Places, Paris, 1966; vgl. auch die kommentierte Übersetzung von M. Broze und C. Van Liefferinge, Bruxelles, 2009. Dt.: Iamblichus Chalcidensis, Über die Geheimlehren. Die Mysterien der Ägypter, Chaldäer und Assyrer, Nachdruck d. Ausg. Leipzig, 1922, 1978.

43 Iamblichos, De mysteriis Aegyptiorum, VIII, 3; der Text hat die Graphe *Emeph*, die sicher in *Kmeph* zu korrigieren ist. M. Broze/C. Van Liefferinge, a.a.O.

44 Oben, IV. Kapitel, S. 214–221.

offenkundig darauf, dass die Ägypter unverständliche Namen benutzten, wenn sie sich an die Götter wandten; darauf erwidert Iamblichos, die Götter selbst hätten die Menschen die Namen gelehrt, unter denen sie angerufen werden wollten. Da die Ägypter „zuerst unter allen Völkern der persönlichen Anwesenheit (*metusia*) der Götter teilhaftig wurden", ist es nur recht, wenn man sich in der Sprache der Ägypter an sie wendet[45]. In diesem Punkt verteidigt Iamblichos die Tradition: Heutzutage, erklärt er, haben die Gebete ihre Kraft verloren, denn die Griechen, die allzu sehr dem Neuen zugetan sind, tauschen laufend die Wörter der Gebete aus, aber jene Wörter, die man barbarisch nennt, sind genau die für das Heilige geziemenden (*hieroprepa*).

Hermetik und Gnosis

Die Herausbildung der Gestalt des Hermes, des Lehrers der Weisheit und Erfinders und Verbreiters allen Wissens, in der literarischen und philosophischen Tradition Griechenlands stützt sich unbestreitbar auf eine ägyptische Tradition. Thot wird häufig der „Herr der göttlichen Worte", der „kundige Schreiber der Neunheit" genannt, der „das Wort und die Schrift erfunden" hat[46]. Die Isis-Aretalogien, die wahrscheinlich in der Ptolemäerzeit in Ägypten verfasst wurden, rufen diese Tradition in Erinnerung, wenn sie über Isis sagen, sie sei „von Hermes unterrichtet" worden und habe mit ihm zusammen „die heilige und die demotische Schrift" erfunden[47]. Die in Maroneia in Thrakien aufgefundene Version gibt sogar an, die heilige Schrift sei „für die Eingeweihten", die andere „für alle", was Hermes-Thot und Isis erkennbar mit dem Begriff eines Geheimwissens in Verbindung bringt[48].

Es ist also nicht verwunderlich, dass Plutarch Hermes als den *logos* im doppelten Sinn von „(gesprochenem) Wort" und „Vernunft" bezeichnet[49]. Im Übrigen erwähnt er als erster der griechischen Autoren, „was man die Bücher des Hermes nennt" (*en de tais Hermou legomenais biblois*)[50]. Etwas später führt Klemens von Alexandrien ebenfalls die „Bücher des Hermes" an[51]. Es handelt sich augenscheinlich nicht um die Schriften, die man später die *Hermetica* nennen wird: Die Bücher, von denen Plutarch spricht, enthalten ihm zufolge ein Wissen über die „Namen" der Götter sowie ihre griechischen Äquivalente und die Kräfte, die mit ihnen verbunden sind. Hingegen spiegelt

45 Iamblichos, De mysteriis Aegyptiorum, VII, 4–5; dt. nach: Iamblichus Chalcidensis, Über die Geheimlehren, 164–168, Zitat 167.
46 Inschriften mit Lobliedern für Thot auf den Statuen der Schreiber Cheruef und Amenope (Neues Reich), in: A. Barucq/F. Daumas, Hymnes et prières de l'Égypte ancienne, Nr. 96 und 97, S. 353–356.
47 M. Totti, Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion; zum möglichen memphitischen Ursprung dieser Texte siehe J. Bergman, Ich bin Isis.
48 Y. Grandjean, Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée.
49 Plutarchos, De Iside et Osiride, 373 b.
50 Ebd., 375 f. und Kommentar zu dieser Passage von J. G. Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride, 519–521.
51 Klemens von Alexandrien, Stromateis, VI, 4,35,3; zit. bei J. G. Griffiths.

die Präambel von Iamblichs *De mysteriis Aegyptiorum* eindeutig das Bild eines Hermes als Initiators des „wahren Wissens" über die Götter[52]. Als „Meister der Sprache" (*ho ton logon hegemon*) wird er „seit Langem von allen Priestern zu Recht als ihnen gemeinsam (*koinos*) betrachtet". Auch wenn hinter dieser Äußerung ein griechisches Wortspiel steht – „Hermes gemeinsam" haben hieß es, wenn man gemeinsam einen Fund (*hermaion*) gemacht hatte –, bringt sie doch eine behauptete Verbindung zwischen ägyptischer Tradition und griechischer Kultur zum Ausdruck: Der „Meister der göttlichen Worte" bei den Ägyptern ist derselbe wie der „Meister der Sprache" bei den Griechen. Und dieser Herr und Meister ist ein Initiator, ein Erwecker des Verstandes. Das Thema der Kette, die den Gott, den Führer und Inspirator, mit seinem Schüler und Sprecher auf Erden verbindet, ist subkutan schon bei Iamblichos vorhanden; als Sprecher fungiert dort Abammon-Iamblichos. Explizit wird es bei Proklos, für den Hermes der Herr der zwei Wege zur Erkenntnis ist, nämlich der Fähigkeit zu entdecken und der Fähigkeit zu lernen[53].

Schriften astrologischen, magischen oder alchimistischen Charakters, die Hermes zugeschrieben wurden, kamen ziemlich früh in Ägypten in Umlauf. Einer der ältesten griechischen Zauberpapyri, datierend aus dem 1. Jahrhundert n. Chr., behauptet, er sei „aus dem heiligen Buch (des) Hermes, aufbewahrt im Tempel zu Heliopolis", entnommen. Ein astrologischer „hermetischer" Text enthält Beobachtungen, aufgrund deren man ihn zum Teil auf das 3. Jahrhundert v. Chr. datieren kann. Der weise Hermes-Thot, Schutzpatron der gelehrten Schreiber, konnte also in Anspruch genommen werden, um Ächtungsformeln auszuarbeiten oder um Horoskope zu erstellen… Was man jedoch das *Corpus Hermeticum* nennt, ist etwas ganz anderes. Unter diesem Namen sind philosophische Diskurse vereint worden, die dem „Hermes Trismegistos" zugeschrieben wurden, einer Kompositgottheit, die ihre Züge dem griechischen Hermes und dem ägyptischen Thot entlieh, der seinerseits oft der „Dreimal Große" genannt wurde[54]. Die Zusammenstellung dieser anonymen Schriften, die wahrscheinlich zwischen dem Ende des 1. und dem Ende des 3. Jahrhunderts n. Chr. verfasst wurden, wurde schon in der Antike realisiert. In ihr wird der „Weg des Hermes", der Weg zur Erkenntnis (*gnosis*), gelehrt.

Die Unterweisung wird in einer Reihe von Dialogen zwischen dem Meister, Hermes Trismegistos, und einem Schüler namens Asklepios oder Tat erteilt[55]; mehrere Unterredungen bringen Isis ins Spiel, die ihre Lehre ihrem Sohn Horus vermittelt. Der Zweck des Ganzen wird im ersten Traktat des *Corpus* klar dargelegt: „Ich möchte das

52 Iamblichos, De mysteriis Aegyptiorum, I, 1.

53 Proklos, In Platonis Cratylum Commentaria, 25, zit. bei M. Broze/C. Van Liefferinge, L'Hermès commun du prophète Abamon, 42. Da sich Proklos aber in den griechischen mythologischen Rahmen einordnet, schreibt er der Verbindung von Zeus und Maia die Macht zu, Hermes zu erwecken.

54 Die Benennung erscheint in mehreren demotischen Dokumenten aus dem „Archiv des Hor" in Saqqara (2. Jahrhundert v. Chr.); J. D. Ray, The Archive of Hor, Nr. 2, 19, 26, 60, 61.

55 Ersterer kann mit dem Heilergott Asklepios-Imhotep, letzterer mit Thot identifiziert werden, der in diesem Kontext zum Sohn des Hermes geworden ist.

Seiende begreifen und seine Natur verstehen und Gott erkennen“[56]. Der Zugang zur Gotteserkenntnis aber geht über die Selbsterkenntnis. Der Mensch hat eine zweifache Natur. Wenn ihm bewusst geworden ist, dass in ihm ein göttlicher Funke glimmt, wenn es ihm gelungen ist, sich von den „Züchtigungen der Materie, die auf Unvernunft beruhen“, zu befreien, das heißt von den Lastern, die ihn verderbt haben[57], dann ist es ihm möglich, neu geboren zu werden. Ein anderer Mensch geworden, „gezeugt durch das Wollen Gottes“, im Besitz des Verstandes (*nous*), der im Gegensatz zur Vernunft (*logos*) nicht allen gegeben ist, ist er jetzt imstande, die Gottesschau zu empfangen. Die Initiation in den „Weg des Hermes“ erfordert „eine gotteserfüllte geistige Anspannung“[58], sie ist aber nicht nur als der Erwerb eines Wissens gedacht, es handelt sich vielmehr um eine vitale Erfahrung, um ein Sicheinlassen des ganzen Seins. Und dieses Sicheinlassen hat eine ethische Dimension: „Der Kampf der Frömmigkeit besteht darin, das Göttliche zu erkennen und keinem Menschen Unrecht zu tun“[59].

Doch „Gott kennen“, ihn „sehen“, das impliziert letztlich, dass der erneuerte Mensch „in Gott eingeht“ und selbst Gott wird. Das geschieht nicht erst nach dem Tode, wenn der Mensch vom materiellen Körper befreit wird, sondern schon zu seinen Lebzeiten, da er fähig ist, sich zum Himmel zu erheben. „Deshalb muss man es auszusprechen wagen, dass der irdische Mensch ein sterblicher Gott (*theon thneton*) ist“[60]. Der Endzweck der hermetischen Lehre wäre also die Vereinigung mit Gott, das, was Plotin „Stillestehen im Göttlichen“ genannt hat[61].

Damit sind wir ganz nahe bei Themen, die in den gnostischen Schriften entfaltet werden. Die Menschen sind zur Erkenntnis Gottes bestimmt; wer zu ihr gelangt, der ist gleichsam erwacht, während die meisten in der aus Unwissenheit entstandenen Angst wie in einem Alptraum leben, schreibt der Verfasser des *Evangeliums der Wahrheit*[62]. Wie in der Hermetik begegnen wir in der Gnosis der Vorstellung von einer Geheimlehre, die nur Privilegierten, den Erwählten oder „Geistigen“, vorbehalten ist; der gnostische Lehrer Valentinos sagte, er habe durch Vermittlung des Paulus und seines Schülers Theodas eine von Christus selbst ausgegangene Lehre empfangen. Es gibt aber auch Texte mit dem Zweck, Zuhörern, die der Bekehrung fähig sind, ein Basiswissen zu vermitteln. Der Zugang zur höheren Erkenntnis wird in der Gnosis durch eine Offenbarung gewonnen; darin liegt vielleicht gar kein so großer Unterschied zu dem Motiv der Vision, durch die in der Hermetik „alles Licht wird“. Im Übrigen sind drei Texte, die zum *Corpus Hermeticum* gehören, in den Codex VI der gnostischen Bibliothek von Nag

56 Corpus Hermeticum, I, Poimandres, 3; dt. nach: Das Corpus Hermeticum Deutsch. Übersetzung, Darstellung und Kommentierung in drei Teilen, bearb. und hrsg. von C. Colpe/J. Holzhausen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, I, 10.

57 Corpus Hermeticum, XIII, 7; der Text zählt zwölf Hauptlaster von der Unwissenheit (*agnoia*) bis zur Schlechtigkeit (*kakia*) auf; Das Corpus Hermeticum Deutsch, I, 179.

58 Corpus Hermeticum, Asclepius, 3; dt. nach: Das Corpus Hermeticum Deutsch, I, 256.

59 Corpus Hermeticum, X, 19; dt. nach: Das Corpus Hermeticum Deutsch, I, 110.

60 Corpus Hermeticum, X, 25; dt. nach: Das Corpus Hermeticum Deutsch, I, 113.

61 Plotin, IV, 8, 1, 1–11, zit. bei: G. Fowden, Hermès l'Égyptien, 170; dt. nach: Plotin, Ausgewählte Schriften, Übers. R. Harder, Stuttgart 1973, 24.

62 Evangelium Veritatis, 17, 21, 28, in: J. M. Robinson (Hrsg.), The Nag Hammadi Library, I, 3.

Hammadi eingegangen: die *Rede über die Achtheit und die Neunheit*, das *Dankgebet* und ein Teil des *Asclepius*. Das illustriert sehr schön, wie die Lehren in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung in diesen unterschiedlich – traditionell oder christlich – geprägten Milieus auf der Suche nach einem Sinn des Lebens interpretiert wurden.

Lange sind die hermetischen Schriften nahezu ausschließlich im Rahmen der griechischen Philosophie interpretiert worden. In jüngerer Zeit hat sich dann deutlich gezeigt, dass in diesen Schriften Themen behandelt werden, die unbestreitbar ägyptisch inspiriert sind[63]. Das gilt für den Traktat mit dem Titel *Asclepius*, dessen „ägyptische Tönung" sehr ausgeprägt ist, insbesondere in seiner Rede von den Statuen „voller Lebensodem" und in seinem ungeheuren Bild vom Untergang der Welt, weil die Götter Ägypten, ihren einstigen Sitz, aufgegeben haben; dieser Text lässt sich Zug um Zug mit den Pseudoprophetien des Mittleren Reiches vergleichen. Und vor allem zeigen die unlängst publizierten Fragmente eines auf Demotisch verfassten „Buches Thot", dass das Thema einer von dem Gott an Schüler weitergegebenen Lehre in der ägyptischen Tradition existent war[64]. Es handelt sich um einen Dialog zwischen dem Gott Thot, der neben anderen Epitheta den Titel „Dreimal Großer" erhält, und einem Mann, von dem es heißt, er sei „jener, der die Erkenntnis liebt", und zwar in allen möglichen Bereichen, von der heiligen Geographie bis zu den Tempelritualen, zur Erkenntnis des Jenseits und zur Weisheit. Die Dialogstruktur, die angeschlagenen Themen, die Phraseologie sind durchaus vergleichbar mit den Traktaten des *Corpus Hermeticum*.

Die in der Hermetik entwickelten Ideen finden sich in derselben Zeit auch in anderen Kontexten, insbesondere in dem der Mysterien. Wir kennen kaum Spuren von Mysterien griechischen Typs in Ägypten, die ausschließlich im Kreis von Initiierten gefeiert wurden. Plutarch erwähnt jedoch diesen Typ von Feierlichkeit im Zusammenhang des Isis-Kults und verwendet dabei den Terminus technicus *telete*. Im gleichen Zeitraum liefert der Roman des Apuleius das präziseste Zeugnis von den ägyptischen Mysterien, wie sie außerhalb Ägyptens gefeiert wurden[65]. Dank ihnen hat sich die Vorstellung verbreitet, es gebe eine Geheimlehre bei den ägyptische Priestern und Isis sei eine universale Göttin, die in ihrer Person eine Vielzahl von Aspekten und Kräften vereinige. Dieses Bild steckt in den Isis-Aretalogien, die damals im gesamten Mittelmeerbecken von der Cyrenaika bis nach Kleinasien in Umlauf waren, es existierte aber schon zur Ptolemäerzeit in Ägypten, wie die griechischen Hymnen aus dem Tempel von Narmuthis belegen – ganz zu schweigen von den ägyptischen Texten aus dem Tempel von Philae[66].

Allerdings ist es unmöglich, aus dem Text des Apuleius abzuleiten, dass Mysterien um Isis und Osiris in der von ihm beschriebenen Form in Ägypten gefeiert wurden.

---

63 Ph. Derchain, L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le Corpus Hermeticum, 175–198.

64 R. Jasnow/K. Th. Zauzich, The Ancient Egyptian Book of Thoth. Vgl. auch J. F. Quack, Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III, Die demotische und gräko-ägyptische Literatur, 140–142.

65 Apuleius, Metamorphosen, XI, 23–24.

66 L. V. Zabkar, Hymns to Isis in Her Temple at Philae.

Hingegen finden wir in Ägypten selbst das Thema von der ausschließlich für Initiierte bestimmten Lehre, und zwar in einem Text Heliodors, der das Nilfest in Syene schildert[67]. Ihm zufolge ist der wahre Sinn der Lehren über Isis und Osiris nur den „Initiierten des höchsten Grades (*epoptikoteroi*)" offenbart worden; der Terminus ist genau derjenige, den man im Kontext der Demeter-Mysterien in Eleusis verwendet, um den zweiten, höchsten Grad der Initiation (*epopteia*) zu bezeichnen. Wie Plutarch stellt auch Heliodor den Mythos, der allen vermittelt werden kann, und seine symbolische Bedeutung, die nur den Initiierten zugänglich ist, gegeneinander.

Nun könnte aber eine zentrale Vorstellung der Mysterien, die Wiedergeburt des Initiierten, an die neue Geburt (*palingenesia*) denken lassen, die dem Schüler des Hermes als eine notwendige Etappe auf dem Wege der Erkenntnis vorgegeben wird. Zudem ist der wesentliche Zweck in den Mysterien wie in der hermetischen Lehre die Vereinigung mit Gott mittels der Kontemplation, aber die Wege sind nicht dieselben. Der Initiierte wird „wiedergeboren" am Ende einer eindrucksvollen Zeremonie voll ritueller Prüfungen, aus denen er siegreich hervorgehen muss, während der Schüler in der Hermetik schrittweise zu einer Neugeburt gelangt dank der Unterweisung durch einen Lehrer und Meister und dank einer fortgesetzten Anstrengung, sich von den Instinkten, die ihn zur Materie hinziehen, zu befreien.

Eine andere, in der Kaiserzeit sehr weit verbreitete Praktik, die Theurgie, könnte ebenfalls der Hermetik nahestehen. Iamblichos hatte es bekanntlich übernommen, sie gegen die Attacken des Porphyrios zu verteidigen. Ihre Rituale, deren Ziel es war, eine göttliche Vision zu empfangen, konnten allerdings in manchen Fällen in eine bedenkliche Nähe zu Praktiken der Magie geraten. Schon seit Langem wusste man in Ägypten, dass die Götter imstande waren, ihren Gläubigen im Traum zu erscheinen – manchmal als Antwort auf deren Gebete. Nun scheint sich das Verlangen, „Gott zu sehen"[68], im Lauf der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung zu verstärken, und vor allem werden komplexe Prozesse in Gang gesetzt, mit denen man die Erscheinungen hervorrufen will. Ein schlagendes Beispiel ist das des Arztes Thessalos[69]; in seinem ängstlichen Bestreben, echtes medizinisches Wissen zu erlangen, das ihm, wie er meint, nur aus einer „göttlichen Inspiration" kommen kann, wendet er sich an einen betagten Priester aus Theben, der behauptet, er habe die Macht, Visionen hervorzubringen. Nach dreitägigem Fasten wird der Arzt in einen vorbereiteten Raum eingeschlossen, in dem ihm Asklepios erscheint, gewissermaßen durch die „geheimnisvollen Worte" genötigt, die der Priester an ihn gerichtet hat. Der Glanz des Gottes ist so stark, dass Thessalos fasziniert außer sich gerät; und dieser Gott spricht zu ihm, verspricht ihm, auf alle seine Fragen zu antworten… In den Zauberpapyri sind die Veranstaltungen, die getroffen werden müssen, um die Erscheinung des Gottes zu erreichen, komplexer. In der Regel schließen sie neben dem Fasten und der Einschließung in einer „dunklen und sauberen" Kammer auch das Hantieren mit Gegenständen, Lampen oder wassergefüll-

67 Heliodoros, Aithiopika, IX, 9. Die Abfassung des Romans ist zeitgleich oder etwas später erfolgt als die der hermetischen Schriften (3. Jahrhundert n. Chr.).

68 Oben VI. Kapitel, S. 470–473.

69 A. J. Festugière, Hermétisme et mystique païenne, 142–180.

ten Becken, und manchmal die Mitwirkung eines Mediums, meistens eines Knaben, ein. Und vor allem gehören zu den an den Gott gerichteten Appellen nicht nur Anrufungen und Gebete, sondern oft auch zwingende Formeln und zuweilen Drohungen.

Das esoterische Ägypten

Die Konstruktion eines „imaginären Ägypten" beginnt in Europa schon im ausgehenden Mittelalter. Sie stützt sich freilich nicht auf die Monumente des antiken Ägypten und ihre Texte, die sämtlich in den Augen der ersten europäischen Reisenden unentzifferbar bleiben, sondern auf die Texte klassischer Autoren und auf die in Italien, Frankreich und Deutschland entdeckten Objekte, denen man zu Recht oder Unrecht einen ägyptischen Ursprung zuschreibt. Diese ägyptische Legende enthält eine Menge Extravaganzen, insofern sie, zumindest zum Teil, auf phantastischen Etymologien oder auf falsch interpretierten Bildern beruht. Immerhin können wir bei Autoren wie Boccaccio im 14. Jahrhundert und etwas später bei Christine de Pisan das Echo von Traditionen und Spekulationen über die ägyptische Religion finden, die auf Diodor und Plutarch zurückgehen. Boccaccio greift das Thema auf, wonach Isis die Schrift, den Ackerbau und die Gesetze erfunden und die Ägypter gelehrt habe; Christine de Pisan erblickt in dieser Göttin die Verkörperung der fruchtbaren Erde, die die Pflanzen sprießen lässt, und zögert nicht, darin eine Allegorie auf die Empfängnis Christi zu erkennen[70]. Von da an entwickelt sich eine christliche Theologie der Isis, die als eine Vor-Bildung der Jungfrau Maria erscheint, umso leichter, als in den christlichen Milieus Ägyptens – die Christen verfügten nicht über eine ikonographische Tradition – die Isis-Darstellungen als Modelle für Marienfiguren gedient hatten. Ein neues Bild der ägyptischen Götter entsteht in Italien am Ende des 15. Jahrhunderts im gemalten Dekor der vatikanischen Wohnräume von Papst Alexander VI. Borgia; dort illustriert der Maler Pinturicchio die Geschichte von Osiris und Isis und folgt dabei einer „arrangierten" Fassung von Diodors Erzählung, nach der beide über Italien geherrscht und seinen Einwohnern eine Fülle von Wohltaten erwiesen hätten… Aber erst im 16. und vor allem im 17. Jahrhundert werden neue Spekulationen über die ägyptische Religion laut; sie gründen sich auf die Entdeckung der Monumente Ägyptens und ihrer „geheimnisvollen" Texte. Zwei antike Textkomplexe, die in jener Zeit entdeckt werden, spielen eine fundamentale Rolle und lenken diese Spekulationen in eine ganz bestimmte Richtung: die *Hieroglyphika* Horapollons und das gegen Ende des 15. Jahrhunderts von Marsilio Ficino edierte *Corpus Hermeticum*.

70 Zu all diesen Themen siehe J. Baltrušaitis, Essai sur la légende d'un mythe. La quête d'Isis.

Die „doppelte Theologie“: von Kircher zu Warburton

Der Jesuit Athanasius Kircher, ganz zu Anfang des 17. Jahrhunderts geboren, ist noch ein Mensch der Renaissance; das zeigt sich an der Breite seiner Wissbegier, die von der Mathematik bis zur Geologie, zur Medizin, zur Astrologie, zur Musik, zu den Sprachen und zu den Schriften reicht. Sein Interesse an der Hieroglyphenschrift entwickelt sich vor allem nach einer Begegnung, die er in Avignon mit dem Gelehrten und Sammler Nicolas Fabri de Peiresc hat. Dieser vertraut ihm aus Ägypten stammende koptische Dokumente an, anhand deren Kircher die erste koptische Grammatik erarbeitet; er hatte gespürt, dass diese Sprache der Sprache des pharaonischen Ägypten nahe sein musste, aber anders als später Champollion benützt er diese Hypothese bei seinen nachfolgenden Entzifferungsversuchen an den Hieroglyphen nicht. Peiresc hatte ihm ebenfalls eine Abschrift der *Tabula Bembina* überlassen, eine silberinkrustierte Bronzeplakette voll hieroglyphischer Inschriften und Figuren von ägyptischen Göttern, von der wir heute wissen, dass es sich um ein ägyptisierendes Werk wahrscheinlich aus der Zeit Hadrians handelt[71]. Obwohl sie sehr korrekt gezeichnet sind, dürften die Hieroglyphen doch lediglich dekorativen Wert haben, was Kircher aber nicht daran hinderte, in der Folge eine Interpretation vorzulegen, die „in ihrer Unklarheit kaum derjenigen der Tafel selbst nachsteht“[72]. Seine Deutung der Hieroglyphen ist gänzlich symbolisch und folgt einem Prinzip, das wir schon bei Horapollon beobachten. Er weigert sich, in den hieroglyphischen Inschriften Dokumente von politischem oder administrativem Charakter zu sehen, wie er den griechischen und lateinischen Inschriften eignet; für ihn können diese gelehrten Texte nur „die höchsten Mysterien der Gottheit“ enthalten. Also bemüht er sich, die „mystischen Lehren“ der Ägypter von diesen Texten aus zu rekonstruieren; dabei stützt er sich insbesondere auf eine stattliche Reihe von Quellen von Platon bis zu Proklos und zum hermetischen Schrifttum, einschließlich der griechischen Mythen, der chaldäischen Orakel und der Kabbala – Lehren, die ihm zufolge alle aus der ägyptischen Weisheit hervorgegangen sind. Sein Werk *Oedipus Aegyptiacus*, publiziert zwischen 1652 und 1654, behauptet die Existenz einer Tradition, die einst der ganzen Menschheit gemeinsam gewesen und deren älteste Repräsentantin die ägyptische Religion sei. Aber Kircher ist ein Jesuitentheologe… Er will den Gedanken, dass es eine Wahrheit in allen alten Religionen gibt, mit der Idee von der absoluten Überlegenheit der christlichen Doktrin versöhnen. Daher bemüht er sich, von Ägypten bis Griechenland und selbst in der platonischen Philosophie den christlichen Begriff der Trinität zu finden. Er meint in der ägyptischen Theologie die herausragende Stellung dreier Götter ausmachen zu können: „Hemphta“ (der Kmeph des Iamblichos), Ptah und Amun, und glaubt, im Weltbild der Ägypter gebe es drei Wirklichkeitsebenen: die intelligible Welt des göttlichen Verstandes, die siderale Welt der Sterne und Planeten und die elementare Welt samt ihren Bestandteilen Erde und Materie. Zwischen diesen drei Welten und zwischen diesen Welten und dem Menschen gebe es ein ganzes System

71 Aufbewahrt im Museum von Turin; E. Leospo, La mensa isiaca di Torino.

72 B. de Montfaucon, L’Antiquité expliquée II, 341, zit. bei E. Leospo, La mensa isiaca di Torino, 3.

von Entsprechungen, die durch Symbole sichtbar würden, und dieses System wiederum könne durchaus als Anhaltspunkt für die Magie dienen – wiewohl Kircher dieser letzteren gegenüber große Zurückhaltung hegt.

Kirchers Schriften stellen einen der ersten Versuche zur Komparation dar, der sogar den Anspruch erhob, sich auch auf die Welt Indiens und Chinas zu erstrecken, wofür er sich auf die Berichte der Jesuitenmissionare stützte. Was die ägyptische Religion angeht, war sein Versuch natürlich zum Scheitern verurteilt, da seine Interpretation bei religiösen Fakten ansetzte, zu denen der Zugang infolge der Unmöglichkeit, die Texte zu lesen, in jeder Weise problematisch bleiben musste.

Nicht mehr die Hermetik oder die Theorie der Symbole sind die entscheidenden Anreger der Reflexion, die englische Theologen im 17. und 18. Jahrhundert über die ägyptische Religion anstellen[73]. Die ägyptischen Texte bleiben unzugänglich. Was jetzt im Zentrum steht, ist die Frage nach der möglichen Beziehung zwischen ägyptischer und israelitischer Religion. Den Weg hat der Hebraist John Spencer gebahnt, Professor in Cambridge, der in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Auffassung vertritt, die Erarbeitung des mosaischen Gesetzes sei das Ergebnis einer Reihe von Prozessen zur „Akkommodation" und „Übertragung" der ägyptischen Riten und Bräuche. Das Thema der Initiation des Moses in die ägyptische Weisheit war bereits bei Philon von Alexandria aufgetaucht. Spencer aber arbeitete nun als echter Historiker, indem er nach dem kulturellen Kontext fragte, in dem die jüdischen Gesetze entstanden sein sollten. Und das tat er mit großer Kühnheit, denn er stellte die zu seiner Zeit etablierte Perspektive auf den Kopf, nach der die Bräuche der „heidnischen" Religionen nur eine Nachahmung des jüdisch-christlichen Modells, ja dessen diabolische Nachäffung sein konnten. Spencer wusste alles über die ägyptische Kultur, was man damals überhaupt wissen konnte. Doch seine Sicht der ägyptischen Religion, die er als *pestis aegyptiaca* bezeichnet, bleibt äußerst negativ. Für ihn hatte das jüdische Gesetz, mochte es auch tief im kulturellen ägyptischen Kontext verwurzelt sein, den einen Zweck, die Israeliten von der „Pest" der Idolatrie abzubringen.

Spencer hatte sich für die Ritualgesetze des Judentums in ihrem historischen Kontext interessiert. In derselben Zeit geht ein anderer Hebraist aus Cambridge, Ralph Cudworth, die ägyptische Religion in einer ganz anderen Perspektive an. Sein Ziel ist es zu demonstrieren, dass es bei allen Völkern einen gemeinsamen Gottesbegriff gibt: „ein vollkommenes, bewusstes, verstehendes Wesen (oder Geist), der von Ewigkeit her aus sich selbst existiert und die Ursache aller Dinge ist"[74]. Somit wäre der Monotheismus eine allen Religionen und selbst dem Atheismus gemeinsame Idee; denn Cudworth bemüht sich sehr, mit einer etwas sophistischen Argumentation zu beweisen, dass die Atheisten eine „Gott" entsprechende Vorstellung im Kopf haben müssen, wenn sie seine Existenz leugnen. Mit der Voraussetzung, dass der Begriff des einzigen Gottes auch in den Polytheismen präsent ist, unternimmt er eine erneute Durchsicht

73 Zu ihren Arbeiten siehe J. Assmann, Moses der Ägypter, 88–146. Vgl. auch Ders., L'Égypte ancienne entre mémoire et science, 195 ff.

74 R. Cudworth, The True Intellectual System of the Universe, zit. nach: J. Assmann, Moses der Ägypter, 119.

der ägyptischen Religion. Ausgehend von antiken Texten (Plutarch, Klemens und Origenes), stellt er die These von der „doppelten ägyptischen Theologie" auf, das heißt, es habe eine den Königen und gewissen Priestern vorbehaltene Geheimlehre gegeben, während man die Gläubigen lediglich ein vereinfachtes Wissen in Gestalt des Mythos gelehrt habe. Schon Plutarch hatte von der „geheimnisvollen Weisheit" (*ainigmatode sophia*) gesprochen, die in den Lehren der ägyptischen Priester enthalten sei, und der Text Heliodors steuert ganz klar ein Argument zur These von der „doppelten Lehre" bei[75]. Was den Begriff „höchster Gott" angeht, so könnten wir auch ihn in zahlreichen Texten aus dem spätzeitlichen Ägypten, in Äußerungen von Plutarch bis Iamblichos, Eusebius und selbst Horapollon finden. Für Cudworth haben die Ägypter einen höchsten, verborgenen, zugleich transzendenten und immanenten Gott. In dieser Perspektive wird die von Plutarch zitierte Inschrift der Isis-Statue von Sais interpretiert: „Ich bin alles, was war, ist und sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher je aufgedeckt"[76]. Diese Formel wird in Beziehung gesetzt zu dem hermetischen Text, der „den Herrn der Schöpfung [...] und das All und das Eine" preist[77], und zu der Inschrift von Capua, die Kircher ediert hatte und die Isis mit der Formel „dich, die Einzige, die du alles bist" (*una quae es omnia*) grüßt[78]. So postuliert Cudworth, die Ägypter hätten in ihrem höchsten Gott den All-Einen, nämlich in einem das Ursprungsprinzip und sein Werk, die Natur, (an)erkannt. Doch was er da als eine sehr alte Theologie betrachtet, stützt sich im Wesentlichen auf späte Spekulationen, die einzigen, die ihm zugänglich waren.

Das Thema der doppelten Lehre begegnet im 18. Jahrhundert bei einem anderen englischen Theologen wieder, dem Bischof William Warburton. Seine Beweisführung stützt sich vor allem auf das Studium der Mysterien, die er als eines der fundamentalen Charakteristika der antiken Religionen betrachtet; dabei setzt er offensichtlich die sogenannten geheimen Zeremonien und Doktrinen des ägyptischen Kults mit den eleusinischen oder orphischen Mysterien gleich. In dieser Sicht soll der nur wenigen Initiierten offenbarte Inhalt der Mysterien sie zu der Erkenntnis führen, dass die polytheistische Götterwelt nur eine Illusion ist: Gott ist einzig, unsichtbar, unnennbar, Ursache und Urheber aller Dinge. Die ägyptische Religion wird fundamental als eine Naturreligion, eine Art pantheistischer Monotheismus gesehen. Einer der interessantesten Aspekte von Warburtons Theorie ist die Verbindung, die er zwischen der Geheimlehre und der Ausübung der Macht herstellt. Die polytheistischen Glaubensüberzeugungen sind nützlich, um das Volk in der Furcht vor den Göttern und gleichzeitig in der Beachtung der staatlichen Gesetze zu halten. Behauptet man nun die Existenz eines einzigen Gottes, der unsichtbar, namenlos und in die gesamte Natur erstreckt ist, aber kaum in die menschlichen Angelegenheiten einzugreifen vermag, so ist das eine gefährliche Wahrheit, die denen vorbehalten bleiben muss, die die Macht auszuüben vermögen, also

75 Oben, S. 657.
76 Plutarchos, De Iside et Osiride, 354 c.
77 Corpus Hermeticum, XIII, 17; dt. nach: Das Corpus Hermeticum deutsch, I, 184.
78 L. Vidman, Sylloge inscriptionum religionis isiacae et sarapicae, Nr. 502 (1. oder 2. Jahrhundert n. Chr.).

den Königen und den hochrangigen Priestern. Einen weiteren interessanten Aspekt von Warburtons Forschungen bilden seine Reflexionen über die Hieroglyphenschrift. Zu seiner Zeit war man, auf der Linie der antiken Interpretationen, der Auffassung, die Hieroglyphen seien erfunden worden, um den „Profanen" die „Geheimnisse" der ägyptischen Religion zu verbergen. Warburton kehrt diese Interpretation um, indem er feststellt, dass die Hieroglyphenschrift wie jedes Schriftsystem zum primären Zweck die Aufnahme und Speicherung von Informationen gehabt haben müsse. Es handele sich um eine „Dingschrift (écriture de choses)", in der das Zeichen auf ein Objekt und auf Ideen und Beobachtungen verweise, die mit diesem Objekt in Zusammenhang stehen (eine Annahme, die bereits bei Horapollon vorliegt). Warburton versucht nun aufzuzeigen, wie man dazu gekommen ist, mit den Zeichen ein Wissen nicht zu äußern, sondern zu verbergen. Die Erfindung von Buchstabenschriften, die nunmehr zur Speicherung und Verbreitung von Informationen benützt wurden, habe Raum für die ältere Bilderschrift gelassen, sodass diese weiterbestehen konnte. Die Entwicklung der Schrift zu einem symbolischen, quasi kryptographischen Stadium ist nach Warburtons Ansicht ein relativ später Vorgang. Die Eigenart der Hieroglyphenschrift schaffe zudem eine direkte Beziehung zwischen dieser und dem religiösen System der Ägypter. Stellt man nämlich die Dinge und Lebewesen der Welt dar, so wiederholt man damit gleichsam den Prozess der Schöpfung, geht aber auch das Risiko ein, jene zu Idolen zu machen, denn jedes Bild kann beseelt, kann „lebendig" werden. Das trifft insbesondere für die Tiere und die ihnen dargebrachte Verehrung zu. Gegen dieses Risiko richte sich, so Warburton, das zweite Gebot des mosaischen Gesetzes, das die Herstellung jedweden Bildes verbietet[79].

Rosenkreuzer und Freimaurer

In ebender Zeit, in der eine seriöse Reflexion über die Religion des Alten Ägypten erarbeitet wurde – auch wenn ihre Prämissen mangels eines direkten Zugangs zu den Quellen nicht ganz fehlerfrei waren –, beriefen sich Strömungen, deren Aktivitäten und Doktrinen sich mehr oder weniger geheim gaben, auf eine angebliche ägyptische Weisheit – ein totales Phantasiegebilde. So ist es beim Rosenkreuz. Es entsteht zu Beginn des 17. Jahrhunderts, als zwei Werke, die *Fama Fraternitatis* (1614) und danach die *Confessio Fraternitatis* (1615) die Existenz einer geheimen Bruderschaft von Weisen enthüllen, deren Ziel es ist, eine umfassende Umgestaltung der Welt vorzubereiten. Die Verfasser dieser Texte gehörten wahrscheinlich zu einer Gruppe, die sich in Tübingen um den Theologen Johann Valentin Andreae versammelte. Der Ursprung der Bewegung ging angeblich auf einen Mann namens Christian Rosenkreuz zurück, der im 15. Jahrhundert eine kleine Gruppe von Adepten gegründet haben soll, nachdem er im Verlauf seiner Reisen die „orientalischen Weisheiten" kennengelernt hatte. Diese Gründerperson ist wahrscheinlich mythisch, aber unter ihrem Namen wurde 1616 in Straßburg

79 J. Assmann, Moses der Ägypter, 162–170.

ein Werk mit dem Titel *Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreuz. Anno 1459* veröffentlicht, als dessen Autor jedoch Andreae anzunehmen ist. Das Buch stellt sich als Bericht von einer initiatischen Erfahrung dar. Der Held, angeblich Rosenkreuz, empfängt von einem Engel eine Botschaft, die ihn einlädt, sich in ein wundersames Schloss zu begeben, um einer Königshochzeit beizuwohnen. Darauf wird er sieben Tage lang einem echten Inititationsritual unterzogen, das mehrere Prüfungen umfasst, darunter einige mehr oder weniger schauerliche Vorgänge, die sich als die Stadien des alchemistischen Verwandlungsprozesses der Materie deuten lassen. Das erstrebte Ziel ist jedoch nicht die „vulgäre" Erzeugung von Gold durch Alchemie; es geht vielmehr um eine spirituelle Alchemie, um eine Transformation des Menschen. Das Thema der notwendigen Verwandlung des Menschen und der Gesellschaft konnte in einer von Religionskriegen zerrissenen und bald auch von den Schrecken des Dreißigjähreigen Krieges verwüsteten Welt durchaus sein Publikum finden. Die ägyptische Färbung in der *Chymischen Hochzeit* ist nicht wirklich stark, auch wenn die Gestalt des Hermes beschworen wird. In der Folge aber wird die Bezugnahme auf Hermes Trismegistos zur Konstante in der überreichen Literatur, die sich im Lauf des 17. Jahrhunderts auf das Rosenkreuz beruft. Die etwas verschlafene Bewegung bekommt am Ende des 18. und vor allem am Ende des 19. Jahrhunderts neuen Schwung, als sich neue Gesellschaften gründen, die behaupten, sich auf das Rosenkreuz zu stützen. Der Bezug auf ein imaginäres Ägypten ist jetzt viel stärker: Der *Antiquus Mysticus Ordo Rosae Crucis*, 1915 in den USA gegründet, behauptet, die Rosenkreuz-Tradition gehe auf die Zeit Thutmosis' III. zurück und ihre mystischen und alchemistischen Lehren, die den Adepten bei Initiationszeremonien in den Pyramiden offenbart worden seien, seien in Ägypten von den Arabern gesammelt und danach in der Zeit der Kreuzzüge im Westen verbreitet worden. Andere unter diesen Strömungen beziehen sich ziemlich ausdrücklich auf die gnostischen Lehren[80].

Die Organisation der Rosenkreuz-Bruderschaften hat wahrscheinlich als Vorbild für die ersten Freimaurerlogen gedient. Entstanden in England zu Beginn des 18. Jahrhunderts, danach rasch in ganz Europa verbreitet, bezog sich die Freimaurerei zunächst nicht auf ägyptische Lehren, sondern auf biblische Traditionen, insbesondere auf die Aussagen über den Tempel Salomons und seinen Bau durch einen legendären Architekten, Hiram von Tyros. Doch gegen Ende des 18. Jahrhunderts beginnt sich der Bezug zu Ägypten durchzusetzen. Schon 1728 schlägt die Loge „Perfetta Unione" zu Neapel eine Münze, auf der die große Pyramide und der Sphinx von Giza zu sehen sind. 1766 baut Dom Pernéty in Avignon eine hermetische Loge auf, und einige Jahre später gründet er unter dem Einfluss der Ideen Swedenborgs die Gruppe der „Illuminaten von Avignon". Im selben Jahr 1766 wird in Berlin eine „Afrikanische Loge" gegründet; sie kennt ein siebenstufiges „ägyptisches Initiationsritual", in dessen Verlauf der Adept ägyptisch eingekleidet und in die Hieroglyphenschrift eingeweiht wird. Diese Loge wird zwar bald aufgelöst, aber der ägyptische Einfluss kommt neu zum Tragen, als Cagliostro auf

80 E. Hornung, Das esoterische Ägypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland.

seinen Reisen in Tallinn, Warschau und Straßburg „ägyptische Logen" ins Leben ruft. 1784 gründet er in einer Loge von Lyon den *Ritus der Hohen ägyptischen Maurerei* und ernennt sich zu deren Meister mit dem Titel eines „Großkophta". Er behauptet, er sei in den Geheimkammern der Pyramiden „in der ganzen Weisheit der Ägypter" unterwiesen worden. Cagliostro wird von der Inquisition verurteilt und in ein päpstliches Gefängnis geworfen, aber fortan macht sich die ägyptische Komponente in den Lehren und Ritualen der Freimaurerei stets kraftvoll bemerkbar.

1791 findet in einem Vororttheater von Wien die Uraufführung der *Zauberflöte* statt. 1784 war Mozart in die Wiener Loge „Zur Wohltätigkeit" aufgenommen worden, der auch Emanuel Schikaneder, der Librettist der *Zauberflöte*, angehörte. Der 1731 publizierte Roman *Sethos* von Abbé Terrasson, der ausführlich die Initiation seines Helden in die Mysterien der Isis in der großen Pyramide von Giza beschreibt, hatte das Libretto inspiriert. Seine etwas unordentliche Mischung aus Märchen, Burleske und Philosophie wird zusammengehalten durch Mozarts wunderbare Musik, die die spirituelle Dimension des Ganzen hervortreten lässt. Der Hohepriester Sarastro führt gegen die Königin der Nacht den Kampf des Lichts gegen das Dunkel; Tamino und Pamina müssen die Prüfungen der Initiation durchlaufen, um zum Licht zu gelangen, während das Paar Papageno/Papagena, das sich nicht auf den Weg der Erkenntnis gewagt hat, sich mit einem gewöhnlichen Glück zufriedengeben muss. Taminos Absicht ist nicht nur, die Frau wiederzufinden, die er liebt, er will die Weisheit finden. Das Ritual, das er durchläuft, ist dem ähnlich, dem sich der Held der *Metamorphosen* des Apuleius – von dem Terrassons *Sethos* inspiriert ist – stellen muss: „Durchgang durch die Elemente" und „freiwilliger Tod" vor der Rückkehr ins Licht.

Im Übrigen werden in der Zeit der Französischen Revolution, als zahlreiche Freimaurerlogen entstehen, die Mythen und Götter Ägyptens als Werkzeuge im Kampf gegen das Christentum benützt, weil man in ihnen die Repräsentanten einer „natürlichen" Religion sieht, von der das Christentum nur eine späte Erscheinungsform sein könne. Am 10. August 1793 begeht man in Paris das „Fest der Brüderlichkeit" rund um die „Fontaine de la Régénération" auf den Ruinen der Bastille; diese Fontäne wird überragt von der Statue einer mit einem Schurz bekleideten ägyptischen Göttin, die das *nemes*-Kopftuch und eine kleine Hathorkrone trägt und aus deren Brüsten Wasser sprudelt. Es ist eine nährende Isis, die Verkörperung der großzügigen, mütterlichen Natur.

In derselben Zeit, 1798, hatte der Dichter Novalis einen initiatischen Roman mit dem Titel *Die Lehrlinge zu Sais* geplant; das Werk, von dem nur ein Fragment erhalten ist, blieb unvollendet. Es bezog sich sicherlich auf die berühmte Inschrift aus Sais: Der Held sollte nach einer langen Suche zu dem geheimnisvollen Aufenthaltsort der Isis vordringen, deren Schleier er zu heben hätte, um sich am Ende in Gegenwart seiner selbst zu finden... Gérard de Nerval, der die deutschen romantischen Dichter gelesen hatte und vielleicht selbst Freimaurer war, sah ebenfalls in der „ewigen Isis" die Göttin, die ihre treuen Gläubigen zur Weisheit gelangen lässt, sofern sie es gewagt haben, „die mystische Finsternis zu durchqueren".

Die Rituale der freimaurerischen Zeremonien hatten sicher nicht sehr viel mit den ägyptischen Ritualen zu tun. Aber die Vorstellung von einer den Adepten vorbehaltenen Erkenntnis, von einem persönlichen Engagement auf dem initiatischen Weg, auf dem sie dorthin kommen, lässt noch viel von jener esoterischen Dimension erkennen, die eine mindestens bis in die Spätantike zurückreichende Tradition der ägyptischen Religion zuschreibt.

Zeitgenössische Formen der Esoterik

Die letzten Jahre des 19. Jahrhunderts erleben eine Entfaltung neuer Aspekte der Esoterik; sie gehen einher mit der Entwicklung der naturwissenschaftlichen Aktivitäten und Kenntnisse – vielleicht gerade als Reaktion auf dieselben, auch wenn die Lehren der esoterischen Bewegungen manchmal selbst wissenschaftliche Ansprüche erheben. Das Thema einer allen antiken Völkern gemeinsamen urzeitlichen Offenbarung macht sich von neuem bemerkbar, gestützt auf ein mehrere Jahrzehnte altes Werk von Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker* (1810–1812), und Ägypten erscheint wieder, allerdings oft zusammen mit Indien, als die Quelle aller Weisheit. Am Ende des 19. und am Beginn des 20. Jahrhunderts sind diese Ideen in Mode. Das Buch von Édouard Schuré, *Les Grand Initiés, esquisse de l'histoire secrète des religions* (deutsch: *Die Großen Eingeweihten*), von 1889 hat enormen Erfolg; der Autor beschreibt darin unter anderem die „ägyptischen Initiationsrituale".

1875 wird in New York die Theosophische Gesellschaft gegründet, die in der Folgezeit ihren Sitz in Indien in der Nähe von Madras errichtet und in mehrere Länder ausschwärmt. Der führende Kopf ist anfänglich Helena Blavatsky. In ihrem Buch mit dem Titel *Isis unveiled: a master-key to the mysteries of ancient and modern science and theology* (deutsch: *Isis entschleiert*) von 1877 behauptet sie die Existenz eines alten Wissens, das die großen Eingeweihten, darunter Moses, gehabt hätten und zu dem die Ausübung der okkulten Wissenschaften den Zugang gebahnt habe. Die Äußerung dieses Wissens finde sich im hermetischen Schrifttum und in den daraus hervorgegangenen Traditionen, das älteste Zeugnis der antiken Weisheit aber sei das *Totenbuch* (das damals gerade ins Englische übersetzt worden war). Später (1888) veröffentlicht H. Blavatsky *The Secret Doctrine, the Synthesis of Religion, Science and Philosophy* (deutsch: *Die Geheimlehre: die Vereinigung von Wissenschaft, Religion und Philosophie*); der Titel des Werkes fasst das ambitionierte Ziel der Theosophen ziemlich treffend zusammen. Die Autorin bemüht sich, die gesamte spirituelle Entwicklung der Menschheit nachzuzeichnen, die ihr von einem indischem Weisen mitgeteilt worden sei und die sie im Übrigen mehr oder weniger nach Art des indischen Denkens als eine Abfolge von Zyklen mit Phasen der Aktivität und des Rückzugs betrachtet.

Die deutsche Sektion der Theosophischen Gesellschaft war infolge von internen Streitigkeiten aufgelöst worden. 1913 gründet Rudolf Steiner, der mit den theosophischen Kreisen in Verbindung gestanden war, eine Anthroposophische Gesellschaft und lässt in Dornach nahe Basel das Goetheanum erbauen, das noch heute ein Ort

für Begegnungen und Konferenzen ist. Steiner war in einer Freimaurerloge des „ägyptischen Ritus“ Memphis-Misraim als Adept initiiert worden; er interessierte sich stark für Ägypten, wovon seine Leipziger Vorträge des Jahres 1911 zeugen, die unter dem Titel *Ägyptische Mythen und Mysterien* publiziert wurden. Dieses Interesse ist offenkundig kein historisches. Für ihn ist Ägypten eine „geistige Heimat“; mehr noch: Kraft der Reinkarnationstheorie nimmt er an, dass wir wahrscheinlich selbst einst im Alten Ägypten lebten. In seinen Vorträgen bezieht er sich häufig auf Isis und Osiris, aber auch auf die hermetischen und gnostischen Lehren und auf das *Totenbuch*. Einmal mehr finden wir bei ihm das Thema von der antiken ägyptischen Weisheit, die in den Mysterien den Erwählten, darunter natürlich dem Pharao, offenbart und durch eine „Kette“ von Initiierten bis in unsere Tage überliefert worden sei; zu ihnen zählt Steiner auch Rosenkreuz, den mythischen Gründer des Rosenkreuzes.

Ohne direkte Verbindung zu Steiner, aber von vielen seiner Schüler frequentiert ist das Zentrum von Ascona in der Schweiz, gegründet 1933 unter der Schirmherrschaft von Carl Gustav Jung. Es dient als Rahmen für regelmäßige Treffen, die sich den östlichen und westlichen Religionen und Spiritualitäten widmen und an denen auch heute noch führende Religionswissenschaftler teilnehmen. Ägypten nimmt dabei einen wichtigen Platz ein. Die Vorträge dieser Konferenzen, die im *Eranos-Jahrbuch* veröffentlicht werden, können historisch orientiert sein, aber ihre Konnotation ist eher esoterisch: *Geist und Natur*, *Die Erneuerung des Menschen*, *Spiegelung in Mensch und Kosmos*…

Im 20. Jahrhundert haben Anthroposophen Zugang zu Kenntnissen über das Alte Ägypten, die ihre Vorgänger nicht besaßen, und widmen sich heute vertieften Forschungen. Ihre Interpretationen mancher Aspekte der ägyptischen Religion sind trotzdem nicht annehmbar, da sie fast immer auf der alten These von den Geheimlehren und der Initiation beruhen. Ernst Uehli sieht in *Kultur und Kunst Ägyptens – Ein Isisgeheimnis* (1955) in Hermes Trismegistos den Gründer der Mysterien und maßt sich an, ihr Ritual wiederherzustellen. Frank Teichmann meint in *Der Mensch und sein Tempel: Ägypten* (1978), jeder Pharao sei notwendig ein Initiierter gewesen und die Initiation habe genau wie die Krönung in der großen Pyramide stattgefunden. Wenn er dagegen postuliert, die Funeralbücher an den Wänden der Gräber im Tal der Könige seien dazu bestimmt gewesen, den Pharao ins Mysterium des Laufs der Sonne einzuweihen, ist er von der heute allgemein akzeptierten Deutung gar nicht so weit entfernt, denn vom König wird tatsächlich angenommen, dass er den nächtlichen Lauf der Sonne begleitet.

In dieser esoterischen Literatur, die um die ägyptische Religion aufgeblüht ist, gebührt ein besonderer Platz René Adolphe Schwaller de Lubicz und seinem Hauptwerk *Le Temple de l'Homme* (1957). Er war zuerst sehr an Alchemie interessiert gewesen und hatte sich dann von 1937 an auf das Studium des Tempels von Luxor verlegt, den er „Stein für Stein“ untersuchte: Maße und Proportionen, Achsen und Ausrichtungen, Plazierungen der Basreliefs… Er hatte daraus eine Entsprechung zwischen den Teilen des Tempels und den Teilen des menschlichen Körpers abgeleitet und sich auf diese Studien gestützt, um aufzuzeigen, welche Kenntnisse die alten Ägypter in Geometrie, Astronomie und Mathematik besaßen, Kenntnisse, die seiner Überzeugung nach von

den Ägyptologen sträflich unterschätzt wurden. Vor allem aber wollte er die Philosophie wiederfinden, die in diesem ganzen Wissen ja am Werk sein musste, und so kam er schließlich dazu, eine umfassende Theorie der ägyptischen Zivilisation zu entwickeln; diese Theorie ist zwar ziemlich kohärent, aber einmal mehr auf die alte Idee von einer den ägyptischen Priestern bekannten und von ihnen geheim gehaltenen urzeitlichen Weisheit gegründet. Mehr noch: Um die Existenz eines solchen Wissensschatzes zu erklären, schlug er vor, es habe möglicherweise Beziehungen zwischen der ägyptischen Zivilisation und einer von anderswoher, vielleicht von Atlantis, gekommenen Zivilisation gegeben. Die Arbeiten von Schwaller de Lubicz haben weite Verbreitung gefunden, und zahlreiche Studien, darunter einige mit wissenschaftlichem Anspruch, haben sich auf ihn berufen. Seine Ideen wurden übrigens durch die Werke seiner Frau Isha popularisiert. Ihr wichtigstes, *Her-Bak „Pois chiche“*, beschreibt den Weg eines jungen, in die esoterischen Lehren der ägyptischen Priester eingeweihten Initiierten. 1955 erstmals veröffentlicht, hat dieses Buch zahlreiche Neuauflagen und Übersetzungen erlebt. Die Schwärmerei für ein der Phantasie entsprungenes Bild der ägyptischen Religion ist auch in unseren Tagen noch nicht erlahmt. Gemeinschaften florieren, die glauben, darin den Weg zum ewigen Heil zu finden, und zelebrieren Rituale, die mehr oder weniger von den ägyptischen Liturgien inspiriert sind. Man kann kleinen Gruppen von Gläubigen begegnen, die im Allerheiligsten des Tempels von Philae psalmodieren oder den noch vorhandenen, aber seiner Kultstatue verlustig gegangenen Naos von Edfu schweigend umrunden. Und dieses esoterische Ägypten liefert auch den Stoff für zahlreiche Romane, die mehr mit kommerziellen Unternehmen als mit Literatur und noch weniger mit der Historie zu tun haben.

Moderne Lesarten der ägyptischen Religion

Moses der Ägypter

Dass Moses nicht nur „in der Weisheit der Ägypter unterwiesen“, sondern selbst ein Ägypter gewesen sei, ist eine alte Idee. Jedenfalls wird sie von einer Tradition vertreten, die mindestens bis auf Manethon zurückgeht und von Apion aufgegriffen wird: Manethon zufolge ist ein Priester aus Heliopolis namens Osarsiph zum Volk der Hebräer übergelaufen und hat dort den Namen Moses angenommen[81]. Diese Interpretation der Figur des Moses wird von Strabon klar bestätigt: Er stellt ihn als einen ägyptischen Priester dar, der sich gegen den Polytheismus und den Bilderkult auflehnte[82]. Nachdem er mit einer Gruppe von Leuten die seine Überzeugungen teilten, nach Judäa emigriert war, habe er die Doktrin von der Einzigkeit Gottes und von der Unmöglichkeit, ihn dazustellen, gelehrt. Dieses Thema tritt bei den englischen Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts wieder auf; sie fragen sich, ob Moses nicht ein ägyptischer

81 Josephus Flavius, Contra Apionem, I, 238, 250 (Zitat von Manethon), II, 10 (Zitat von Apion); dt. nach: Flavius Josephus, Über die Ursprünglichkeit des Judentums. Contra Apionem, 146 und 148.
82 Strabon, Geographika, XVI, 2, 35.

Priester oder/und König gewesen sei. Dass er in Ägypten in monotheistischen Lehren unterwiesen worden sei, ist ein Gedanke, den Schiller in seinem 1790 erschienenen Essay *Die Sendung Moses* vertritt[83]. Ganz anders verfährt Sigmund Freud, als er 1934 einen ersten Essay über Moses schreibt, der nicht veröffentlicht wird, und ihm zwei weitere folgen lässt: *Moses ein Ägypter,* und *Wenn Moses ein Ägypter war,* beide in der Zeitschrift *Imago*, 23. Jg. (1937), Nr. 1 und 4. Ihnen folgt ein dritter Essay, geschrieben vor 1938, und alle drei werden zusammengefasst und 1939 in London unter dem Titel *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* publiziert. Die erste Seite des Manuskripts von 1934 trug den Untertitel *Ein historischer Roman*. Freud stützt sich zwar auf Arbeiten von Ägyptologen, aber er verhehlt nicht, dass es sich um eine „historische Hypothese" handelt.

Die erste Hypothese ist die von der ägyptischen Herkunft des Moses; sie stützt sich nicht nur auf die antiken Quellen, sondern auch auf den Namen Moses und auf die Erzählung von seiner Geburt. Diese Geburt war vergleichbar derjenigen zahlreicher anderer historischer oder legendärer Personen (Otto Rank, ein Schüler Freuds, hatte 1909 seine Arbeit *Der Mythus von der Geburt des Helden* veröffentlicht) und doch ganz anders: Während „normalerweise" ein Held von edler Herkunft, nachdem er bei seiner Geburt ausgesetzt wurde, von bescheidenen Leute aufgenommen und großgezogen wird, bevor er seine richtige Verwandtschaft wiederfindet, wird Moses, der von ziemlich unklarer Herkunft ist, von einer ägyptischen Prinzessin adoptiert. Freud nimmt an, in Umkehr des üblichen Prozesses sei Moses, ein Ägypter von vornehmer Herkunft, zum Juden geworden, da es nicht statthaft gewesen wäre, dass der Anführer des jüdischen Volkes ein Fremder war. Sind diese Prämissen einmal gesetzt, steht man vor einem neuen Rätsel: „Was einen vornehmen Ägypter bewegen sollte, sich an die Spitze eines Haufens von eingewanderten, kulturell rückständigen Fremdlingen zu stellen und mit ihnen das Land zu verlassen, das ist nicht leicht zu erraten"[84]. Ebenso wenig, ja noch weniger, dass er eine auf einem strengen Monotheismus basierende religiöse Doktrin lehrte, die in diametralem Gegensatz zu der Religion stand, welche die seine gewesen sein muss, nämlich der ägyptische Polytheismus. Nun hatte es ja in der Geschichte Ägyptens eine kurze Zeit gegeben, während deren es so aussah, als hätte der Polytheismus einer monotheistischen Doktrin Platz gemacht: die Amarna-Episode. Freud benützt die von den Ägyptologen seiner Zeit, hauptsächlich James H. Breasted, gelieferten Daten, um die Geschichte des Moses zu rekonstruieren, wobei er seine Existenz in der Zeit Echnatons ansetzt. Er habe vermutlich als hoher Würdenträger bei Hofe und Anhänger der Religion Atons miterlebt, wie die von Echnaton eingeführte neue Ordnung bei dessen Tod zerbrach und welche gewalttätige Reaktion darauf folgte. Er habe dann beschlossen, mit den semitischen Stämmen aus dem Delta eine neue Gesellschaft zu gründen, bei diesen Stämmen habe er die Praxis des Aton-Monotheismus und den ägyptischen Brauch der Beschneidung durchgesetzt, bevor er sie schließlich aus Ägypten führte, um eine neue Nation zu gründen. Es habe sehr wohl einen

83 Fr. Schiller, Die Sendung Moses, in: Thalia. Dritter Band, 10. Heft, Leipzig 1790, 3–37.

84 S. Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, 34.

Exodus gegeben, aber die Erzählung vom Durchzug durch das Rote Meer und von der Verfolgung durch die Armee des Pharao sei kaum mehr als ein frommer Mythos. Außerdem nimmt Freud, gestützt auf die Arbeiten von Ernst Sellin, an, Moses müsse während des Zugs durch die Wüste von den Stämmen ermordet worden sein, die mehrfach gegen ihn revoltiert und damit auch die Religion aufgegeben hätten, die er sie gelehrt hatte. Diese monotheistische Religion sei später in Meribat-Kadesch, einer Oase in Südpalästina, neu gestiftet worden; so lautete in etwa die Hypothese des Historikers Eduard Meyer, dem zufolge die jüdische Religion nicht in Ägypten gegründet worden war, sondern in einem midianitischen Milieu, von dem die israelitischen Stämme einen Gott der Höhen, den Gott Jahveh, übernommen hätten. Laut Freud hat sich die Neugründung unter der Ägide eines ebenfalls Moses genannten Mannes abgespielt; er sei ein Hüter der Herden seines Schwiegervaters, des midianitischen Priesters Jitro, gewesen und das kollektive Gedächtnis habe mit der Zeit die beiden Männer gleichgesetzt. Die „Religion des Moses" – des Ägypters Moses – sei zwar verschwunden, habe aber in Gestalt einer verdunkelten und entstellten Tradition weitergelebt, und der Gott Jahveh, der anfänglich den Baalen der Nachbarvölker recht nahe gestanden, sei schließlich zum „Gott des Moses" geworden.

Von diesem Szenario aus kommt Freud auf die Theorie zurück, die er in *Totem und Tabu* entwickelt hatte: die Theorie vom Vatermord in der Urhorde, der beim Sohn eine niemals zu tilgende Schuld erzeugt. Die von ihren Urhebern geleugnete Ermordung des Moses, die Neuauflage des ersten Vatermords, habe die Fixierung auf die Figur des allmächtigen Vaters, das Bekenntnis zu einem rigorosen Monotheismus nach sich gezogen. Die nicht zu beseitigende Feindseligkeit gegenüber diesem Vater-Gott aber konnte sich seither nur in Gestalt eines starken Schuldgefühls äußern, das von den Propheten wachgehalten wurde. Das Aufkommen des Christentums brachte einen Versuch, den Urvatermord zu sühnen: Es musste ein Sohn sein, der starb, weil der Mord einen Vater zum Opfer gehabt hatte.

Freuds Konstruktion ist beeindruckend. Natürlich stößt sie auf historischer Ebene auf erhebliche Schwierigkeiten. Der Exodus als organisierte Flucht aus Ägypten lässt sich ernsthaft in Zweifel ziehen[85]. Ob Moses Ägypter oder Hebräer war, ist künftig nicht mehr wesentlich: Man darf der Meinung sein, dass es sich bei ihm um eine großteils mythische Gestalt handelt. Wenn die Inschrift an der Stele des Merenptah unter den von diesem König niedergeworfenen Nationen „Israel" erwähnt, so handelt es sich nicht um Immigranten, die sich in Ägypten niedergelassen hätten, sondern um eine Bevölkerung, die in Kanaan lebte und zur gleichen Zeit besiegt wurde wie die kanaanitischen Städte Aschkelon und Geser[86]. Es steht fest, dass Bevölkerungsgruppen, die aus dem semitischen Nahen Osten gekommen sind, sich im östlichen Delta niedergelassen haben und dass einige von ihnen nach der Vertreibung der Hyksos dort bleiben (oder dorthin zurückkommen) konnten. Aber zwischen Fremden, ob sesshaft oder halbnomadisch, die zwischen dem Delta und dem Süden Palästinas hin und her zogen, und

85 I. Finkelstein/N. A. Silberman, Keine Posaunen vor Jericho, 70–78.
86 KRI IV, 12–19, und KRITA IV, 10–15.

dem königlichen Hof Echnatons in Theben oder später in Amarna liegt eine ganze Welt, selbst wenn wir einräumen, dass ein Mensch von unzweifelhaft nahöstlicher Herkunft wie der Wesir Aper-El eine erstrangige Rolle an diesem Hof hat spielen können[87]. Im Übrigen bleibt ein wichtiges Problem die Bedeutung dessen, was man (auf Englisch) die „Amarna Revolution" genannt hat: Inwieweit handelte es sich dabei um einen „Monotheismus"[88] (was Freud für erwiesen hielt)? Und schließlich noch eines: Die Umstände, unter denen sich der jüdische Monotheismus herausbildete und über die wir immer besser Bescheid wissen, sind kaum mit der Freudschen Rekonstruktion vereinbar.

Echnaton, Moses und der Ursprung des Monotheismus

In seiner Interpretation der „religiösen Revolution" Echnatons hatte sich Freud stark auf die Arbeiten von James Henry Breasted gestützt. Dieser vertrat eine zugleich religiöse und politische Interpretation dieser Bewegung (die damals von den Ägyptologen gerade entdeckt worden war): Unter der 18. Dynastie, als die Pharaonen ein veritables Großreich errichtet hatten, habe sich die Idee eines universalen Gottes und Schöpfers aller Völker nahegelegt. Und dieser neue Kult habe die Nachfolge des Sonnenkultes von Heliopolis angetreten, mit dem Unterschied, dass er in ganz Ägypten in der Form eines ausschließlichen Monotheismus durchgesetzt worden sei. So – und dies ist ein recht verführerischer Gedanke – habe es eine starke Verbindung zwischen einer politischen Option, dem Imperialismus, und einer religiösen Option, dem Monotheismus, gegeben.

Dank der Erforschung der Grabungsstätte Tell el-Amarna und der Entdeckung und Lektüre zahlreicher Dokumente verfügen wir heute über eine bessere Kenntnis der Amarna-Zeit als Breasted, selbst wenn viele Fragen noch immer unbeantwortet sind. Wir wissen, dass die Bedeutsamkeit des Kultes für Aton, die Sonnenscheibe, bereits für die Regierungszeit von Echnatons Vater Amenhotep III. belegt ist. Wir wissen ebenfalls, dass der Aton-Kult nicht so exklusiv war, wie man gemeint hat, und dass die „Verfolgung" der traditionellen Götter im Wesentlichen Amun betrifft, dessen Bilder und Name an den Monumenten systematisch getilgt wurden. Letzteres hat die Äußerungen der privaten Frömmigkeit offensichtlich nicht unterbunden, wie ein Hymnus bezeugt, den zwei Brüder, Leiter der Arbeiten in Karnak und Luxor, wahrscheinlich in der Amarna-Zeit an Amun richteten[89]. Wir finden keine Spuren eines Bestrebens, den Aton-Kult überall durchzusetzen, dieser erscheint vielmehr als „die persönliche Religion des Königs"[90], die in seiner Entourage Fuß gefasst, sich aber vielleicht kaum darüber hinaus verbreitet hat. Daher kann man sich fragen, ob die Religion

87 A. Zivie, Découverte à Saqqarah. Le vizir oublié.
88 Oben, III, Kapitel, S. 175–178.
89 J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 210–213.
90 Die Formulierung stammt von M. Gabolde, Akhenaton. Du mystère à la lumière, 43.

Atons wirklich als der erste Monotheismus der Geschichte zu gelten hat. Aton kann in Hymnen als „einzig“ qualifiziert werden, aber auch andere Götter sind einzig gewesen und werden es nach ihm sein, in erster Linie Amun[91].

Im Übrigen gibt es sehr wahrscheinlich eine ebenso politische wie religiöse Dimension in Echnatons Unternehmen, insofern dieses eindeutig gegen den thebanischen Amun-Klerus gerichtet ist. Wir wissen, dass dieser Klerus zu einer beachtlichen Macht geworden war, und zwar dank der Ausdehnung und des Reichtums von Amuns Domäne, die eine Vielzahl von Arbeitern beschäftigte, und dank seiner Neigung, sich in die Staatsangelegenheiten einzuschalten: Zweimal hatten die Amun-Priester unter der 18. Dynastie eine entscheidende Rolle beim Zugang zur Macht gespielt, zuerst bei Hatschepsut und dann bei Thutmosis III. Wenn Echnaton beschließt, Theben zu verlassen, um in Mittelägypten eine neue Hauptstadt zu gründen, dann vielleicht, um sich dem Zugriff des Amun-Klerus zu entziehen, den er anscheinend nicht hat unter Kontrolle bekommen können. Und die Tatsache, dass er in der neuen Religion, die er in Amarna zelebriert, der einzige Priester sein will, könnte, von allen theologischen Begründungen einmal abgesehen, durchaus sein Misstrauen gegen einen übermächtig werdenden Klerus verraten.

Daher halten wir die These, die Religion Atons sei eine „Gegenreligion“ gewesen, die einen brutalen Bruch mit dem Kult der traditionellen Götter und die Zerstörung ihrer Tempel im Namen einer radikal anderen Weltsicht mit sich gebracht habe – diese These, wie sie neuerdings von Jan Assmann vertreten wird, halten wir für anfechtbar[92]. Gewiss bieten Texte aus der Zeit Tutanchamuns ein trauriges Gemälde der verlassenen Tempel und der Verödung des ganzen Landes während der Amarna-Zeit[93]. Aber die Bilder sind solche, wie wir sie in allen Epochen seit dem Mittleren Reich in jenen Texten finden, die den Zustand Ägyptens in schwierigen Zeiten schildern; sie finden noch in der Römerzeit im *Töpferorakel* und im *Asclepius* des *Corpus Hermeticum* Verwendung; das gilt besonders für das Bild von den Göttern, die sich von der Erde Ägyptens abwenden. Dass die Reform von Amarna in den priesterlichen Kreisen, zumal in solchen, die dem Amun-Kult verbunden waren, schwere Störungen hervorrief, ist höchst wahrscheinlich; kann man sich aber wirklich vorstellen, dass diese Reform eine Wirkung auf die gesamte Bevölkerung Ägyptens hatte, wenn man zudem ihre kurze Dauer (17 Regierungsjahre Echnatons) in Betracht zieht? Es scheint uns schwer denkbar, dass der Monotheismus von Amarna (wenn diese Bezeichnung überhaupt auf ihn zutrifft) bei den Ägyptern ein Trauma erzeugt haben soll, wie es viel später, vermischt mit der Erinnerung an die Herrschaft der Hyksos, wieder auftritt und das Phantasiegebilde eines „religiösen Feindes“, des Asiaten, des Juden, erzeugt, der den Widerpart der traditionellen Praktiken und Riten übernimmt.

Die These von Jan Assmann, der sich vor allem für die Arbeit des Gedächtnisses interessiert, will keineswegs eine Verwandtschaft zwischen dem Monotheismus

91 Oben, III. Kapitel, S. 138 f.

92 J. Assmann, Moses der Ägypter, 47 ff.

93 Urk. IV, 2025 ff., zit. bei J. Assmann, Moses der Ägypter, 52.

Echnatons und dem biblischen Monotheismus beweisen. Er nähert sie indes unter einem Blickwinkel einander an, der überraschen mag: Echnaton und Moses hätten ihre Religion unter das Banner der Wahrheit gestellt und alle anderen Götter als der Nichtwahrheit angehörend verworfen. Unbestreitbar müssen in einem Denksystem, in dem man bekennt, dass der Gott sich als einzig offenbart hat, die Götter der anderen Systeme als Betrüger, als „falsche Götter" erscheinen. Aber geht es in der Religion Echnatons wirklich darum? In den wenigen erhaltenen religiösen Texten aus dieser Zeit finden wir keine Spur von einer Ablehnung der traditionellen Götter, keine Selbstdefinition im Sinne von Wahrheit. Man hat den wesentlich naturalistischen Charakter der Aton-Hmynen hervorgehoben, in denen die üblichen Themen der hymnischen, theologischen und mythologischen Literatur fehlen. Doch ihr Lobpreis der Schöpfung und der Schöpfersonne scheint kein neues Weltbild zu verraten: Es ist bereits in einer Reihe von Amun-Hymnen zugegen, die auf den Beginn der 18. Dynastie zurückgehen[94].

Trotzdem taucht die Theorie, dass „Moses" den Monotheismus dem Ägypten Echnatons entlehnt habe, heutzutage in den verschiedensten, manchmal auch relativ seriösen Schriften immer wieder von Neuem auf. Sie beruht unserer Auffassung nach auf einem zweifachen Irrtum in der historischen Perspektive, was das Wesen der Amarnareligion angeht, aber auch was das Wesen der Beziehung zwischen Israel und Ägypten betrifft. Wenn die Erinnerung an einen sehr weit zurückliegenden Aufenthalt im „Land Ägypten" im jüdischen Gedächtnis eine erhebliche Bedeutung hat, dann ist doch klar, dass dieser Aufenthalt ebenso wie sein Ende zum Gegenstand einer umfassenden Rekonstruktion in den biblischen Berichten wird. Die archäologischen Forschungen in Israel haben gezeigt: Es gibt keine Spur von einer Eroberung Kanaans – das zur Zeit des Exodus unter ägyptischer Oberherrschaft war – durch Stämme, die durch die Wüste aus Ägypten gekommen wären. Israels Entstehung dürfte das Ergebnis eines Prozesses sein, in dem vom 12. Jahrhundert v. Chr. an Hirtenvölker, die seit dem 4. Jahrtausend im Bergland Kanaans lebten, sesshaft geworden sind[95].

Wie steht es nun also um den Ursprung des Monotheismus? Man wird zugeben müssen, dass er um das 8.–7. Jahrhundert v. Chr. am Ende einer langwierigen und mühsamen Ablösung vom ursprünglichen Polytheismus der israelitischen Stämme in Israel entstanden ist. Die Texte der Propheten und die sogenannten geschichtlichen Bücher des Alten Testaments zeugen hinreichend davon, dass die Israeliten immer wieder in der Versuchung waren, „zu den alten Göttern zurückzukehren", einer Versuchung, die erst nach der Rückkehr aus dem Exil in Babylon endgültig überwunden scheint. Wir könnten uns auch noch fragen, unter welchen Umständen der jüdische Monotheismus erarbeitet wurde, dieses so einzigartige religiöse System, das so ganz anders war als die Religionen seiner Umwelt, aber die Bezugnahme auf die Religion Echnatons, ein einerseits zeitlich weit entferntes und andererseits selbst schwer zu erhellendes System, scheint uns nicht geeignet, das Problem irgendeiner Klärung zuzuführen.

94 J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, 196–206.
95 I. Finkelstein/N. A. Silberman, Keine Posaunen vor Jericho, 112–139.

Chronologie

Bis zum 8. Jahrhundert v. Chr. sind die Daten Näherungsangaben; kleinere Modifikationen sind möglich.

	Prädynastische Zeit: ~3000
	Dynastie 0: Erste Vereinigung Ägyptens; Gründung von Memphis; legendäres Reich von Menes; Horus Narmer. *Erste Spuren des Apis-Kults.*
	Thinitenzeit: ~2950–2635
~2950–2780	1. Dynastie: Horus Aha, Djer, Djet (Uadj), Den. *Anlage großer Gräber in Saqqara und Abydos.*
~2780–2635	2. Dynastie: Ninetjer, Peribsen, Chasechemui.
	Altes Reich: ~2685–2140
~2685–2561	3. Dynastie: Djoser, Sechemchet. *Bau der Stufenpyramide in Saqqara durch den Architekten Imhotep.*
~2560–2450	4. Dynastie: Snofrou, Cheops, Djedefre, Chephren, Mykerinos, Schepseskaf. *Bau der großen Pyramiden von Giza und der Nekropolen von Privatleuten.*
~2450–2321	5. Dynastie: Userkaf, Sahure, Neferirkare, Niuserre, Unas. *Sonnentempel von Abu Gurob; Auftreten der* Pyramidentexte *in der Pyramide des Unas.*
~2321–2140	6. Dynastie: Teti, Pepi I., Merenre, Pepi II. *Pyramiden mit Texten in Saqqara.*
	Erste Zwischenzeit: ~2140–2022.
	Krise der politischen Macht; Teilung und Zerfall Ägyptens. 8.–10. memphitische und herakleopolitanische Dynastie *Auftreten der* Sargtexte.
	Mittleres Reich: ~2022–1650
~2022	Wiedervereinigung Ägyptens unter Mentuhotep II. 11. Dynastie: die Antef, die Mentuhotep. 12. Dynastie: die Amenemhat (I.–IV.), die Sesostris (I.–III.). 13. Dynastie: die Sebekhotep und die Neferhotep. 14. Dynastie: Nehesy, Salitis. *Entwicklung des Amun-Kults in Theben und des Osiriskultes in Abydos.*

Zweite Zwischenzeit: ~1650–1539

15.–17. Dynastie: zahlreiche Duodezfürsten.
Lehnsherrschaft der Hyksos über einen Großteil von Ägypten.
Hauptstadt Avaris (Tell el-Daba) im Ostdelta.
Wichtige Stellung des Sethkults in der Hyksoskultur.

Neues Reich: ~1539–1080

~1539–1293 18. Dynastie.
Rückeroberung Ägyptens durch Amosis; die Amenophis (I.–III.), die Thutmosis (I.–IV.), Hatschepsut, Echnaton, Tutanchamun, Haremhab.
Feldzüge in Asien und Schaffung eines nahöstlichen Reiches.
Zunehmende Macht Amuns; Auftreten des Totenbuchs; *Einführung von fremden, syropalästinischen Gottheiten. Amarna-Episode: Aton, die Sonnenscheibe, durch Echnaton in den Rang des exklusiven Gottes erhoben; Rückkehr zum traditionellen Polytheismus unter Tutanchamun.*

~1293–1190 19. Dynastie.
Ramses I., Sethos I., Ramses II., Merenptah, Siptah.
Kriege in Asien und gegen die Seevölker; Friedensvertrag mit dem Hethiterreich
Bau der Stadt Pi-Ramses im Ostdelta.

~1190–1069 20. Dynastie.
Ramses III., Ramses IV.–XI.
Plünderung der Königsgräber. Der Hohepriester Herihor übernimmt die Macht in Theben.

Dritte Zwischenzeit: ~1069–656

21. (tanitische) Dynastie: Smendes, Psusennes I., Siamun.
22. (libysche) Dynastie: die Scheschonq und die Osorkon.
23. Dynastie: Aufteilung Ägyptens in libysche Fürstentümer; Petubastis I., Osorkon IV.
Gründung der Hauptstadt Tanis, des nördlichen Theben, im Ostdelta mit Amun als Hauptgott.

750 Eroberung von Oberägypten durch den Äthiopier Pianch.
24. Dynastie: Tefnacht und Bokchoris von Sais.
25. (äthiopische) Dynastie: Schabaka, Schabataka, Taharqa, Tanutamun; Äthiopische Lehnsherrschaft über ganz Ägypten; Kampf gegen die Assyrer.

Spätzeit: 656–332

656–525 26. (saitische) Dynastie: die Psammetich (I. –III.), Necho, Apries, Amasis.

525–404	1. Perserherrschaft; 27. Dynastie: Kambyses, Darius I., Xerxes I., Artaxerxes.
404–343	28. Dynastie: Amyrtaios.
	29. Dynastie: Psammuthis, Achoris.
	30. Dynastie: Nektanebos I. und II.
	Beginn der Bauten in Behbeit el-Hagar, Philae, Dendara.
343–332	2. Perserherrschaft.
332–331	Alexander in Ägypten.
	Gründung von Alexandria.
323–317	Herrschaft des Philippos Arrhidaios.

Ptolemäerzeit: 305–31

305	Ptolemaios, Sohn des Lagos, übernimmt den Königstitel.
	„Erschaffung" des Serapis.
285–247	Regierung von Ptolemaios II. Philadelphos.
	Bautätigkeit in Behbeit el-Hagar und Philae.
247–221	Regierung von Ptolemaios III. Euergetes.
	Dekret von Kanopos; Baubeginn in Edfu.
221–203	Regierung von Ptolemaios IV. Philopator.
203–181	Regierung von Ptolemaios V. Epiphanes.
	Abspaltung, danach Rückeroberung der Thebais.
	Dekret von Memphis.
181–143	Regierung von Ptolemaios VI. Philometor.
143–51	Dynastische Auseinandersetzungen, umkämpfte Sukzessionen; Intervention Roms in ägyptischen Angelegenheiten.
51–41	Kleopatra VII.; Caesar, dann Antonius in Ägypten.
	Tempelbau in Kom Ombo, Dendara, Armant; Erlasse von Ptolemaios VIII. Euergetes II.
	31: Sieg Oktavians in Actium über die Flotte Kleopatras und Antonius'.

Römische Zeit: 30 v. Chr.–395 n. Chr.

30 v. Chr.	Ägypten wird römische Provinz: Selbstmord Kleopatras.
19 n. Chr.	Ägyptenreise des Germanicus.
69	Vespasian von den ägyptischen Legionen zum Imperator ausgerufen.
	Besuch Vespasians im Serapis-Tempel von Alexandria.
115–117	„Jüdischer Krieg"; Erlöschen der jüdischen Gemeinden in Ägypten.
130	Ägyptenreise Hadrians.
	Ertrinkungstod und Divinisierung des Antinoos; Gründung von Antinoupolis.
172–173	Revolte der *bukoloi* (Sakralbeamten) des Deltas unter Führung des Priesters Isidoros.
199–200	Reise des Septimius Severus.
215	Reise Caracallas; Unruhen in Alexandria.

247	Regierung des Decius. *Christenverfolgung; Arbeiten am Tempel in Esna.*
303–304	Regierung Diokletians. *Christenverfolgung.*
391–392	Edikte des Theodosius. *Zerstörung des Serapeums in Alexandria; Verfolgung der „heidnischen" Kulte.*
August 394	*Letzte Hieroglypheninschrift in Philae.*
395	Teilung des Reichs zwischen Honorius und Arcadius; Ägypten ist von nun an bis zur arabischen Eroberung Teil des Oströmischen Reichs.
537	*Verbot des letzten „heidnischen" Kults, des Isis-Kults, der sich in in Philae gehalten hatte.*

Repertorium der Götter

Um die Lektüre dieses Werkes zu erleichtern, in dem die ägyptischen Götter ja nicht systematisch dargestellt werden, haben wir hier eine ziemlich vollständige Liste angelegt, die die wichtigsten und andere, weniger bedeutsame Gottheiten umfasst und dazu die wesentlichen bibliographischen Hinweise bietet. Man wird rasch bemerken, dass an neueren, umfassenden Monographien zu mehreren Göttern, und zwar keineswegs zu den unwichtigsten, ein bedauerlicher Mangel herrscht. Die Einträge von Hans Bonnet in seinem *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* sowie die Artikel im *Lexikon der Ägyptologie* und im *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen* (LÄ bzw. LGG im Abkürzungsverzeichnis) sind hier nicht erwähnt; man kann sie leicht zu Rate ziehen und in ihnen in den meisten Fällen substantielle Information finden.

Ach Gott der Westgrenzen Ägyptens, oft „Herr der Libyer“ genannt; menschengestaltig mit Falkenkopf oder an Seth gemahnendem Tierkopf.

Achtheit Ensemble von acht Urgöttern, die in der von der Ägyptologie als hermupolitanisch bezeichneten, in Wirklichkeit aber thebanischen Kosmogonie am Anfang der Welt den Vorsitz haben; sie gebären den Sonnengott. Ihr kollektiver Name „Die von der Stadt Chemenu“ bringt sie zwar in Verbindung mit Hermupolis, ägyptisch *Chemenu*, „die Acht“, ebenfalls Stadt des Thot, aber ihre Theologie wurde erst spät im thebanischen Rahmen konzeptualisiert. Erst von der 26. Dynastie an kennen wir ihre Ikonographie: Männer und Frauen mit Schlangen- oder Froschköpfen, manchmal auch ganz menschengestaltig, und ihre individuellen Namen: Nun und Naunet, Amun und Amaunet, Hehu und Hehet, Kuk und Kauket, manchmal ersetzt durch Niau und Niaut (K. Sethe, Amun, bleibt dank seiner Auflistung von Vorkommen ein unverzichtbares Referenzwerk, aber seine Theorie über Amun und die Achtheit bedarf einer gründlichen Revision; C. Zivie-Coche, L’Ogdoade à Thèbes à l’époque ptolémaïque).

Aker bekannt von den Pyramidentexten bis zu den jüngsten religiösen Abhandlungen; er ist ein chthonischer Gott, oft mit zwei Löwenköpfen dargestellt, der den Schutz der Verstorbenen versieht und sie gleichzeitig bedroht.

Amaunet weibliches Gegenstück zu Amun; ihre Existenz ist bezeugt seit der 18. Dynastie; menschengestaltig, trägt sie als Kopfschmuck die rote Krone. Zusammen mit Amun stellt sie von der 26. Dynastie an eines der Paare der Achtheit dar; damals wurden die Acht differenziert und mit Namen versehen.

Amun „Der Verborgene“. Anfänglich lokaler Gott von Theben, wird er in den Rang des „Oberhaupts der Götter“ erhoben und spielt eine wichtige dynastische Rolle seit dem Mittleren Reich, einer Zeit, in der Theben als die Antwort des Südens auf Heliopolis verstanden wurde. Als menschengestaltiger Schöpfergott, unter anderem als „Herr der Throne der Beiden Länder“ bezeichnet, ist er eine bedeutende

Gestalt des ramessidischen Pantheons mit Mut und Chons oder auch Amaunet an seiner Seite. In seiner Gestalt als Amun von Ope oder Amenemope ist er der Gott des Tempels von Luxor oder Ipet Resy, ein ithyphallischer Fruchtbarkeitsgott, der die Tempel am linken Ufer besucht. Sein Kult – der ursprünglich aus Oberägypten stammt, wo der Gott über das riesige Ensemble von Karnak herrscht – breitet sich, großteils aus politischen Gründen, während des Neuen Reichs im ganzen Land aus. Er wird der Gott par excellence von Sema-Behedet, errichtet in der 18. Dynastie, sodann von Tanis, dem Theben des Nordens, der zu Beginn des ersten Jahrtausends im Ostdelta gegründeten neuen Hauptstadt. Ihm werden als Symboltiere assoziiert der Widder und die Gans (K. Sethe, Amun und die Acht Urgötter von Hermopolis, dessen These vom hermupolitanischen Ursprung Amuns sich freilich nicht länger halten lässt; I. Guermeur, Les cultes d'Amon hors de Thèbes).

Anat menschengestaltige Göttin syropalästinischen Ursprungs, während der Ramessidenzeit in Ägypten eingeführt und besonders in Pi-Ramesse verehrt; häufig mit Astarte assoziiert, stellt sie den Schutz des Königs sicher (R. Stadelmann, Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten; I. Cornelius, The Many Faces of the Goddess).

Anubis Schakalgott oder menschengestaltiger Gott mit Schakalkopf, seit dem Alten Reich belegt, Beschützer der Nekropolen und Einbalsamierungsbeauftragter (T. Duquesne, The Jackal Divinities of Egypt).

Anukis menschengestaltige Göttin vom ersten Katarakt, von der 18. Dynastie an in Elephantine mit Chnum und Satet zu einer Triade assoziiert (D. Valbelle, Satis et Anoukis).

Apis heiliger Stier, bekannt seit den Anfängen der Geschichte; er wurde von der 18. Dynastie an in Memphis mit Ptah assoziiert und spielt die Rolle des Repräsentanten, *uhemu*, des Gottes auf Erden. Wir kennen auch seine Verbindungen mit Osiris. Ausgewählt aufgrund von besonderen Kennzeichen auf seinem Fell, lebte er bis zu seinem Tod in seiner Domäne in Memphis. Nach seiner Einbalsamierung bot seine Bestattung Anlass zu großen Festlichkeiten. Die aufeinander folgenden Nekropolen, die seit Amenhotep III. bekannt sind, bilden das Serapeum (große und kleine unterirdische Bauten) auf dem Plateau von Saqqara (E. Otto, Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten; R. L. Vos, The Apis Embalming Ritual).

Apophis unheilbringende, das Böse repräsentierende und die kosmische Ordnung störende Schlange; sie muss ständig bekämpft und von der Sonnenbarke, die sie während deren nächtlicher Reise bedroht, ferngehalten werden.

Astarte syropalästinische Göttin, in Ägypten zu Beginn der 18. Dynastie in Peru-Nefer östlich von Memphis eingeführt. In ihrer Verbindung mit den Pferden und der Streitwagentruppe wird sie oft als eine Frau in Rüstung, zu Pferde sitzend, dargestellt; sie unterhält enge Bande zu Anat; ihr Kult dauert bis zur Ptolemäerzeit an (R. Stadelmann, Syrisch-palästinensische Gottheiten; I. Cornelius, The Many Faces of the Goddess).

Aton die Sonnenscheibe; angebetet wird die Gottheit mit diesem Namen unter der Regierung Echnatons, der sie zu seinem exklusiven Gott macht. Dargestellt in

ihrer konkret-physischen Gestalt, versehen mit Strahlen, die in Händen enden (J. Assmann, Akhanyati's Theology of Light and Time, 143–176; E. Hornung, Echnaton. Die Religion des Lichtes; C. Aldred, Akhenaten, King of Egypt; M. Gabolde, Akhenaton. Du mystère à la lumière).

Atum „Der Vollendete“ und „Der, der nicht ist“, so der doppelte Sinn der Wurzel seines Namens, mit anderen Worten: die Totalität des Seins schlechthin. Als göttlicher Demiurg von Heliopolis, aus dem Nun auftauchend, hat er allein handelnd Schu und Tefnut gezeugt, die mit ihren Nachfahren die Neunheit bilden. Atum ist menschengestaltig und kann auch mit dem Sonnengott assoziiert sein, dessen Manifestation er als sinkende Sonne in Form von Chepre-Atum ist (K. Mysliwiec, Studien zum Gott Atum).

Baal wichtiger Gott in den nahöstlichen Religionen, besonders in Ugarit; in Ägypten zu Beginn der 18. Dynastie eingeführt, erhält er in Memphis einen Kult. Eine Reihe von Charakteristika hat er mit dem ägyptischen Gott Seth gemeinsam, während wiederum Seth in der Ramessidenzeit häufig mit orientalischen, dem Baal entliehenen Zügen dargestellt wird (I. Cornelius, The Iconography of the Canaanite Reshef and Ba'al).

Baba oder Bebon niedere Gottheit mit Affen- oder Hundekopf, zugleich unheilvoll und schützend, deren Existenz von den *Pyramidentexten* bis zur römischen Zeit belegt ist (Ph. Derchain, Bébon, le dieu et les mythes, 23–47).

Banebdjedet „Der Widder/*Ba* von Mendes“, Gott der Stadt Mendes, dargestellt als Widder oder widderköpfiger Mensch, seit dem Neuen Reich mit der Göttin Hatmehit und im ersten Jahrtausend mit dem Kindgott Harpokrates assoziiert. Die Ägypter haben mit der Homonymie zwischen *ba*, dem Widder, und *ba*, einem der konstituierenden Prinzipien der Götter wie der Menschen, gespielt. Daher wird Banebdjedet als der *Ba* von Re, Schu, Geb und Osiris bezeichnet und durch das Epitheton „vier Köpfe auf einem einzigen Hals“ qualifiziert, während seit der Saitenzeit vier steinerne Naoi in seinem Tempel seinen vier Hypostasen geweiht sind. Ein lebender Widder repräsentierte den Gott in der Spätzeit und wurde im Temenos des Tempels beerdigt (D. B. Redford, City of the Ram-Man).

Bastet Göttin in Katzengestalt oder mit Katzenkopf, das friedfertige Gegenstück zur gefährlichen Sachmet; besonders verehrt sowohl in Bubastis (dem heutigen Zagazig) als auch in Saqqara, wo zahlreiche Bronze- oder Holzstatuetten mit ihrem Bild sowie Tausende von Katzenmumien gefunden wurden (L. Delvaux/E. Warmenbol [Hrsg.], Les divins chats d'Égypte).

Bes Zwergengott mit erschreckenden Gesichtszügen, aber besonders gegenüber schwangeren Frauen mit apotropäischen Eigenschaften ausgestattet. Im Allgemeinen *en face*, mit fratzenhaftem Kopf, darüber ein Löwenhaupt, dargestellt. Sein Kult gehörte zu den bei der Bevölkerung des späten Ägypten am weitesten verbreiteten, als man Amulette und Terrakotten mit seinem Bild anfertigte (J. Romano, Notes on the Historiography and History of the Bes-Image in Ancient Egypt, 89–105 und Taf. 17–21).

Buchis heiliger Stier, verbunden mit dem Gott Month, dessen Mittler er auf Erden ist; seine spätzeitliche Nekropole, das Bucheum, ist in der Nähe von Armant gefunden worden (E. Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte*; L. Goldbrunner, *Buchis*).

Chepre „Der ins Dasein kommt" oder „Der seine Verwandlungen vollzieht", Form der Morgensonne, dargestellt durch einen Skarabäus oder seltener durch einen Mann mit einem Skarabäus an Stelle des Kopfes. Er findet Eingang in triadische Kombinationen wie Chepre-Re-Atum (M. Minas-Nerpel, Der Gott Chepri).

Chnum Gott mit Widderkopf, der über den Katarakt bei Elephantine herrscht. In Esna als Demiurg verehrt, formt er als Töpfer Götter und Menschen und bläst ihnen den Lebensodem ein (A. Badawi, Der Gott Chnum; S. Sauneron, Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme).

Chons „Der Durchwanderer", Mondgott, menschengestaltig oder falkenköpfig, gekrönt vom zunehmenden Mond oder von der Mondscheibe. Von der 18. Dynastie an wird er der Sohngott in der Triade Amon, Mut, Chons in Karnak, wo ihm im Temenos Amuns ein weitläufiger Tempel geweiht worden ist. Seine Kindgestalt Chons-pa-chered wird in der Spätzeit überaus beliebt.

Chontamenti „Der Erste der Westlichen", alte Totengottheit aus Abydos, vom Mittleren Reich an endgültig durch Osiris verdrängt, der den Namen des Gottes als Epitheton beibehält (J. Spiegel, Die Götter von Abydos).

Dedun menschengestaltiger nubischer Gott, seit den *Pyramidentexten* einige Male in der religiösen Literatur belegt.

Geb Gott der Erde, Sohn von Schu und Tefnut, Gemahl der Nut, von der er durch die Masse des Äthers getrennt ist. Als Vater von Osiris, von dessen Bruder Seth und seinen Schwestern Isis und Nephthys ist er eine chthonische, menschengestaltig dargestellte Kraft. In einem späten, auf einem Naos in Saft-Henneh gravierten Mythos bemächtigt er sich mittels Zwang der Königswürde seines Vaters Schu und tut seiner Mutter Nut Gewalt an (G. Goyon, Les travaux de Chou et les tribulations de Geb d'après le naos 2248 d'Ismailia; S. Bedier, Die Rolle des Gottes Geb in den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit).

Hapi Personifikation der Nilüberschwemmung, dargestellt als dickbäuchiger Mann mit hängenden Brüsten; er ist präsent in den geographischen und ökonomischen Prozessionen an der Seite der Personifikationen der Fluren sowie in den Wasserprozessionen. Die Ägypter schreiben ihm zwei Quellen zu: im Süden, in Elephantine, und im Gebiet um Memphis auf der Höhe von Cher-aha, südlich des heutigen Kairo, von wo er zu Beginn jedes Jahres entsteht, um die Subsistenz des Landes sicherzustellen (J. Baines, Fecundity Figures; D. Van der Plas, L'hymne à la crue du Nil).

Haremachet oder Harmachis „Horus im Horizont", spezieller Name des Großen Sphinx von Giza, von der 18. Dynastie an neu interpretiert als Bildnis des Sonnengottes; dargestellt in Gestalt eines Sphinx oder Falken und mit dem syropalästinischen Gott Hurun assoziiert (C. Zivie-Coche, Sphinx. Das Rätsel des Kolosses von Giza).

Harendotes Form des Horus, Rächer und Beschützer seines Vaters Osiris, dessen legitimer Erbe er ist.

Harpokrates „Horuskind", Form des Horus, Sohn von Isis und Osiris; seine Bekanntheit entwickelt sich mit dem Kult der Kindgötter im ersten Jahrtausend. Er wird einer der populärsten Götter des hellenistischen Ägypten, dargestellt auf griechische Art in zahllosen Terrakotten mit variierenden Details (S. Sandri, Harpa-chered [Harpokrate]).

Harsiesis „Horus, Sohn der Isis", Form des kindlichen Horus, seiner Mutter besonders verbunden und häufig auf deren Knien dargestellt; man hat zahlreiche Bronzen mit dem Bild der den Harsiesis stillenden Isis gefunden (A. Forgeau, Horus-fils-d'Isis).

Harsomtus „Horus, der Vereiniger Beider Länder"; im Wesentlichen in Dendara unter zwei Gestalten bekannt: als chthonischer Gott mit urzeitlichen Funktionen, dargestellt mit dem Aussehen einer Schlange und als Kind Horus, Sohn des Horus und der Hathor, mit der Aufgabe, die Erhaltung und Weitergabe des königlichen Erbes zu sichern, dies insbesondere im Rahmen der Theologie von Edfu (E. Louant, Harsomtus the Child).

Hathor abgebildet in der Gestalt einer Kuh oder einer Frau mit Kuhkopf oder rein menschengestaltig und lediglich mit Kuhohren versehen. Sie ist die Göttin der Erotik und der Liebe, der Trunkenheit, die in Theben aber auch über das Reich der Toten herrscht. Ebenfalls ist sie die Herrin der fremden Länder Sinai, Byblos und Punt. Ihr Kult ist in der Region um Memphis seit dem Alten Reich bezeugt. In Oberägypten ist ihr der Tempel von Dendara geweiht (S. Allam, Beiträge zum Hathorkult; Ph. Derchain, Hathor Quadrifrons).

Hehu und Hauhet Paar, das – den Funeralkosmographien des Neuen Reiches zufolge – den Auftrag hat, das Sonnenkind bei seiner täglichen Geburt außerhalb des Leibes der Nut in Empfang zu nehmen. Ansonsten eines der Paare der Achtheit, das seit den Dokumenten der 26. Dynastie für Unendlichkeit und Grenzenlosigkeit steht.

Heka die Personifikation der magischen Kraft, erhielt einen Kult nach dem Muster der anderen Götter; Heka spielt außerdem eine wichtige Rolle in der Sonnenbarke, die er begleitet (H. Te Velde, The God Heka in Egyptian Theology).

Herischef, griechisch Harsaphes „Der auf seinem See"; Gott mit Widderkopf, verehrt in Herakleopolis (M. Gamal el-Din Mokhtar, Ihnâsya el-Medina).

Horus Falkengott oder menschengestaltig mit Falkenkopf, häufig mit dem *pschent* gekrönt. Himmelsgottheit, die eine Reihe von lokalen Göttern in sich aufgenommen hat. In manchen Städten unter besonderen Gestalten verehrt: als Haroeris in Kom Ombo, als Horus Chenti-cheti in Athribis, als Horus Mechenti-Irti in Letopolis. Er unterhält enge Verbindungen mit dem Sonnengott (Re-Harachte, Horus-Re usw.) und vor allem mit Osiris und Isis, deren Sohn er ist; Seine Bestimmung: seinen toten Vater zu rächen und ihm als legitimer Erbe auf dem Thron nachzufolgen. Sein Konflikt mit Seth um die Wiedererlangung des väterlichen Erbes ist Gegenstand mythologischer oder literarischer Texte. Auf Erden wird er durch den

Pharao repräsentiert. In ganz Ägypten verehrt, erhielt er einen Tempel in Edfu (J. G. Griffiths, The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources).

Horuskinder vier Gottheiten: Amset, Hapi, Duamutef und Kebehsenuf, Herren der vier Himmelsrichtungen und der Kanopen; ihre Köpfe – Menschen-, Hund-, Schakal- und Affenkopf – dienen als Deckel der vier Kanopengefäße, die in einem Kasten neben dem Sarg in den Gräbern deponiert werden und zur Aufnahme der Eingeweide bestimmt sind.

Hu Personifikation des göttlichen Ausspruchs, die zusammen mit Sia, der Erkenntnis, die Schöpferkraft bestimmter Demiurgengötter verkörpert, darunter, laut dem Dokument memphitischer Theologie, auch Ptah. Symbolisiert ebenfalls das Futter und die Nahrung.

Hurun kannanäische Gottheit, zu Beginn der 18. Dynastie in Ägypten eingeführt, dort identifiziert mit dem Großen Sphinx von Giza in Gestalt von Hurun-Harmachis, der die Erscheinungsform des Shinx oder des Falken annahm (vgl. Harmachis).

Ir Personifikation des Sehens; mit Sedjem, dem Hören, Begleiter des Thot oder des Chons (E. Brunner-Traut, Der Sehgott und Hörgott in Literatur und Theologie).

Irta Urschlange, geboren von Kematef; als Äquivalent von Tatenen gebiert sie innerhalb der späten thebanischen Kosmogonie die Acht; der Ort, wo diese Götter der Urzeit bestattet sind und verehrt werden, ist der Hügel von Djemet am linken thebanischen Ufer in der Zone Medinet Habu. Dieser Kult der toten Götter findet sich auch in Edfu und Esna (vgl. K. Sethe, Amun und die Acht Urgötter von Hermopolis).

Isis Tochter von Geb und Nut, Schwester und Gattin des Osiris, Mutter von dessen posthumem Sohn Horus, den sie in den Lagunen des Deltas aufzog. Aufgrund ihrer Rolle im Osiris-Mythos war sie ungeheuer populär; im Allgemeinen wird sie als eine Frau dargestellt, aber auch als ein Vogel und kann genauso ganz verschiedene Gestalten annehmen, je nach ihren vielfältigen Kombinationen mit anderen Göttinnen. Ihre großen Tempel datieren aus der Spätzeit oder aus der Ptolemäerzeit, so etwa Philai oder Behbeit el-Hagar im Delta. Als beispielhafte Gattin und Mutter war sie vom ersten Jahrtausend an das Objekt einer tiefen Verehrung; davon zeugen Tausende von Bronzen oder Amuletten, die sie darstellen, wie sie den Horusknaben stillt. Sie ist zudem die wichtigste der ägyptischen Gottheiten, deren Kult außerhalb des Landes, rund um das Mittelmeer, weite Verbreitung fand (J. Bergman, Ich bin Isis; M. Münster, Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches; F. Dunand, Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée, 3 Bde.).

Iunit Göttin von Armant, Paredra des Month neben Rat-taui und Tjenenet, die dritte Gefährtin des Gottes.

Jusaas Gefährtin des Atum, heliopolitianischen Ursprungs, häufig mit Nebet-hetepet assoziiert; sie wird „Hand des Gottes" genannt und nimmt eine erotische Funktion beim Demiurgen wahr (J. Vandier, Iousaâs et (Hathor)-Nébet-Hétépet).

Keku und Keket eines der vier Paare aus der urzeitlichen Achtheit, symbolisiert die Finsternis.

Kematef „Der seine Zeit vollendet hat“, als „Vater der Väter“ qualifiziert, Urschlange, die in der thebanischen Tradition Irta und der Achtheit vorausging und im Hügel von Djemet in Medinet Habu begraben ist (vgl. K. Sethe, Amun und die Acht Urgötter von Hermopolis).

Maat menschengestaltige Personifikation der Ordnung und des Gleichgewichts des Kosmos und der Gesellschaft. Dargestellt in Gestalt einer stehenden oder kauernden Frau mit einer Straußenfeder im Haar, die dazu dient, ihren Namen zu schreiben. Ein Kult dieser stark konzeptuellen Gottheit ist belegt, allerdings nur selten; hingegen erlaubt der Umstand, dass dem Gott eines Tempels häufig eine Maat als Opfer dargebracht wird, die Gesamtheit der Speiseopfer und symbolischen Opfer in ihr zusammenzufassen. Beim Jenseitsgericht wird sie als Gegengewicht zum Herzen der Menschen in die Waagschale gelegt (J. Assmann, Ma'at, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten; E. Teeter, The Presentation of Maat. Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt).

Mandulis (Merulis) Gott von nubischer Herkunft, empfängt einen offiziellen Kult in der Ptolemäerzeit und der römischen Zeit, insbesondere im Tempel in Kalabscha.

Mehet-weret, griechisch Menthyer „Die große Schwimmerin“, urzeitliche Göttin, die in Gestalt einer Kuh in der Urflut schwimmt. Kann mit der Kuhgöttin Hathor, der Mutter des Sonnengottes, ebenso assoziiert sein wie mit Neith.

Meresger „Die die Stille liebt“, Göttin des thebanischen Gebirges, die die Nekropole beschützt, abgebildet als Schlange, manchmal mit Menschenhaupt (B. Bruyère, Mert Seger à Deir el Médineh).

Min menschengestaltiger, ithyphallischer Gott, Herr der Zeugung und der Fruchtbarkeit; häufig mit Amun in der Form Amun-Re-Kamutef (Stier seiner Mutter), aber auch mit Horus als Sohn der Isis assoziiert. Verehrt in Koptos und Achmim, beschützt er ebenso die Wege durch die Östliche Wüste (H. Gauthier, Les fêtes du dieu Min; A. McFarlane, The God Min to the End of the Old Kingdom).

Mnevis heiliger Stier von Heliopolis, Repräsentant des Sonnengottes Re. Einige Gräber des Mnevis wurden in Heliopolis gefunden (E. Otto, Beiträge zur Geschichte der Stierkulte).

Month Gott von Theben und der Nachbarstädte Medamud, el-Tod und Armant, wo er während des Mittleren Reichs herrschte, bevor er durch Amun ein wenig in den Hintergrund gedrängt wurde. Menschengestaltig mit Falkenkopf, trägt er häufig den doppelten Uräus. Seine Rolle verbindet ihn eng mit dem Königtum, und in den Texten des Neuen Reichs ist er als kämpferischer Gott für den Schutz des Pharao zuständig. Seine Präsenz wird im Lauf der Ptolemäerzeit erneut bezeugt: Man hat seine Tempel des „Palladiums“ von Theben wiederhergestellt und vergrößert. Damals wird er eng mit Amun als Schöpfergott assoziiert (F. Bisson de la Roque, Notes sur le dieu Montou; E. Werner, The God).

Mut dargestellt in Geiergestalt oder als Frau, die den auf einer Geierhaube ruhenden *pschent* trägt; von der 18. Dynastie an Gattin Amuns in Karnak. Durch Kombination mit anderen Göttinnen spielte sie eine wichtigere Rolle, als ihr ursprünglich zugeschrieben worden war (H. Te Velde, Towards a Minimal Definition of the Goddess Mut).

Nebet-Hetepet mit Hathor assoziiert, spielt die Rolle der „Hand des Gottes" bei Atum; verehrt wird sie in Hetepet in der Nähe von Heliopolis, häufig mit Jusaas assoziiert (vgl. Jusaas).

Nechbet „Die von Necheb", das heißt der Stadt Elkab in Oberägypten, deren Beschützerin die Geiergöttin ebenso ist wie, zusammen mit Wadjet, die der Könige.

Nefertem aus dem urzeitlichen Lotus hervorgegangener Gott, dargestellt in menschlicher Gestalt mit einem Lotus auf dem Haupt; in Memphis seit dem Neuen Reich als Sohn dem Ptah und der Sechmet beigestellt (H. Schlögl, Der Sonnengott auf der Blüte).

Nehebkau „Verleiher der *kau*, der Nahrung", Schlangengottheit, die dem Verstorbenen im Jenseits hilft (A. Shorter, The God Nehebkau).

Nehemet-Await aufgetreten im Neuen Reich, Paredra des Thot.

Neith Göttin aus dem Delta, von der sich schon in archaischer Zeit Spuren finden; menschengestaltig, geschmückt mit der roten Krone Unterägyptens, bewaffnet mit einem Schild und Pfeilen; Herrin von Sais, spielt sie ebenfalls eine fundamentale Rolle als urzeitliche Göttin in der späten Kosmogonie von Esna (Ramadan El-Sayed, La déesse Neith de Sais, 2 Bde.; S. Sauneron, Les fêtes religieuses d'Esna).

Nephthys die letzte Tochter von Geb und Nut, treue Schwester der Isis, der sie bei der Suche nach den Teilen des zerstückelten Körpers des Osiris hilft; zusammen mit ihrer Schwester hütet sie den Leichnam des Gottes. In manchen Fällen tritt sie als Gemahlin Seths auf.

Nepri Korngott, Sohn von Renenutet.

Neunheit ursprünglich eine Gruppierung von neun, manchmal auch mehr Gottheiten, deren Prototyp die von dem Demiurgen Atum gezeugte Neunheit von Heliopolis ist: Schu und Tefnut, Geb und Nut, Osiris, Isis, Nephthys und Seth, der manchmal durch Horus ersetzt wird. In Karnak kennt man zwei Neunheiten von je 15 Mitgliedern (W. Barta, Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit).

Nun ungeschaffenes, vor der Ordnung des Kosmos präexistierendes Element, das nach der ersten Manifestation des Demiurgen und der Erschaffung der Göttergenerationen, der Menschen und der Organisation der Welt weiter besteht und fortbestehen wird bis zum Ende der Zeit (vgl. Spruch 175 des *Totenbuchs*). Nun ist nicht nur das Reservoir aller Potenzen des Seins und insbesondere der alljährlichen Überschwemmung, sondern auch der mit der Duat assoziierte Raum, den der Sonnengott während der Nacht durchquert und aus dem er jeden Morgen hervortritt. Da er ein sehr schwer fassbarer Begriff ist, wird er in den Arbeiten der Ägyptologie oft als urzeitlicher Ozean definiert, der in der Folge an die Außengrenzen der Welt verwiesen werde, die er dann umgebe – ein Bild, das man in den ägypti-

schen Texten allerdings nicht findet, selbst wenn Nuns wasserhafte Qualität kaum zweifelhaft ist.

Nun und Naunet Paar der Achtheit.

Nut Göttin des Himmels, Tochter von Schu und Tefnut, Schwester und Gattin des Geb, von dem sie durch Schu getrennt wird. Dargestellt als Frau mit gebogenem Leib über der Erde oder als Himmelskuh. Tag für Tag verschlingt sie den Sonnengott und gebiert ihn dann neu innerhalb des Tag-und-Nacht-Zyklus (N. Billing, Nut. The Goddess of Life in Text and Iconography).

Onuris „Der die Ferne (Göttin) gebracht hat"; menschengestaltiger Gott, sein Name spielt deutlich auf seine Hauptfunktion an, das in die nubische Wüste entwichene Sonnenauge zurückzubringen; häufig wird er in dieser Funktion mit Schu assoziiert und von Thot begleitet (H. Junker, Die Onurislegende).

Osiris menschengestaltiger Gott, fest bandagiert, mit der *atef*-Krone als Kopfschmuck, oft mit grüner Körperhaut dargestellt. Sein vollständiger Mythos ist nur durch die griechische Version von Plutarch (*De Iside et Osiride*) bekannt; die Ägypter gaben sich von den *Pyramidentexten* an mit Andeutungen zufrieden, als könnte sein Tod nicht beschrieben werden (vgl. auch die Diskretion, die Herodot in dieser Frage übt). Als Sohn Gebs herrschte er auf Erden und wurde aus Eifersucht von seinem Bruder Seth getötet. Seine Gemahlin Isis machte sich auf die Suche nach den zerstückelten Teilen seines Leichnams, setzte sie wieder zusammen und zeugte mit dem Gott, den sie dem Leben zurückgegeben hatte, einen posthumen Sohn, Horus, den sie heimlich in den Lagunen von Chemmis aufzog. Horus wird später mit Seth kämpfen, um seinen legitimen Thron wiederzuerlangen, während Osiris über das Reich der Toten herrscht, die wie er „auferstehen" können und deren Prototyp er ist. In einem komplexen Versuch der Synthese erarbeiten die thebanischen Theologen eine Annäherung zwischen Osiris und Re, zwischen der dunklen Welt der Duat und der hellen Welt des Himmels, die sich in der Formel „Re ist der, der in Osiris eingegangen ist – Osiris ist der, der in Re eingegangen ist" zusammenfassen lässt. Schließlich hat der Gott auch eine agrarische Funktion bei der alljährlichen Erneuerung im Reigen der Jahreszeiten. Seine Hauptkultorte waren Abydos in Oberägypten und Busiris im Delta, wo jedes Jahr große Feiern das Leiden des Gottes festlich begingen. Die Feste des Monats Choiak, deren Höhepunkt der 26. war, wurden im ganzen Land gefeiert; in jedem Nomos wurde der späten Tradition zufolge eine „Reliquie" des Gottes aufbewahrt; das Haupt ruhte im Reliquiar in Abydos, und Abbilder des Gottes wurden jedes Jahr in den örtlichen Osireia aufgestellt (É. Chassinat, Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak; J. G. Griffiths, The Origins of Osiris and his Cult).

Ptah menschengestaltiger Gott, fest gebunden wie eine Mumie, mit einer eng anliegenden Haube. Er wurde schon seit frühester Zeit in Memphis als Patron der Handwerker verehrt und verfügte dort über einen Klerus. Schon im Alten Reich wurde er mit den Totengöttern Sokaris und Osiris assoziiert. Von der Ramessidenzeit an tritt die Annäherung an den chthonischen Gott Tatenen ein, den wir aus den Begräbnistexten kennen. Ptah-Tatenen spielt von da an eine Demiurgenrolle

nach dem Modell Atums oder Amuns (Hymnus Papyrus Berlin 3048, Schabakastein, ptolemäische Texte). Im Neuen Reich hat sich um ihn zusammen mit Sachmet und Nefertum eine Triade gebildet (M. Sandman Holmberg, The God Ptah).

Qadesch deren Name eine ägyptische Kreation auf der Grundlage einer semitischen Wurzel ist, wird frontal dargestellt als nackte Frau, auf einem Löwen stehend mit Hathorfrisur; ihren Namen hat man ihr gegeben unter Verwendung dessen, was lediglich ein Epitheton anderer fremdländischer Göttinnen war: „die Heilige". Aufgetreten in Memphis in der 18. Dynastie, wird sie, besonders in Deir el-Medina, auf Stelen von Privatleuten häufig mit Min und Reschef assoziiert.

Rat-Taui „Weibliche Sonne der Beiden Länder", feminines Gegenstück zu Re; sie ist zu einer ganz eigenständigen Gottheit geworden, in Armant ist sie Gemahlin des Month.

Re Sonnengott schlechthin von heliopolitanischer Prägung, häufig mit Atum und Harachte verbunden. Er, der Schöpfer der Welt, ist alt geworden, und eines Tages haben, laut dem Mythos von der *Himmelskuh*, die Menschen gegen ihn rebelliert. Er verzichtete darauf, sie alle zu vernichten, und zog sich ins Himmelsgewölbe zurück. In seiner Tages- bzw. Nachtbarke vollzieht er am Tage eine Kreisbahn im Himmel und während der Nacht in der Duat und wird, nachdem er allnächtlich viele Gefahren bestanden hat, jeden Morgen neu von seiner Mutter Nut geboren. Er wird mit vielen anderen Gottheiten aossoziiert, hauptsächlich mit Amun in der Gestalt von Amun-Re, aber auch mit Osiris: „Re ist der, der in Osiris eingegangen ist – Osiris ist der, der in Re eingegangen ist" (J. Assmann, Egyptian Solar Religion in the New Kingdom).

Renenutet, griechisch Thermutis oder Hermuthis Göttin der Ernte, Beschützerin der Getreidespeicher, Mutter des Gottes Nepri, dargestellt als Schlange oder Frau mit Schlangenkopf. Von der Spätzeit an wird sie häufig mit Schai assoziiert und herrscht in dieser Verbindung über das Schicksal der Menschen (J. Broekhuis, De Godin Renenwetet).

Reschef syropalästinischer Gott, offiziell zu Anfang der 18. Dynastie unter Amenhotep II. in Ägypten eingeführt. Als Waffenträger ist er zunächst mit der Aufgabe des persönlichen Schutzes für den König betraut; danach erscheint er in Deir e-Medina, in Memphis und im Delta auf Stelen von Privatleuten mit prophylaktischer Funktion, manchmal auch assoziiert mit Min und Qadesch. Wie andere fremdländische Götter wird er in den Zauberpapyri angerufen (vgl. Baal).

Sachmet „Die Mächtige", menschengestaltig und löwenköpfig; gefährliche Göttin, die ihre Geißeln tragenden Abgesandten gegen die Menschen ausschicken kann und die man mit geeigneten Riten besänftigen muss, um sie in der Gestalt der Bastet günstig zu stimmen. Häufig am Ausgang von Wadis verehrt. Ihr Hauptkultort war Memphis, wo sie zur Gemahlin Ptahs und Mutter Nefertums wurde. Ihre Statuen wurden in beträchtlicher Anzahl aufgefunden, insbesondere um den *ischeru*, den heiligen See des Mut-Tempels in Theben (S. E. Hoenes, Untersuchungen zu Wesen und Kult der Göttin Sachmet; J. Yoyotte, Une monumentale litanie de granit; J.-C. Goyon, Le rituel du sḥtp Sḫmt au changement du cycle annuel).

Satet Göttin von Elephantine, zur Gemahlin Chnums und Mutter des Anukis geworden (vgl. Anukis).

Schai Figur des Schicksals, zum griechischen Agathodaimon geworden; menschengestaltig, dann in der Spätzeit in Form einer Schlange dargestellt; häufig mit Renenutet assoziiert (J. Quaegebeur, Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique).

Sched „der Retter", Schutzgott, der das Aussehen des Horuskindes annimmt; mit Waffen versehen, manchmal auf einem Streitwagen stehend; besonders während des Neuen Reiches verehrt; viele Belege für ihn sind in Deir el-Medina gefunden worden. Vorbild für das auf den Krokodilen stehende Horuskind auf den Stelen zur Abwehr von Krankheiten aus der Spätzeit (B. Bruyère, Sur le dieu Ched).

Schu zusammen mit seiner Schwester von Atum durch Masturbation oder durch Ausspeien zur Welt gebracht. Seine Rolle ist es, den Himmel von der Erde oder auch, als Luft, Geb von Nut zu trennen und das Himmelsgewölbe zu stützen, manchmal mit Hilfe der Hehu, der Himmelsstützen. Er wird in den *Sargtexten* als „Leben" (Spruch 80) definiert, während seine Schwester Tefnut die Maat ist (Ph. Derchain, Sur le nom de Chou et sa fonction).

Sedjem die Personifikation des Hörens, begleitet, gemeinsam mit Ir, dem Sehen, den Thot oder den Chons (vgl. Ir).

Selket menschengestaltige Göttin, die einen Skorpion auf dem Haupt trägt; sie spielt eine prophylaktische Rolle gegen diverse Tierbisse und des Schutzes bei den Toten (F. von Känel, Les prêtres-ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket).

Serapis eine „Schöpfung" vom Anfang der Ptolemäerzeit. In griechischer Benennung und Gestalt nimmt dieser Gott manche Züge des in Saqqara verehrten ägyptischen Osiris-Apis an. Seine Ikonographie ist griechisch: ein majestätischer, bärtiger Gott mit dem *kalathos* als Kopfputz. Assoziiert mit Isis, übernimmt er einen Teil der Funktionen des Osiris. Sein Kult verbreitet sich nach und nach im griechischen und ägyptischen Milieu und wird innerhalb und außerhalb Ägyptens höchst populär, vor allem in der Kaiserzeit, in der er eine immer stärker universalistische Dimension gewinnt (Ph. Borgeaud/Y. Volokhine, La formation de la légende de Sarapis).

Seschat Göttin der Schreibkunst, menschengestaltig, mit ihrem nicht entzifferten Symbol auf dem Haupt: einer von einem nach unten gerichteten Hörnerpaar überragten Blume; als Gefährtin Thots hat sie eine wichtige Rolle in den Tempelgründungsriten inne (D. Budde, Die Göttin Seschat, Kanobos 2, Leipzig 2000).

Seth abgebildet als Fabeltier oder als Mensch mit dem Kopf dieses nicht sicher identifizierten Tiers. Repräsentiert die ganze Ambivalenz und Ambiguität des Göttlichen. Schützer der Sonnenbarke des Re, ist er aber gleichzeitig der Unheil stiftende Gott, der seinen Bruder Osiris getötet hat und mit Horus, dem rechtmäßigen Erben, um den Thron Ägyptens kämpft; allgemeiner gesagt steht er für den Verursacher der Unordnung in der Welt. Er ist die Figur des Fremden inmitten des ägyptischen Pantheons und wird schließlich dämonisiert, sein Name und seine Darstel-

lungen werden in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends getilgt, außer in den libyschen Oasen, wo sein Kult fortbesteht (H. Te Velde, Seth, God of Confusion).

Sia Personifikation der Erkenntnis und des Verstandes, die mit Hu, dem Wort, die Schöpferkraft des Demiurgengottes verkörpert, der die Welt durch seinen Willen schafft.

Sobek/Suchos Krokodilgott, an zahlreichen Stellen Ägyptens verehrt, besonders aber im Fajjum und in Kom Ombo, wo ihm eine Hälfte des Doppeltempels geweiht war, während die andere Haroeris vorbehalten blieb. Das *Buch vom Fajjum* macht aus dieser von dem Gott beherrschten Region einen Mikrokosmos Ägyptens (C. Dolzani, Il dio Sobk; H. Beinlich, Das Buch von Fayum).

Sokaris sehr alte chthonische Gottheit, verehrt in der Region um Memphis, genauer gesagt in Ro-Setau, „dem Eingang der Unterwelt". Er wird häufig in Gestalt eines mumifizierten Falken dargestellt und erhält bei seinen Prozessionsfesten eine spezielle Barke. Assoziiert mit Ptah und Osiris; sein Kult findet sich an zahlreichen Örtlichkeiten Ägyptens, unter anderem Theben (C. Graindorge, Le dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire).

Sopdu Gott des Orients, Schützer der Ostgrenzen Ägyptens, verehrt in Per-Sopdu (Saft el-Henna) und ebenso im Sinai. Die Hieroglyphe, mit der sein Name geschrieben wird, steht der Form der nahöstlichen Betylen nahe (I. Schumacher, Der Gott Sopdu, der Herr der Fremdländer).

Sothis repräsentiert den Stern Sirius in Gestalt einer Frau und wird häufig mit Isis assoziiert. Symbolisiert den Jahresanfang und kündigt die Ankunft der Überschwemmung an.

Tatenen oder „Die Erde, die sich erhebt", chthonischer Gott, der nicht vor dem Mittleren Reich in Erscheinung tritt; er ist verbunden mit den Urkräften und mit der Totenwelt. Von der Ramessidenzeit an begegnet man ihm in der Verbindung mit Ptah in Demiurgenfunktion (H. Schlögl, Der Gott Tatenen. Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches).

Tefnut Schwester des Schu, bildet zusammen mit ihm das erste Geschwisterpaar, denn wie er ist sie vom Demiurgen Atum durch Masturbation oder Ausspeien geboren. In den *Sargtexten* (Spruch 80) erscheint sie als Maat mit ihrem Bruder Anch/Leben (Schu); beide erwecken ihren Vater zum Leben und stellen ebenfalls die beiden Formen von Ewigkeit – *neheh* und *djet* – dar. Die oft vertretene Hypothese von einer Beziehung zur Feuchtigkeit lässt sich nicht verifizieren.

Thoëris „Die Große", Göttin in Kompositgestalt mit einem Nilpferdkopf und dem Rumpf einer schwangeren Frau mit Löwenpranken, den Rücken bedeckt von einem Krokodilbalg; beauftragt mit dem Schutz der Frauen in Schwangerschaft und Niederkunft. Das Tragen eines Amuletts mit ihrem Bild kam besonders häufig vor.

Thot der Mondgott, Gehilfe Res und Schreiber der Götter, ist der Schutzherr der Schrift, die er erfunden hat; die späten Texte schreiben ihm Demiurgenkräfte zu; er kann dargestellt sein als Ibis, als Mensch mit Ibiskopf oder auch als Pavian. Verehrt wird er an verschiedenen Kultorten im Delta (Hermupolis Baqlia, Mostai)

und in Mittelägypten in Hermupolis magna (Aschmunein) (P. Boylan, Thoth, the Hermes of Egypt; M.-T. Derchain-Urtel, Thot à travers ses épithètes dans les scènes d'offrandes des temples d'époque gréco-romaine; M. A. Stadler, Weiser und Wesir. Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch).

Tjenenet menschengestaltige Göttin, gekennzeichnet durch ihren Kopfschmuck in Form eines Kuhuterus, seit dem Mittleren Reich Gemahlin des Month, später mit Iunit und Rat-taui assoziiert (M.-T. Derchain-Urtel, Synkretismus in ägyptischer Ikonographie. Die Göttin Tjenenet).

Tutu oder Tithoes panikonische Gottheit, die erst in der Spätzeit in Erscheinung tritt; im Allgemeinen dargestellt als ein schreitender Sphinx, manchmal den Kopf in Frontalansicht zeigend. Begleitet von einer Reihe von zufällig hinzutretenden Tieren, darunter einer Schlange, in der Tutus Schwanz ausläuft. Die Verehrung fand besonders in den Oasen statt (O. E. Kaper, The Egyptian God Tutu).

Upuaut „Der Wegeöffner", alte Totengottheit, dargestellt in der Gestalt des schreitenden Schakals, häufig auf einer Standarte an der Spitze der Götterprozessionen. Erwähnt wird er auch in der doppelten Form des Upuaut von Oberägypten und Unterägypten.

Wadjet Schlangengöttin, manchmal als löwenköpfige Frau dargestellt; Beschützerin von Unterägypten, verbunden mit der Stadt Buto im Delta; häufig mit der Göttin Nechbet von Oberägypten assoziiert; in diesem Fall werden beide zu den Herrinnen der Beiden Länder, die sie symbolisieren (J. Vandier, Ouadjet et l'Horus léontocéphale de Bouto).

Waset Personifikation der Stadt Theben, oft in Form des „Siegreichen Theben".

Abkürzungen

In diesem Verzeichnis sind die Abkürzungen aufgeführt, die in den Anmerkungen und im Quellenverzeichnis erscheinen. Zu den weiteren Abkürzungen siehe die Vorbemerkung zum Literaturverzeichnis.

AEPHE	Annuaire de l'École pratique des hautes études, Paris
Ann. CdF	Annuaire du Collège de France
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte, Kairo
BAe	Bibliotheca aegyptiaca, Brüssel
BGU	Aegyptische Urkunden aus den Königlichen (später) Staatlichen Museen zu Berlin, Griechische Urkunden, Berlin
BHG	Bibliotheca hagiographica graeca. Soc. des Bollandistes, Brussel
BIFAO	Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, Kairo
BM	British Museum
CdE	Chronique d'Égypte. Fond. égyptol. Reine Élisabeth, Brüssel
CG	Catalogue Général
CPJ	Corpus Papyrorum Judaicarum I–III, Cambridge, 1957–1964,
CPR	Corpus Papyrorum Raineri, Wien
CT	A. de Buck, The Egyptian Coffin Texts, 7 Bde., Chicago/ Ill. 1935–1961
Dendara	M. de Rochemonteix/É. Chassinat/F. Daumas/S. Cauville, Le temple de Dendara, 12 Bde., Kairo 1934–2007
Edfou	M. de Rochemonteix/É. Chassinat/S. Cauville/D. Devauchelle, Le temple d'Edfou, 16 Bde., Kairo 1918–1928, 1985, 2008
Esna	S. Sauneron, Esna I–IX, Kairo 1959–2009
HPBM	Historic Papyri in the British Museum, London
HTBM	Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc. in the British Museum, London
IFAO	Institut français d'archéologie orientale, Kairo
Inv.	Inventar
JE	Journal d'entrée du musée du Caire, Kairo
JEA	Journal of Egyptian Archaeology. Egypt Explor. Soc., London
KRI	K. A. Kitchen, Ramesside Inscriptions, Oxford 1969–1990
KRITA	K. A. Kitchen, Ramesside Inscriptions. Translated and Annotated. Series A: Translations, Oxford 1993–2008 [Übersetzung von KRI]
LÄ	Lexikon der Ägyptologie, Wiesbaden 1972–1992
LGG	C. Leitz u. a., Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, Löwen 2002–2003
MDAIK	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Abt. Kairo, Wiesbaden/Mainz
OGIS	W. Dittenberger, Orientis graeci inscriptiones selectae, Leipzig 1903–1905
PGM	Papyri Graecae Magicae
PM	B. Porter/R. L. B. Moss, Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings, 7 Bde., Oxford 1927–1995
PO	Patrologia Orientalis, Turnhout/Paris
PS	Palermostein
PSI	Papiri della Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini
Pyr.	K. Sethe, Die altägyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums, 4 Bde., Leipzig 1908–1922
RAPH	Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire. IFAO, Kairo
ro.	recto

RT (RecTrav)	Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes, Paris
SB	Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten, Straßburg/Berlin, später Berlin/Leipzig, dann Heidelberg, dann Wiesbaden
SEG	Supplementum epigraphicum graecum, Amsterdam
TT	Theban Tombs (Gräber der thebanischen Nekropole)
UPZ	Urkunden der Ptolemäerzeit, Hrsg. U. Wilcken, Berlin/Leipzig 1927
Urk.	Urkunden, Hrsg. K. Sethe u. a., Leipzig und Berlin
vo.	verso
Wb	A. Erman/H. Grapow, Wörterbuch der ägyptischen Sprache, Leipzig/Berlin 1926-1963

Quellen

Ägypten der Pharaonen

Literarische Texte

- Admonitions, XII, 5–6; XII, 14.
- Amenemope, XIX, 14–15; XXI, 5–6; XXIV, 13–18; XXVII, 6.
- Ani, B 21, 20–22, 2.
- Anch-Scheschonki, Sp. 4, 10–21.
- Dialog eines Lebensmüden mit seinem Ba (Papyrus Berlin 3024), 115–116; 134–136.
- Papyrus Insinger, 4, 12; 19, 8; 11, 13; 19, 18; 20, 8.
- Klagelied des Ipuwer, B 6; C 3.
- Lehre für König Merikare, E 129–130; E 136–137; E 143–144.
- Der redekundige Oasenmann, B 1, 109–110.
- Ptahhotep, P 8–23; P 42, 47–50; P 99–100; 115–116; P 216; P 298–315; P 343; P 534–542; P 575–582.
- Sinuhe, B 169–171.

Funeraltexte

- Pyr., § 134; § 148–149; § 276c; § 393–414; § 393–414; § 1040c; § 1248a-d; § 1248a-d; § 1463a-e; § 1466; 1587a-d; § 1652a-c.
- CT I, 314a-CT II, 43h, § 75–80.
- CT II, 3f-4a, § 76; 7f-8a, § 76; 8a, sq., § 76; 23c, § 78; 24e, § 79; 28d, § 80; 31e-32a, § 80; 32b-e, § 80; 33e-34a, § 80; 35i-36 b, § 80; 39e, § 80; 42b-43b, § 80; 43b-e, § 80; 152d-f, § 132; 154d, § 132; 221e, § 148.
- CT III, 294 a-296 b, § 229.
- CT IV, 276a-281c, § 335.
- CT VI, 162n-p, § 563; 344f-g, § 714.
- CT VII, 252–521, § 1029–1185; 462b-464f; 465 a; 463 f – 464 b, § 1130; 464 d-g, § 1130; 467e-468b, § 1130.

Papyri und Ostraka

- Papyrus Anastasi II, 6, 5–7; 8, 5–9, 1; 10. P.
- Papyrus Anastasi IV, 10, 1–5.
- Papyrus Berlin 3048, III, 2–3; IV, 3–8; V, 4.
- Papyrus Berlin 3050, IV, 1–4.
- Papyrus BM 604 vo.
- Papyrus BM 10018.
- Papyrus BM 10321.
- Papyrus BM 10335.
- Papyrus BM EA 10042, VI, 10.
- Papyrus BM 10060 ro. VI, 2–VII, 3.
- Papyrus BM 10184 (Sallier IV ro.).
- Papyrus BM 10684.
- Papyrus Boulaq 17, 4, 2–4, 3; 6, 2; 6–3–6, 7.
- Papyrus Bremner-Rhind (Papyrus BM 1018826), 2–4; 7; 26, 21–27; 22–24; 28, 22–29.
- Papyrus Cairo CG 53082
- Papyrus Cairo JE 86 637
- Papyrus Carlsberg XIII b2, 15–35.

- Papyrus Carlsberg XIV f, 1–7.
- Papyrus Chester Beatty I, 3, 4–7.
- Papyrus Chester Beatty III, 10, 10–19.
- Papyrus Jumilhac, XVI, 18–20 .
- Papyrus Leiden I, 32.
- Papyrus Leiden I, 348 vo. 11, 5–8.
- Papyrus Leiden I, 350, II, 16–17; III, 15; III, 17–18; IV, 8–11; IV, 15–22; IV, 26–V, 4; V, 16–17.
- Papyrus Leiden I, 371.
- Papyrus Louvre 3292, M, 4–5.
- Papyrus Salt 825.
- Papyrus Turin 1887.
- Papyrus Turin 1993 [5], vo. 6, 11 - 9, 5.
- Ostrakon Colin Campbell 4, Glasgow 1925.69.
- Ostrakon Deir el-Medina 1057.

Epigraphische Dokumente
- Deir Schelwit III, Nr. 152–153.
- Dendara I, 4–5, 8–9; II, 100, 13–101, 7.
- Dendara. Isis-Tempel1, 78, 5.
- Edfou I, 14–18; III, 360, 12–362, 4; V, 127, 7–8; VI, 6, 3–4; VI, 109, 9; VI, 181, 5–186, 10; VIII, 163, 1–2.
- Esna II, Nr. 1–45; Nr. 17; Nr. 31; Nr. 163, 25.
- Esna III, Nr. 196, 2; Nr. 197, 20; Nr. 206, 1–15; Nr. 207, 22; Nr. 232, 14; Nr. 250, 6–12; Nr. 250, 14–16; Nr. 394, 26–28; Nr. 250, 9–11; Nr. 302, 13; Nr. 394, 26–28.
- Hibis III, pl. 2–6; 31; 32, col. 12–13, 15–18, 31; 33; 42–43.
- Koptos, Texte Nr. 54 et 65.
- KRI II, 2,1–147,16; 34, 1–65, 15; 102, 1–124, 15; 263, 5–11; 284–288; 559, 7.
- KRI III, 283, 1–285, 3.
- KRI IV, 5, 10–13; 12–19.
- KRI V, 261–268.
- KRI VI, 20, 9–25, 15; 709, 1–710, 11.
- Opet I, 54; 112; 118.
- Philae, Der grosse Pylon des Tempels der Isis in Philä, 76.
- Philae, Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä, 3; 257; 259; 263.
- Et-Tod, Nr. 71, 9–10.
- Petosiris, inschriften, Nr. 7, 56, 59, 61, 62, 81.
- Schbakastein, Sp. 53–60.
- Palermostein, PS r II 1; PS r II 4; PS r II 7, 8, 9, 10, 11; PS r III 3, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13; PS r IV 6, 8, 12, 13; Fragment du Caire 1, CF1 r II 2, 3, 6; CF1 r III 5, 8, 9; 5; CF1 r IV 2, 3, 9; CF5 r L 1. 3.
- Urk. I, 198–199; 202; 232.
- Urk. II, 11–22; 41; 28–54.
- Urk. IV, 86, 3–4; 119, 15; 157–159; 342, 11–12; 364, 2–3; 645–756; 1306, 11–1307, 2; 1539–1544; 1835, 3–7; 2025 sq.
- Urk. VIII, Nr. 90; 95; 142; 143.

Objekte in Museen
- Berlin, Nr. 20472.
- Hannover, Kestner-Museum, Nr. 1955. 153.
- Hildesheim Pelizaeus-Museum, PM 6352.
- Kairo, CG 14; 1040; 1434; CG 5003 (JE 30172); 34183; CG 42208 (JE 36697); JE 29666; 31568; 38574–38575; JE 64735; 66285; 67093; 71902; 85932.

- London, BM 147; 184; 188; EA 278; 589; 886; 1372.
- New York, MMA 34.2.1.
- Paris, Louvre C 3; C 284; E 5351.
- Turin, CGT 50042; 50046.
- Wien, Nr. 5837; Nr. 8390.

Griechisch-römisches Ägypten

Antike Autoren

- Aelianus, De natura animalium, I–II.
- Aelius Aristides, Oratio, XLV, 18–20.
- Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*, XIX, 12; XXII, 11, 3–10.
- Apohthegmata Patrum (Weisung der Väter), V, 43.
- Apostelgeschichte, 19, 11–21; 21, 6.
- Appianus, Römische Geschichte. Die Bürgerkriege, 2, 90, 380.
- Apuleius, Metamorphosen, XI, 23–24.
- Aristeasbrief, 35–39.
- Aristoteles, Metaphysik, I, 1, 1981 b.
- Arrien, , Alexandreia, III, 1, 4, 5.
- Artemidoros, Oneirokritikon, II, 44.
- Athanasius von Alexandria, Leben des heiligen Pachomius
- Athanasius von Alexandria, Leben des heiligen Antonius.
- Cassius Dio, Römische Geschichte,, LI, 4, 1–2; 8, 4; 16, 5; LXXVIII, 22–23.
- Chairemon, Frgt. 5 bei Porphyrios, Brief an Anebon, II, 12–13; Frgt. 17 D bei Porphyrios, De cultu simulacrorum; Frgt 6 et frgt.10, bei Eusebius, Kirchengeschichte, III, 11, 45 – 13, 2.
- Cicero, Tusculanae disputationes, I, 108.
- Corpus Hermeticum, I, 1–3; X, 19, 25; XIII, 7, 17; Asclepius, 3.
- Diodoros von Agyrion, Historische Bibliothek, I, 9, 5; 11–12; 14, 1; 15; 17–21; 25; 73; 85, 3.; 96; 98; XVII, 50–51.
- Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, V.
- Eratosthenes bei Athenaios von Naukratis, Deipnosophistes, 276 a-c.
- Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte, X, 5, 4–8.
- Eusebius von Caesarea, Preparatio evangélica, III, 9, 15.
- Evangelium der Wahheit (Nag Hammadi, Codex I, traité 3), 17, 21, 28.
- Ezechiel, XXIX, 6, 10.
- Flavius Josephus, Contra Apionem, I, 224–225; 228–251 (Zitate bei Manethon); II, 10 (Ziotate bei Apion).
- Flavius Josephus, Jüdische Altertümer, XIII, 64–68.
- Flavius Josephus, Geschichte des Jüdischen Krieges, VII, 426–430.
- Heliodoros, Aithiopika, III, 16; IX, 9.
- Herodotos, Neun Bücher zur Geschichte, II, 30; 37; 39–41; 42; 48; 50; 52; 54–57; 58–59; 59–63; 90; 154; 170–171.
- Historia Monachorum in Aegypto, 1, 6, 13, 20.
- Homer, Odyssee, XI, 581–591.
- Horapollon, Hieroglyphika, I, 11, 53; II, 13.
- Irenaeus von Lyon, Adversus haereses,.
- Isokrates, Busiris, 9 [21] – 11 [28].
- Iamblichos, De Mysteriis, I, 1; VII, 4–5; VIII, 3.
- Johannes Cassianus, Von den Einrichtungen der Klöster.
- Johannes Cassianus, Vierundzwanzig Unterredungen mit den Vätern.

- Jeremias, 44, 1. 44, 16–18.
- Kallisthène von Olynthos, zit. bei Strabon, Geographika, XVII, 43.
- Kallixeinos von Rhodos bei Athenaios von Naukratis, Deipnosophistes, 197c–203b.
- Klemens von Alexandrien, Protreptikos, IV, 48, 1–6, 5–6; 49, 1.
- Klemens von Alexandrien, Stromateis, I, 4, 35–37; 6, 4; 35, 3.
- Lactantius, De morte persecutorum, 48.
- Lucain, Pharsalia, VI, 507–830.
- Lukianos, Philopseudes, 34–36.
- Origenes, Homilien zum Lukasevangelium, XI.
- Palladius, Historia Lausiaca, II, 2; VII; XI, 4; XVIII, 4; XX; XXIV.
- Paulus, 1 Korinther 15, 35.
- Philippusevangelium (Nag Hammadi, Codex II, Trakt. 3), 61.
- Philon, De decalogo, 2.
- Philon, De vita contemplativa.
- Philon, De vita Mosis, II, 31.
- Philon, Legum Allegoriae, III, 1–2, 4–7.
- Platon, Phédon, 64.
- Platon, Phaidros, 274c–275b.
- Platon, Timaios, 21c–25d.
- Plinius, Historia naturalis, VIII, 71.
- Plotinos, Enneaden, IV, 8, 1, 1–11.
- Plutarchos, Antonius, 26, 2. 28. 41. 54.
- Plutarchos, Kleomenes, 33, 2; 34, 2; 36, 7.
- Plutarchos, De Iside et Osiride, 351ce; 353b; 354ce; 355e; 356ef; 360a; 365b; 371ab; 373b; 373c–374a; 375f.
- Plutarchos, Über die erloschenen Orakel, 21, 421
- Polybios, Historiai, XV, 29, 8.
- Porphyrios, De abstinentia, II, 26, 4; IV, 6–8.
- Proklos, In Platonis Cratylum commentaria, 25.
- Pseudo-Kallisthenes, Alexanderroman, I, 1–12, 32.
- Pseudo-Manethon, Apotelesmata, I, 239.
- Rufinus, Kirchengeschichte, II, 23, 25, 29; XI, 26–27.
- Sokrates, Kirchengeschichte, V, 16
- Sophronios von Jerusalem, Narration miraculorum der Märtyrer Kyros und Johannes.
- Sozomenos, Kirchengeschichte, V, 15.
- Strabon, Geographika, XVI, 2, 35; XVII, 9–10,16, 17.
- Sueton, Vita Caesarum, Augustus, 17, 93. Vespasianus, 7, 2. Titus, 5.
- Tacitus, Historiae, IV, 81. 83.
- Talmud (Jerusalemer), Sukka V, 1, 55a.
- Theokritos, Idyllen, XV, XVII.
- Zacharias Rhetor (Scholasticus), Vita Severi, PO II, 1, 6.

Inschriften

- J. Baillet, Inscriptions grecques et latines des tombeaux des rois ou syringes à Thèbes, Kairo 1920–1926, n° 256, 302, 363, 522, 1054b, 1265.
- A. Bataille, Les inscriptions grecques du temple de Hatshepsout à Deir el-Bahari, RAPH 23, Kairo 1951, n° 36, 43, 86, 126, 139.
- A. Bernand, Le Paneion d'El-Kanaïs, Leiden 1972.
- A. Bernand, De Koptos à Kosseir, Leiden 1972.
- A. Bernand, Pan du désert, Leiden 1977.

- A. et É. Bernand, Les Inscriptions grecques et latines du colosse de Memnon, BdE 31, Kairo 1960, n° 7.
- É. Bernand, Les Inscriptions grecques de Philae, Paris 1969, II, n° 135, 162, 171.
- É. Bernand, Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine, Paris 1969, n° 22, 27, 28, 52, 73, 81, 86–87, 97, 165, 175.
- É. Bernand, Inscriptions grecques du Fayoum I, Leiden 1975; II-III, BdE 79–80, Kairo 1981.
- É. Bernand, Inscriptions grecques et latines d'Akôris, BdE 103, Kairo 1988.
- É. Bernand, Inscriptions grecques d'Égypte et de Nubie au Musée du Louvre, Paris 1992.
- W. Horbury et D. Noy, Jewish Inscriptions from Graeco-Roman Egypt, Cambridge 1992, n° 22, 117.
- Orientis Graeci Inscriptiones Selectae (OGIS) 56 (Kanopos), 90 (Memphis), 659, 661.
- P. Perdrizet et G. Lefebvre, Les Graffites grecs du Memnonion d'Abydos, Nancy 1919, n° 28, 91–95, 107, 114, 156, 215, 218, 220, 221, 238, 467, 506, 519, 528, 642–658.
- L. Vidman, Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae, Berlin 1969, n° 291, 306, 502, 613.

Papyri
- BGU 1, 26; 362, 6–8; 385 rp; 1199; 1410; 2712; 21269.
- Collectanea Papyrologica, Hrsg. A. E. Hanson, I, n° 30.
- Corpus Papyrorum Judaicarum I–III (CPJ), Hrsg. V. Tcherikover/A. Fuks/M. Stern, Cambridge 1957–1964, I, 141; II, 153, 157; III, 520.
- CPR XVIII, 1.
- Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, Hrsg. U. Wilcken/L. Mitteis, Berlin/Leipzig 1912, n° 116.
- Papyrus Amherst II 35.
- Papyrus Brem. 15, 63.
- Papyrus Brit. Mus. 604, 10321.
- Papyrus BMEg 10622.
- Papyrus Cairo Zen. 59028, 59034.
- Papyrus Corn. 9.
- Papyrus Giss. 19, 20, 23, 24, 41.
- Papyrus Grenf. 76.
- Papyrus Herm. Rees 8.
- Papyrus Laur. 42, recto.
- Papyrus Lips. I, 111
- Papyrus Lond. II, 417; VI, 1926.
- Papyrus Magdola 9.
- Papyrus Mich. III 214; XV 751–752.
- Papyrus Mich. Inv. 1258.
- Papyrus Oxy. 705, 903, 935, 1112, 1205, 1213, 1242, 1380, 1381, 1477, 1926, 2344, 2601, 2791, 2832, 2833, 3022, 3035, 3078, 3203, 3285, L 3581.
- Papyrus Rendel Harris 54. Papyrus Ryl. 12, 457.
- PSI Papiri della Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini 502, 528, 982, 1016.
- Papyrus Strasbourg gr. 1167.
- Papyrus Teb. 44, 293, 294.
- Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri (PGM), Hrsg. K. Preisendanz, 2 Bde., Stuttgart ^{2}1973 und 1974, IV, 94–153. 180–206, 296–466, 1227–1264; 1400–1435; 1465–1470; 1596–1615; 1928–2005; 2140–2145; 2241–2355; 2441–2495; 2520–2568; 2710–2780; 2785–2870; 2967–3006; 3007–3086. V, 96–105; 370–446. VII, 193; 218–221; 411–416. VIII, 64–110. XII, 474–479. XIII, 265. XVIIa, 1-25. XXXVI. CI, 1-35. PDM XII, 135–146. XIV, 93–114; 125–132.
- Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten (SB) 1107, 8895.
- Urkunden der Ptolemäerzeit (UPZ), Hrsg. U. Wilcken, Berlin/Leipzig, 1927, I, 11, 69, 70, 78.

Textsammlungen
- H. D. Betz, The Greek Magical Papyri in translation, Chicago 1992.
- P. Charvet, La Prière. Les Hymnes d'Orphée, Paris 1995
- A. Dupont-Sommer/M. Philonenko (Hrsg.), La Bible. Écrits intertestamentaires, Paris 1987
- P. Grelot, Documents araméens d'Égypte, LAPO 5, Paris 1972.
- F. Ll. Griffith/H. Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden, London 1904 (Neudr. New York 1974 unter dem Titel: The Leiden Papyrus. An Egyptian Magical Book).
- Manuel de magie égyptienne. Le papyrus magique de Paris, Paris 2007.
- M. Meyer/R. Smith, Ancient Christian Magic. Coptic Textes of Ritual Power, San Francisco 1994.
- H. A. Musurillo, The Acts of the Pagan Martyrs, Neuausg. Oxford 2000.
- J. M. Robinson, The Nag Hammadi Library, New York 1977.

Literaturverzeichnis

Das Literaturverzeichnis umfasst die für den Zweck dieses Buches wesentlichen Monographien und Aufsätze. Titel wissenschaftlicher Reihen sind abgekürzt nach B. Mathieu, Abréviations des périodiques et collections en usage à l'Institut français d'archéologie orientale, Kairo 2004; verfügbar auch auf der Website http://www.ifao.egnet.net.

Zeitschriftentitel sind abgekürzt nach dem Abkürzungssytsem von: Année philologique, Paris 1924 (1928) ff.; verfügbar auch unter der Website http://www.annee-philologique.com/aph.

Zitate aus Papyri und Ostraka sind nachgewiesen nach der Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets (BASP Suppl. 9, 2001), sowie der Duke Databank of Documentary.

Griechische und lateinische Texte sind, sofern nicht anders angegeben, zitiert nach den Editionen der Collection des Universités de France, Société d'édition Les Belles Lettres, Paris; Zitate nach publizierten deutschen Übersetzungen aus dem Lateinischen bzw. Griechischen sind am jeweiligen Ort nachgewiesen.

Abd el-Hafeez Abd el-Al/J.-C. Grenier/G. Wagner, Stèles funéraires de Kom Abu Bellou, Paris 1985.

M. Abd el-Razik, The Dedicatory and the Building Texts of Ramesses II in Luxor Temple, in: JEA 60, 1974, 147, § 3.

A. Abdalla, Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt, Liverpool 1992.

A. M. Abu Bakr/J. Osing, Ächtungstexte aus dem Alten Reich, in: MDAIK 29, 1973, 97–133.

B. Adams, Ancient Hierakonpolis, with Supplement, 2 Bde., Warminster 1974.

B. Adams, Ancient Nekhen. Garstang in the City of Hierakonpolis, New Malden 1995.

B. Adam, Seeking the Roots of Ancient Egypt. A Unique Cemetery Reveals Monuments and Rituals From Before the Pharaohs, in: ArcheoNil 12, 2002, 11–28.

Sh. Adams, Report on the Excavations of the Department of Antiquities, in: ASAE 56, 1959, 207–226

Adel Hussein, Le sanctuaire rupestre de Piyris à Ayn al-Labakha, MIFAO 116, Kairo 2000.

A. Adler, Le pouvoir et l'interdit. Royauté et religion en Afrique noire. Essais d'ethnologie comparative, Paris 2000.

A. Adriani, Annuaire du Musée Gréco-romain, (1933–1934), (1934–1935), (1935–1939), Alexandria, 1936–1940.

A. Adriani, Repertorio d'Arte dell'Egitto Greco-Romano, A II, Palermo 1961.

Aegyptische Inschriften aus den königlichen Museen zu Berlin, 2 Bde., Leipzig 1913–1924.

C. Aldred, Akhenaten, King of Egypt, London/New York 1988.

S. Allam, Beiträge zum Hathorkult, MÄS 4, Berlin 1963.

J. P. Allen, Genesis in Egypt, The Philosophy of Ancient Egyptian Accounts, YES 2, Yale 1988.

J. P. Allen, The Ancient Egyptian Pyramid Texts, Atlanta 2005.

T. G. Allen, The Egyptian Book of the Dead. Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago, Chicago 1960.

M. Alliot, La fête égyptienne du couronnement du roi, au temple d'Edfou, sous les rois Ptolémées, in: CRAIBL, 1948, 208–219.

M. Alliot, Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées, 2 Bde., BdE 20, Kairo 1954.

P. Alpin, Plantes d'Égypte (1581–1584), Kairo 1980.

H. Altenmüller, Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens. Eine typologische Untersuchung der sog. „Zaubermesser" des Mittleren Reichs, 2 Bde., Diss., München 1965.

C. Andrews, Egyptian Mummies, London 1984.

Antinoupolis I, a cura di R. Pintaudi, Florenz 2008.

R. Anthes, Egyptian Theology in the Third Millenium B.C., in: JNES 18, 1959, 169–212.

R. Anthes u. a., Mit Rahineh 1955, Philadelphia 1959; Mit Rahineh 1956, Philadelphia 1965.

Ph. Ariès, Studien zur Geschichte des Todes im Abendland. Aus dem Französischen von H.-H. Henschen, München 1976.

Ph. Ariès, Geschichte des Todes. Aus dem Französischen von H.-H. Henschen und U. Pfau, München [6]1993.

Ph. Ariès, Bilder zur Geschichte des Todes. Aus dem Französischen von H.-H. Henschen, München 1984.

D. Arnold, Der Tempel des Königs Mentuhotep von Deir el-Bahari I: Architektur und Deutung; II: Die Wandreliefs des Sanktuares, AV 8 und 11, Mainz 1974; III: Die königlichen Beigaben, AV 23, Mainz 1981.

D. Arnold, Der Pyramidenbezirk des Königs Amenemhet III. in Dahschur I: Die Pyramide, AV 53, Mainz 1987.

D. Arnold, Temples of the Last Pharaohs, New York/Oxford 1999.

D. Arnold/D. Arnold, Der Tempel Qasr el-Sagha, AV 27, Mainz 1979.

D. Arnold/D. Arnold, The Pyramid Complex of Senwosret I, The South Cemeteries of Lisht 3, PMMA Egyptian Expedition 25, New York 1992.

D. Arnold/P. F. Dorman, The Pyramid of Senwosret I, The South Cemeteries of Lisht 1, MMAEE 22, New York 1988.

D. Arnold/A. Oppenheimer/J.P. Allen, The Pyramid Complex of Senwosret III at Dahshur. Architectural Studies, MMAE 26, New York 2002.

J. Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I, MÄS 19, Berlin 1969.

J. Assmann, Neith spricht als Mutter und Sarg (Interpretation und metrische Analyse der Sargdeckelinschrift des Merenptah), in: MDAIK 28, 1972, 115–139.

J. Assmann, Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit, AHAW 1, Heidelberg 1975.

J. Assmann, Das Bild des Vaters im Alten Ägypten, in: H. Tellenbach (Hrsg.), Das Vaterbild in Mythos und Geschichte. Ägypten, Griechenland, Altes Testament, Neues Testament, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1976, 155–162.

J. Assmann, Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, in: GM 25, 1977, 7–43.

J. Assmann, Eine Traumoffenbarung der Göttin Hathor. Zeugnisse „Persönlicher Frömmigkeit" in thebanischen Privatgräbern der Ramessidenzeit, in: RdE 30, 1978, 22–50.

J. Assmann, Primat und Transzendenz. Struktur und Genese der ägyptischen Vorstellung eines „Höchsten Wesens", in: Aspekte der spätägyptischen Religion, GOF IV/5, Wiesbaden 1979, 7–42.

J. Assmann, Die „Loyalistische Lehre" Echnatons, in: SAK 8, 1980, 1–32.

J. Assmann, Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Probleme des ägyptischen Mythos, in: J. Assmann/W. Burkert/F. Stolz (Hrsg.), Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele, OBO 48, Freiburg/Göttingen 1982, 13–61.

J. Assmann, Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten, in: D. Hellholm (Hrsg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Tübingen 1983, 345–377.

J. Assmann, Schöpfungsmythen und Kreativitätskonzepte im Alten Ägypten, in: R. M. Holm-Hadulla (Hrsg.), Kreativität (Heidelberger Jahrbücher 44), Berlin, Heidelberg 2000, 157–188.

J. Assmann, Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern, Theben 1, Mainz 1983.

J. Assmann, Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1984.

J. Assmann, Ma'at, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten, München 1990.

J. Assmann, Akhanyati's Theology of Light and Time, PIASH VII/4, Jerusalem 1992, 143–176.

J. Assmann, Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines „Denkens des Einen" und ihre europäische Rezeptionsgeschichte, SAWH, Heidelberg 1993.

J. Assmann, Maât und die gespaltene Welt oder: Ägyptertum und Pessimismus, in: GM 140, 1994, 93–100.

J. Assmann, Oracular desire in a time of darkness. Urban festivals and divine visibility in Ancient Egypt, in: A. Agus/J. Assmann (Hrsg.), Ocular desire. Sehnsucht des Auges, Yearbook for religious anthropology 1, Berlin 1994, 13–29.

J. Assmann, Le temple égyptien et la distinction entre le dedans et le dehors, in: Le temple lieu de conflit, CCEPOA 7, Löwen 1994, 13–34.

J. Assmann, Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism, London/New York 1995.

J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1997.

J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, OBO, Freiburg/Göttingen [2]1999.

J. Assmann, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur (Fischer Taschenbuch 14371), Frankfurt a. M. 2000 (Orig. 1997).

J. Assmann, Images et rites de la mort dans l'Égypte ancienne, Paris 2000.

J. Assmann, Of God and Gods. Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism, London 2000.

J. Assmann, Tod und Jenseits im alten Ägypten, München 2001.

J. Assmann/M. Bommas/A. Kucharek, Altägyptische Totenliturgien, 1. Totenliturgien in den Sargtexten des Mittleren Reiches; 2. Totenliturgien und Totensprüche in Grabinschriften des Neuen Reiches; 3. Osirisliturgien in Papyri der Spätzeit, Heidelberg 2002–2008.

J. Assmann, L'Égypte ancienne entre mémoire et science, Paris 2009.

J.-F. Aubert/L. Aubert, Statuettes égyptiennes. Chaouabtis, ouchebtis, Paris 1974.

M.-F. Aubert u. a., Portraits funéraires de l'Égypte romaine. Cartonnages, linceuls et bois, 2 Bde., Paris 2008.

S. Aufrère, L'univers minéral dans la pensée égyptienne, 2 Bde., BdE 105, Kairo 1991.

S. Aufrère, Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord, MIFAO 117, Kairo 2000.

E. Avi-Yonah, To see the God… Reflections on the Iconography of the Decorated Chamber in Ancient Hierakonpolis, in: S. Groll (Hrsg.), Papers for Discussion Presented by the Department of Egyptology II, Jerusalem 1985, 7–82.

E. Bacchi, Il rituale di Amenhotpe I, Turin 1942.

B. Backes, „Piété Personnelle“ au Moyen Empire? A propos de la stèle de Nebpou (Ny Carlsberg ÆIN 1540), BSÉG 24 (2000-1), 5–9.

A. Badawi, Der Gott Chnum, Glückstadt 1937.

R. S. Bagnall, Religious Conversion and Onomastic Change in Early Byzantine Egypt, in: BASP 19, 1982, 105–124.

R. S. Bagnall, Conversion and Onomastic: a Reply, in: ZPE 69, 1987, 243–250.

R. S. Bagnall, Egypt in Late Antiquity, Princeton 1993.

R. S. Bagnall (Hrsg.), Egypt in the Byzantine World, 300–700, Cambridge 2007.

R. S. Bagnall/D. W. Rathbone, Egypt from Alexander to the Copts, London 2004.

Bahgat Ahmed Ibrahim/F. Dunand/J.-L. Heim/R. Lichtenberg/Magdi Hussein, Le matériel archéologique et les restes humains de la nécropole d'Aïn el-Labakha, Paris 2008.

A. Baillet, Le régime pharaonique dans les rapports avec l'évolution de la morale en Égypte, Blois 1913.

J. Baines, Bnbn: Mythological and Linguistic Notes, in: Or. 39, 1970, 389–404.

J. Baines, Fecundity Figures. Egyptian Personification and the Iconology of a Genre, Warminster 1985.

J. Baines, Practical Religion and Piety, in: JEA 73, 1987, 79–98.

J. Baines, An Abydos List of Gods and an Old Kingdom Use of Texts, in: J. Baines/T.G.H. James/A. Leahy/A.F. Shore (Hrsg.), Pyramid Studies and Other Essays Presented to I.E.S. Edwards, EES Occasional Publications 7, London 1988, 124–133.

J. Baines, Interpreting the Story of the Shipwrecked Sailor, in: JEA 76, 1990, 65–67.

J. Baines, Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods and the Early Written and Iconographic Records, in: JNES 50, 1991, 81–105.

J. Baines, Kingship, Definition of Culture, and Legitimation, in: D. O'Connor/D. Silverman (Hrsg.), Ancient Egyptian Kingship, PÄ 9, Leiden/New York/Köln 1995, 3–47.

J. Baines, Myth and Literature, in: A. Loprieno (Hrsg.), Ancient Egyptian Literature, 361–377.

J. Baines, On the Compositions and Inscriptions of the Vatican Statue of Udjahorresne, in: P. Der Manuelian/R. E. Freed (Hrsg.), Studies in Honor of W. K. Simpson, Boston 1996, 83–92.

J. Baines, Egyptian Syncretism: Hans Bonnet's Contribution, in: Or. 68, 1999, 199–214.

J. Baines, Egyptian Deities in Context: Multiplicity, Unity, and the Problem of Change, in: B. N. Porter (Hrsg.), One god or many: concepts of divinity in the ancient world, Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 1, Chebeague 2000, 9–78.

J. Baines, Egyptian Elite Self-Presentation in the Context of Ptolemaic Rule, in: W. Harris/G. Ruffini (Hrsg.), Ancient Alexandria between Egypt and Greece, Leiden 2004, 33–61.

J. Baines/R.B. Parkinson, An Old Kingdom record of an oracle? Sinai Inscription 13, in: J. Van Dijk (Hrsg.), Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman Te Velde, Egyptological Memoirs 1, Groningen 1997, 9–27.

J. Baltrušaitis, Essai sur la légende d'un mythe. La quête d'Isis. Introduction à l'égyptomanie, Paris 1967.

C. Barbotin, Louvre. Les statues égyptiennes du Nouvel Empire. Statues royales et divines, 2 Bde., Paris 2007.

T. Bardinet, Dents et mâchoires dans les représentations religieuses et la pratique médicale de l'Égypte ancienne, StudPohl 15, Rom 1990, 140–148.

T. Bardinet, Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique, Paris 1995.

L. Bares, The Shaft Tomb of Udjahorresnet at Abusir, Abusir IV, Prag 1999.

L. Bares/K. Smolarikova, The Shaft Tomb of Iufaa I, Archaeology, Abusir XVII, Prag 2008.

P. Barguet, Le rituel archaïque de fondation des temples de Medinet-Habou et de Louxor, in: RdE 9, 1952, 1–22.

P. Barguet, La stèle de la famine à Séhel, BdE 24, Kairo 1953.

P. Barguet, Le papyrus N. 3176 (S) du Musée du Louvre, BdE 37, Kairo 1962.

P. Barguet, Le Livre des morts des anciens Égyptiens, LAPO 1, Paris 1967.

P. Barguet, Le temple d'Amon-Rê à Karnak. Essai d'exégèse, RAPH 21, Kairo Neuausg. 2006.

P. Barguet/J. Leclant, Karnak-Nord (1949–1951) IV, FIFAO 25, Kairo 1954.

W. Barta, Die Bedeutung der Personifikation Huh im Unterschied zu den Personifikationen Hah und Nun, in: GM 127, 1992, 7–12.

W. Barta, Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit, MÄS 28, München/Berlin 1995.

W. Barta, Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs. Ritus und Sakralkönigtum in Altägypten nach Zeugnissen der Frühzeit und des Alten Reiches, MÄS 32, München/Berlin 1975.

P. Barthelmess, Der Übergang ins Jenseits in den thebanischen Beamtengräbern der Ramessidenzeit, SAGA 2, Heidelberg 1992.

A. Barucq, Les textes cosmogoniques d'Edfou d'après les manuscrits laissés par Maurice Alliot, in: BIFAO 64, 1966, 125–167.

A. Barucq/F. Daumas, Hymnes et prières de l'Égypte ancienne, LAPO 10, Paris 1980.

A. Bataille, Les Memnonia, Recherches de papyrologie et d'épigraphie grecques sur la nécropole de la Thèbes d'Égypte aux époques hellénistique et romaine, RAPH 23, Kairo 1952.

M. Baud/V. Dobrev, De nouvelles annales de l'Ancien Empire égyptien: une „Pierre de Palerme" pour la VIe dynastie, in: BIFAO 95, 1995, 23–92.

M. Baud/V. Dobrev, Le verso des annales de la VIe dynastie. Pierre de Saqqara-Sud, in: BIFAO 97, 1997, 35–42.

M. Baud/M. Étienne, Le vanneau et le couteau. Un rituel monarchique sacrificiel dans l'Égypte de la Ière dynastie, in: ArchéoNil 10, Dezember 2000, 1–22.

N. Baum, Le temple d'Edfou. À la découverte du Grand Siège de Rê-Harakhty, Paris 2007.

E. Bayer-Niemeier, Griechisch-römische Terrakotten. Liebighaus-Museum alter Plastik, Melsungen/Frankfurt 1988.

J. Beaujeu, La religion romaine à l'apogée de l'Empire, Paris 1955.

N. Beaux, Le Cabinet de Curiosités de Thoutmosis III. Plantes et animaux du „Jardin botanique" de Karnak, OLA 36, Löwen 1990.

S. Bedier, Ein Stiftungsdekret Thutmosis'III. aus Buto, in: M. Minas/J. Zeidler (Hrsg.), Aspekte spätägyptischer Kultur, Festschrift für Erich Winter, AegTrev 7, Mainz 1994, 35–50.

S. Bédier, Die Rolle des Gottes Geb in den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit, HÄB 41, Hildesheim 1995.

H. Beinlich, Die „Osirisreliquien". Zum Motiv der Körperzergliederung in der altägyptischen Religion, ÄgAbh 42, Wiesbaden 1984.

H. Beinlich, Das Buch vom Fayum. Zum religiösen Eigenverständnis einer ägyptischen Landschaft, 2 Bde., ÄgAbh 51, Wiesbaden 1991.

H. Beinlich, Handbuch der Szenentitel in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit Ägyptens. Die Titel der Ritualszenen, ihre korrespondierenden Szenen und ihre Darstellungen, 2 Bde., SRAT 3, Dettelbach 2008.

L. Bell, The New Kingdom Divine » Temple: The Example of Luxor, in: B. Shafer (Hrsg.), Temples of Ancient Egypt, 157–176.

G. Bénédite, Le temple de Philae, 2 Bde., MMAF 13, Kairo 1893–1895.

M. Benson/J. A. Gourlay, The Temple of Mut in Asher, London 1899.

M. A. Berger, Predynastic Animal-headed Boats from Hierakonpolis and Southern Egypt, in: R. Friedman/B. Adams (Hrsg.), The Followers of Horus, Studies dedicated to Michael Allen Hoffman 1944–1990, ESAP 2, Oxford 1992, 107–120.

C. Berger/G. Clerc/N. Grimal (Hrsg.), Hommages à Jean Leclant, 4 Bde., BdE 106, Kairo 1994.

C. Berger-El Naggar/J. Leclant/B. Mathieu/I. Pierre-Croisiau, Les textes de la pyramide de Pépy Ier, 2 Bde., MIFAO 118, Kairo 2001.

J. Bergman, Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien, Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 3, Uppsala 1968.

E. von Bergmann, Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit. Nach dem Papyrus 29 der k. k. Ägyptischen Sammlung in Wien, Wien 1877.

A. Bernand, Le Paneion d'El-Kanaïs, Leiden 1972.

A. Bernand, De Koptos à Kosseir, Leiden 1972.

A. Bernand, Pan du désert, Leiden 1977.

É. Bernand, Recueil des inscriptions grecques du Fayoum III, La Méris » de Polémôn, BdE 80, Kairo 1981, 59–109.

A. Bernand/É. Bernand, Les Inscriptions grecques et latines du colosse de Memnon, BdE 31, Kairo 1960.

R. S. Bianchi, The Pharaonic Art of Ptolemaic Egypt, in: Cleopatra's Egypt, The Brooklyn Museum, Brooklyn 1988, 55–81.

R. S. Bianchi, Die pharaonische Kunst im ptolemäischen Ägypten, in: Ausstellungskatalog Kleopatra. Ägypten um die Zeitenwende, Mainz 1989, 59–84.

S. Bickel, La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire, OBO 134, Freiburg/Göttingen 1994.

S. Bickel, Un hymne à la vie. Essai d'analyse du Chapitre 80 des Textes des Sarcophages, in: C. Berger/G. Clerc/N. Grimal (Hrsg.), Hommages à Jean Leclant, BdE 106/1, Kairo 1994, 94–97.

S. Bickel, The Inundation Inscription in Luxor Temple, in: G. P. F. Broekman/R.J. Demarée/O. E. Kaper (Hrsg.), The Libyan Period in Egypt, 51–55

M. Bietak, Kleine ägyptische Tempel und Wohnhaüser des späten Mittleren Reiches. Zur Genese eines beliebten Raumkonzeptes von Tempeln des Neuen Reiches, in: C. Berger/G. Clerc/N. Grimal (Hrsg.), Hommages à Jean Leclant, 413–435.

M. Bietak, „Götterwohnung und Menschenwohnung". Die Entstehung eines Tempeltyps des Mittleren Reiches aus der zeitgenössischen Wohnarchitektur: Ein Vorbericht, in: R. Gundlach/M. Rochholz (Hrsg.), Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm, HÄB 37, Hildesheim 1994, 13–22.

M. Bietak, Avaris, the Capital of the Hyksos. Recent Excavations at Tell el-Dabʿa, London 1996.

N. Billing, Nut. The Goddess of Life in Text and Iconography, Uppsala Studies in Egyptology 5, Uppsala 2002.

F. W. von Bissing, Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathures), 3 Bde., Berlin 1905–1928.

F. W. von Bissing, Die älteste Darstellung eines Skeletts (Zu Herodot II 78), in: ZÄS 50, 1912, 63–65.
F. Bisson de la Roque, Rapport sur les fouilles de Médamoud (1925), FIFAO 3, Kairo 1926.
F. Bisson de la Roque, Rapport sur les fouilles de Médamoud (1930), FIFAO 8, Kairo 1931.
F. Bisson de la Roque, Rapport sur les fouilles de Tôd (1934 à 1936), FIFAO 17, Kairo 1937.
F. Bisson de la Roque, Notes sur le dieu Montou, in: BIFAO 40, 1940, 1–49.
F. Bisson de la Roque/G. Contenau/F. Chapouthier, Le trésor de Tôd, DFIFAO 11, Kairo 1953.
A. M. Blackman, The Pharaoh's placenta and the Moon-god Khons, in: JEA 3, 1916, 199–206.
A. M. Blackman, Some remarks on an Emblem upon the Head of an ancient Egyptian Birth-Goddess, in: JEA 3, 1916, 235–249.
A. M. Blackman, Oracles in ancient Egypt, in: JEA 11, 1925, 249–255.
A. M. Blackman, Middle Egyptian Stories, BAe II, Brüssel 1932.
A. M. Blackman/W. V. Davies (Hrsg.), The Story of King Kheops and the Magicians, Transcribed from Papyrus Westcar (Berlin Papyrus 3033), Reading 1988.
A. M. Blackman/H. W. Fairman, A Group of Texts inscribed on the Façade of the Sanctuary in the Temple of Horus at Edfu, in: Miscellanea Gregoriana, Città del Vaticano 1941, 397–428.
J. Bleeker, Die Geburt eines Gottes. Eine Studie über den ägyptischen Gott Min und sein Fest, SHR III, Leiden 1956.
C. Bleeker, Egyptian Festivals. Enactments of Religious Renewal, SHR XIII, Leiden 1967.
M. Bloch, Les rois thaumaturges, Paris Neuausg. 1983.
E. Blumenthal, Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches I, Die Phraseologie, AAWL 61/1, Berlin 1970.
J. Boardman, The Greek overseas, Harmondsworth 1964.
E. Boës/P. Georges/G. Alix, Des momies dans les ossuaires de la Nécropolis d'Alexandrie: quand l'éternité a une fin, in: A. Charron (Hrsg.), La mort n'est pas une fin, Arles 2002, 68–71.
J. Boessneck, Die Tierwelt des alten Ägypten. Untersucht anhand kulturgeschichtlicher und zoologischer Quellen, München 1988.
A. Bomann, The Private Chapel in Ancient Egypt. A Study of the Chapel in the Workmen's Village at El Amarna with Special Reference to Deir el Medina and Other Sites, London 1991.
A.-S. von Bomhard, The Naos of the Decades, From the Observation of the Sky to Mythology and Astrology, Oxford 2008.
M.-A. Bonhême/A. Forgeau, Pharaon, les secrets du pouvoir, Paris 1988.
H. Bonnet, Zum Verständnis des Synkretismus, in: ZÄS 75, 1939, 40–52.
H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952.
L. Borchardt, Das Grabdenkmal des Königs S'aꜣḥu-reʿ I, Der Bau, Leipzig 1910.
L. Borchardt, Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten, CGC, 5 Bde., Berlin 1911–1936.
L. Borchardt, Denkmäler des Alten Reiches (ausser den Statuen) im Museum von Kairo, CGC, 2 Bde., Berlin/Kairo 1937–1964.
B. Borg, Mumienporträts. Chronologie und kultureller Kontext, Mainz 1996.
Ph. Borgeaud 2004, Aux origines de l'histoire des religions, Paris 2004.
Ph. Borgeaud/Y. Volokhine, La formation de la légende de Sarapis: une approche transculturelle, in: Archiv für Religionsgeschichte 2, 2000, 37–76.
J.F. Borghouts, The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348, OMRO 51, Leiden 1971.
J.F. Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts (translated by), Nisaba 9, Leiden 1978.
J. F. Borghouts, Magie, in: LÄ III, Wiesbaden 1980, Sp. 1137–1151.
J.F. Borghouts, Divine Intervention in Ancient Egypt and its manifestations (Bꜣw), in: R. J. Demarée/J. J. Janssen (Hrsg.), Gleanings from Deir el-Medîna, EU 1, Leiden 1982, 1–70.
J.F. Borghouts, Akhu and Hekau. Two Basic Notions of Ancient Egyptian Magic, and the Concept of the Divine Creative Word, in: A. Roccati/A. Siliotti (Hrsg.), La Magia in Egitto, Verona 1987, 29–46.
B. Bothmer, Ptolemaic Reliefs. II. Temple Decorations of Ptolemy I Soter, in: BMFA 50, 1952, 49–56;
B. Bothmer, Ptolemaic Reliefs III. Deities from the Time of Ptolemy II Philadelphus, in: BMFA 51, 1953, 2–7.

J.-L. Bovot/C. Ledain/D. Roussel, Un aménagement du temple d'Amon sous la XXXe dynastie. Le bâtiment aux papyrus et son secteur, in: Ph. Brissaud/C. Zivie-Coche (Hrsg.), Tanis. Travaux récents sur le tell Sân el-Hagar. Mission française des fouilles de Tanis 1997–2000, 2, Paris 2000, 243–320.
A. K. Bowman, Egypt after the Pharaohs, London 1986.
P. Brand, Veils, Votives and Marginalia: the Use of Sacred Space at Karnak and Luxor, in: P.F. Dorman/B. M. Bryan (Hrsg.), Sacred Space and Sacred Function in Ancient Thebes, SAOC 61, Chicago 2007, 51–84.
E. Bresciani, Assuan. Il tempio tolemaico di Isi. S. Pernigotti, I blocchi decorati e iscritti. Con un contributo di D. Foraboschi per le iscrizioni greche, Biblioteca di Studi Antichi. Sezioni egittologia 16, Pisa 1978.
E. Bresciani u. a., La Tomba di Bakenrenef (L.24). Attività del Cantiere Scuola 1985–1987, Saqqara IV, Pisa 1988.
E. Bresciani, Il Volto di Osiri. Tele funerarie dipinte nell'Egitto romano, Lucca 1996.
E. Bresciani, Sobek, Lord of the Land of the Lake, in: S. Ikram (Hrsg.), Divine Creatures, 199–206.
E. Bresciani, La porta dei sogni: interpreti e sognatori nell'Egitto antico, Turin 2005.
F. Breyer, Tanutamani. Die Traumstele und ihr Umfeld, ÄAT 57, Wiesbaden 2003.
P. Briant, Histoire de l'Empire perse de Cyrus à Alexandre, Paris 1996.
L. Bricault, Isis, Dame des flots, AegLeod 7, Liège 2006.
B. Brier, Egyptian Mummies, New York 1994.
Ph. Brissaud, Les prétendus sacrifices humains de Tanis, in: CdT 1, Paris 1987, 129–144.
Ph. Brissaud, Les principaux résultats des fouilles récentes à Tanis (1987–1997): l'émergence d'une vision nouvelle du site, in: Ph. Brissaud/C. Zivie-Coche (Hrsg.), Tanis. Travaux récents sur le tell Sân el-Hagar. Mission française des fouilles de Tanis 1987–1997, Paris 1998, 43–50.
J. Broekhuis, De Godin Renenwetet, Assen 1971.
G. Broekman/R.J. Demarée/O.E. Kaper (Hrsg.), The Libyan Period in Egypt. Historical and Cultural Studies into the 21st-24th Dynasties: Proceedings of a Conference at Leiden University, 25–27 October 2007, EU XXIII, Leiden/Löwen 2009.
P. Brown, Genèse de l'Antiquité tardive, frz. Übers., Paris 1983.
P. Brown, Le culte des saints, frz. Übers., Paris 1984.
P. Brown, Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike, dt. Übers., Berlin 1986.
M. Broze, La princesse de Bakhtan, MRE 6, Brüssel 1989.
M. Broze, Mythe et roman en Égypte ancienne: Les Aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I, OLA 76, Löwen 1996.
H. Brunner, Die Geburt des Gottkönigs, Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos, ÄgAbh 10, Wiesbaden 1964.
H. Brunner, Die Weisheitsbücher der Ägypter. Lehren für das Leben, Düsseldorf/Zürich 1998.
E. Brunner-Traut, Der Sehgott und Hörgott in Literatur und Theologie, in: Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto, Wiesbaden 1977, 125–145.
E. Brunner-Traut, Altägyptische Tiergeschichte und Fabel. Gestalt und Strahlkraft, Darmstadt 1980.
E. Brunner-Traut, Altägyptische Märchen. Mythen und andere volkstümliche Erzählungen, Augsburg 1998.
B. Bruyère, Mert Seger à Deir el Médineh, MIFAO 58, Kairo 1930.
B. Bruyère, Sur le dieu Ched, à propos de quelques monuments nouveaux trouvés à Deir el Médineh en 1939, in: FIFAO XX/3, Kairo 1952, 138–170.
B. Bruyère/C. Kuentz, Tombes thébaines. La nécropole de Deir el-Médineh. La tombe de Nakht-Min et la tombe d'Ari-Nefer, MIFAO 54, Kairo 1926.
H. Buchberger, Transformation und Transformat. Sargtextstudien, ÄgAbh 52, Wiesbaden 1993.
D. Budde, Die Göttin Seschat, Kanobos 2, Leipzig 2000.
D. Budde/S. Sandri/U. Verhoeven (Hrsg.), Kindgötter im Ägypten der grieschisch-römischen Zeit. Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des interkulturellen Kontakts, OLA 128, Löwen 2003.
E.A.W. Budge, HTBM I, London 1921.

E.A.W. Budge, Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum, 2nd series, London 1923.
M.-L. Buhl, The Late Egyptian Anthropoid Stone Sarcophagi, Nationalmuseets Skrifter, Arkæologisk-Historisk Række VI, Kopenhagen 1959.
J. Bulté, Talismans égyptiens d'heureuse maternité, „faïence" bleu vert à pois foncés, Paris 1991.
F. Burgos/N. Grimal u. a., La chapelle Rouge. Le sanctuaire de barque d'Hatshepsout, 2 Bde., Paris 2006–2008.
G. Burkard/H. J. Thissen, Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte 1. Altes und Mittleres Reiches, EQAE 1, Münster/Hamburg/London 2003.
W. Burkert, Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt, München ^{4}2003.
W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassichen Epoche, Stuttgart ^{2}2011.
F. Burkhalter, Les statuettes de bronze d'Aphrodite en Égypte romaine d'après les documents papyrologiques, in: Revue Archéologique I, 1990, 51–60.
A. Cabrol, Les voies processionnelles de Thèbes, OLA 97, Löwen 2001.
H. Cadell, Les archives de Théophanès d'Hermoupolis, in: Egitto e società antica, 315–323.
A. M. Calverley, The Temple of King Sethos I at Abydos, 4 Bde., EES und OIP, London/Chicago, 1933–1958.
R.A. Caminos, Late Egyptian Miscellanies (LEM), London 1954.
R.A. Caminos, The Chronicle of Prince Osorkon, AnOr 37, Rom 1958.
L. Canfora, La véritable histoire de la Bibliothèque d'Alexandrie, Paris 1988.
M. Capuani, L'Égypte copte, frz. Übers., Paris 1999.
J.-F. Carlotti, L'Akh-menou de Thoutmosis III à Karnak. Étude architecturale, 2 Bde., Paris 2001.
H. Carter, The Tomb of Tut-ankh-Amen, Discovered by the Late Earl of Carnarvon and Howard Carter, 2 Bde., reprogr. Nachdr., New York 1965.
H. Case/J. C. Payne, Tomb 100: the decorated tomb at Hierakonpolis, in: JEA 48, 1962, 5–18.
L. Castiglione, Dualité du style dans l'art sépulcral égyptien à l'époque romaine, in: Acta Antiqua Hungarica, IX/1–2, 1961, 209–230.
S. Cauville, Essai sur la théologie du temple d'Horus à Edfou, 2 Bde., BdE 102, Kairo 1987.
S. Cauville, Les inscriptions dédicatoires du temple d'Hathor à Dendera, in: BIFAO 90, 1990, 83–114.
S. Cauville, La chapelle de la barque à Dendara, in: BIFAO 93, 1993, 80–172.
S. Cauville, Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes, 3 Bde., BdE 117–119, Kairo 1997.
S. Cauville, Le zodiaque d'Osiris, Löwen 1997.
S. Cauville, Dendara. Les fêtes d'Hathor, OLA 105, Löwen 2002.
S. Cauville, Dendara. Le temple d'Isis, 2 Bde., Kairo 2007.
S. Cauville/D. Devauchelle, Le temple d'Edfou: étapes de la construction. Nouvelles données historiques, in: RdE 35, 1984, 31–55.
J. Cauvin, Les premiers villages de Syrie-Palestine du IXe au VIIe millénaire avant Jésus-Christ, Lyon 1978.
J. Cauvin/P. Sanlaville (Hrsg.), Préhistoire du Levant: chronologie et organisation de l'espace depuis les origines jusqu'au VIe millénaire, Paris 1980.
F. de Cenival, Le mythe de l'œil du soleil. Translittération et traduction avec commentaire philologique, DemStud 9, Sommerhausen 1988.
J.-L. de Cenival, Le Livre pour sortir le jour. Le Livre des Morts des anciens Égyptiens, Bordeaux 1992.
J. Cerny, Late Ramesside Letters, BiAeg IX, Brüssel 1939.
J. Cerny, Egyptian Oracles, in: R. Parker, A Saite Oracle Papyrus from Thebes in the Brooklyn Museum, [Papyrus Brooklyn 47.218.3], Edited with Translation and Commentary, BEStud IV, Providence 1962, 35–48.
J. Cerny/A. H. Gardiner, Hieratic Ostraca, Oxford 1957.
G. Chalon, L'édit de Tiberius Julius Alexander. Étude historique et exégétique, Olten/Lausanne 1964.
J.-L. Chappaz, Recherches au Spéos Artémidos. Fonction et programme „décoratif" d'un temple rupestre, in: R. Gundlach/M. Rochholz (Hrsg.), Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm, HÄB 37, Hildesheim 1994, 23–31.

A. Charron, Les animaux et le sacré dans l'Égypte tardive. Fonctions et signification I (thèse de l'EPHE, inédite), Paris 1996.
É. Chassinat, Le mammisi d'Edfou, MIFAO 16, Kairo 1939.
É. Chassinat, Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak, 2 Bde., Kairo 1966.
M. Chauveau, L'Égypte au temps de Cléopâtre, Paris 1997.
N. Cherpion/J.-P. Corteggiani/J.-F. Gout, Le tombeau de Pétosiris à Touna el-Gebel. Relevé photographique, BiGen 27, Kairo 2007.
L. A. Christophe, Karnak-Nord (1945–1949) III, FIFAO 23, Kairo 1951.
C. S. Churcher Zoological Study of the Ivory Knife Handle from Abu Zaidan, in: W. Needler, Predynastic and Archaic Egypt in the Brooklyn Museum, Brooklyn 1984, 152–158.
P. Chuvin, Chronique des derniers païens, Paris 1990.
K. M. Cialowicz, La composition, le sens et la symbolique des scènes zoomorphes prédynastiques en relief: les manches de couteaux, in: R. Friedman/B. Adams (Hrsg.), The Followers of Horus, 247–258.
K. M. Cialowicz, The Early Dynastic administrative-cultic centre at Tell el-Farkha, in: British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan 13, 2009, 83–123.
W. Clarysse, A demotic self-dedication to Anubis, in: Enchoria 16, 1988, 7–10.
W. Clarysse, Some Greeks in Egypt, in: J.H. Johnson (Hrsg.), Life in a Multicultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond, SAOC 51, Chicago 1992, 51–56.
W. Clarysse, Ptolémées et temples, in: D. Valbelle/J. Leclant (Hrsg.), Le décret de Memphis, Paris 1999, 41–65.
W. Clarysse/A. Schoors/H. Willems (Hrsg.), Egyptian Religion. The Last Thousand Years II, Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur, OLA 84–85, Löwen 1998.
J. J. Clère, Les chauves d'Hathor, OLA 63, Löwen 1995.
P. Clère, La porte d'Évergète à Karnak II, MIFAO 84, Kairo 1961.
A. Cody, The Phoenician Ecstatic in Wenamūn. A Professional Oracular Medium, in: JEA 65, 1979, 99–106.
Le Collezioni del Museo Nazionale di Napoli, Rom/Mailand 1989.
Ph. Collombert, Religion égyptienne et culture grecque: l'exemple de Dioskouridès, in: CdE LXXV, 2000, 47–63.
Ph. Collombert/L. Coulon, Les dieux contre la mer. Le début du papyrus d'Astarté (pBN 202), in: BIFAO 100, 2000, 193–242.
K. M. Cooney, The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake: Ritual Function and the Role of the King, in: JARCE 37, 2000, 15–47.
F. Coppens, The Wabet: Tradition and Innovation in Temples of the Ptolemaic and Roman Period, Prag 2007.
I. Cornelius, The Iconography of the Canaanite Reshef and Baʿal, OBO 140, Freiburg/Göttingen 1994.
I. Cornelius, The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah c. 1500–1000 BCE, OBO 204, Freiburg/Göttingen 2004.
L. Cotelle-Michel, Les sarcophages en terre cuite en Égypte et en Nubie, de l'époque prédynastique à l'époque romaine, Dijon 2004.
L. Coulon, Les reliques d'Osiris en Égypte ancienne: données générales et particularismes thébains, in: Ph. Borgeaud/Y. Volokhine (Hrsg.), Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte, Bern 2005, 15–46.
L. Coulon/F. Leclère/S. Marchand, „Catacombes" osiriennes de Ptolémée IV à Karnak. Rapport préliminaire de la campagne de fouilles 1993, in: Karnak X, 1993, 205–251.
W. D. E. Coulson, Ancient Naukratis, II: The Survey at Naukratis and Environs I: The Survey at Naukratis, Oxbow Monograph 60, Oxford 1996.
J. Couyat/P. Montet, Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouâdi Hammâmât, MIFAO 34, Kairo 1912.
M. Cramer, Die Totenklage bei den Kopten; mit Hinweisen auf die Totenklage im Orient überhaupt, Wien 1941.

D. J. Crawford, Kerkeosiris, an Egyptian Village in the Ptolemaic Period, Cambridge 1971.

E. Crubézy, L'étude des sépultures, ou du monde des morts au monde des vivants, in: E. Crubézy/E. Lorans/F. Perrin/L. Tranoy, Archéologie funéraire, Paris, 2000 8–54.

E. Crubézy/T. Janin/B. Midant-Reynes, Adaïma 2. La nécropole prédynastique, FIFAO 47, Kairo 2002.

E. Cruz Uribe, Hibis Temple project I. Translations, commentary, discussions and sign-list, San Antonio 1988.

R. Cudworth, The True Intellectual System of the Universe, London 1678.

F. Cumont, L'Égypte des astrologues, Brüssel 1937.

R. W. Daniel/F. Maltomini, Supplementum Magicum I, Opladen 1990.

G. Daressy, Hymne à Khnoum du temple d'Esnéh, in: RT 27, 1905, 82–93 und 187–192.

J. C. Darnell, Hathor Returns to Medamûd, in: SAK 22, 1995, 47–94.

J. C. Darnell, The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity. Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX, OBO 198, Freiburg/Göttingen 2004.

W. A. Daszewski, Mummy Portraits from Northern Egypt: The necropolis in Marina el-Alamein, in: M. L. Bierbrier (Hrsg.), Portraits and Masks. Burial customs in Roman Egypt, London 1997, 59–65.

F. Daumas, Le trône d'une statuette de Pépi Ier trouvé à Dendara, in: BIFAO 52, 1953, 163–172;

F. Daumas, La valeur de l'or dans la pensée égyptienne, in: RHR 149, 1956, 1–17.

F. Daumas, Le Sanatorium de Dendara, in: BIFAO 56, 1957, 35–57.

F. Daumas, Les mammisis des temples égyptiens, Paris 1958.

F. Daumas, Les propylées du temple d'Hathor à Philae et le culte de la déesse, in: ZÄS 95, 1968, 1–17 und Taf. I–VI.

F. Daumas, Dendara et le temple d'Hathor, RAPH 29, Kairo 1969, 1–4.

F. Daumas, Derechef Pépi Ier à Dendara, in: RdE 25, 1973, 7–20.

W. M. Davis, Cemetery T at Nagada, in: MDAIK 39, 1983, 17–28.

A. de Buck, De Egyptische voorstellingen betreffende den oerheuvel, Leiden 1922.

A. de Buck/J. P. Allen, The Egyptian Coffin Texts, 1–8, Chicago 1935–2006.

E. Delange, Le poignard égyptien dit „du Gebel el-Arak", Paris 2009.

A. Delatte, Herbarius, recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques, Lüttich 21938.

L. Delekat, Katoche, Hierodulie und Adoptionsfreilassung, MBPF 47, München 1964.

J. Delumeau, Une histoire du paradis 1, Le Jardin des délices, Paris 1992.

L. Delvaux/E. Warmenbol (Hrsg.), Les divins chats d'Égypte: un air subtil, un dangereux parfum, Löwen 1991.

R. J. Demarée, The ḫ ỉḳr n Rʿ-Stelae. On Ancestor Worship in Ancient Egypt, EU 3, Leiden 1983.

S. Demichelis, Il Calendario delle Feste di Montu. Papiro ieratico CGT 54021, verso, CGT 10, Turin 2002.

M. Depauw/M. Smith, Visions of Ecstasy. Cultic Revelry before the Goddess Ai/Nehemanit. Ostraca Faculteit Letteren (K.U. Löwen) dem. 1–2, in: F. Hoffmann/H. J. Thissen (Hrsg.), Res severa verum gaudium, Festschrift für Karl-Theodor Zauzich, StudDem VI, Löwen/Paris/Dudley 2004, 67–93 und Taf. X.

P. Der Manuelian, Studies in the Reign of Amenophis II, HÄB 26, Hildesheim 1987.

P. Der Manuelian, Slab-Stelae of the Giza Necropolis, New Haven/Philadelphia 2003.

Ph. Derchain, Bébon, le dieu et les mythes, in: RdE 9, 1952, 23–47.

Ph. Derchain, La visite de Vespasien au Sérapéum d'Alexandrie, in: CdE XXVIII, 1953, 261–279.

Ph. Derchain, La mort ravisseuse, in: CdE XXXIII, 1958, 29–32.

Ph. Derchain, L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le Corpus Hermeticum, in: RHR 161, 1962, 175–198.

Ph. Derchain, Un manuel de géographie liturgique à Edfou, in: CdE XXXVII, 1962, 31–65.

Ph. Derchain, Mythes et dieux lunaires en Égypte, in: La lune. Mythes et rites. SourcOr 5, Paris 1962, 23–25

Ph. Derchain, Le rôle du roi d'Egypte dans le maintien de l'ordre cosmique, in: L. de Heusch (Hrsg.), Le Pouvoir et le Sacré, Annales du Centre d'Etude des Religions I, Büssel 1962, 61–73.
Ph. Derchain, Le sacrifice de l'oryx, RitesEg I, Brüssel 1962.
Ph. Derchain, Zijn en niet-zijn volgens de Egyptische filosofie, in: Dialoog 2, N° 3, 1962, 171–174.
Ph. Derchain, Le papyrus Salt 825 (B.M. 10051), rituel pour la conservation de la vie en Égypte, Büssel 1965.
Ph. Derchain, Ménès, le roi „Quelqu'un", in: RdE 18, 1966, 31–36.
Ph. Derchain, Réflexions sur la décoration des pylônes, in: BSFE 46, 1966, 17–24.
Ph. Derchain, Hathor quadrifrons. Recherches sur la syntaxe d'un mythe égyptien, Istanbul 1972.
Ph. Derchain, Sur le nom de Chou et sa fonction, in: RdE 27, 1974, 110–116.
Ph. Derchain, Les temples secondaires des époques ptolémaïque et romaine, in: Textes et langages de l'Égypte pharaonique. Cent cinquante années de recherches 1822–1972. Hommage à Jean-François Champollion, BdE 64/3, Kairo 1974, 275–277.
Ph. Derchain, En l'an 363 de Sa Majesté le Roi de Haute et Basse Égypte vivant par-delà le Temps et l'Espace, in: CdE LIII, 1978, 48–56.
Ph. Derchain, Der ägyptische Gott als Person und Funktion, in: W. Westendorf (Hrsg.), Aspekte der spätägyptischen Religion, GOF IV/9, Wiesbaden 1979, 43–45.
Ph. Derchain, De la magie à la méditation, in: A. Roccati/A. Siliotti (Hrsg.), La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni, 47–55.
Ph. Derchain, L'atelier des orfèvres à Dendara et les origines de l'Alchimie, in: CdE LXV, 1990, 219–242.
Ph. Derchain, L'Auteur du Papyrus Jumilhac, in: RdE 41, 1990, 9–30.
Ph. Derchain, Cosmogonie. En Égypte pharaonique, in: Y. Bonnefoy (Hrsg.), Dictionnaire des mythologies, Paris 21994, 224–228.
Ph. Derchain, La justice à la porte d'Evergète, in: D. Kurth (Hrsg.), 3. Ägyptologische Tempeltagung. Hamburg, 1.-5. Juni 1994. Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration, ÄAT 33, Wiesbaden 1995, 1–12.
Ph. Derchain, La mort, in: Dictionnaire des mythologies, 738–742.
Ph. Derchain, La différence abolie: Dieu et Pharaon dans les scènes rituelles ptolémaïques, in: R. Gundlach/C. Raedler (Hrsg.), Selbstverständnis und Realität, ÄAT 36/1, Wiesbaden 1997, 225–232.
Ph. Derchain, Des usages de l'écriture. Réflexions d'un savant égyptien, in: CdE LXXII, 1997, 10–16.
Ph. Derchain, Le pique-nique de l'Aulète, in: W. Clarysse/A. Schoors/H. Willems (Hrsg.), Egyptian Religion. The Last Thousand Years, Studies dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur, OLA 85/2, Löwen 1998, 1155–1167.
Ph. Derchain, Les impondérables de l'hellénisation, MRE 7, Turnhout 2000.
Ph. Derchain, Possession, transe et exorcisme – Les oubliés de l'égyptologie, in: GM 219, 2008, 9–18.
Ph. Derchain/D. von Recklinghausen, La création – Die Schöpfung. Poème pariétal Ein Wandgedicht. La façade ptolémaïque du temple d'Esna. Pour une poétique ptolémaïque, RitesEg X, Turnhout 2004.
M.-T. Derchain-Urtel, Synkretismus in ägyptischer Ikonographie. Die Göttin Tjenenet, GOF IV/8, Wiesbaden 1979.
P. Deseille, L'esprit du monachisme pachômien, Spiritualité Orientale 2, Bellefontaine 1980.
C. Desroches-Noblecourt, Vie et mort d'un pharaon, Toutankhamon, Paris 1963.
C. Desroches-Noblecourt/C. Kuentz, Le petit temple d'Abou Simbel. „Nofretari pour qui se lève le dieu-soleil", 2 Bde., CEDAE, Kairo 1968.
M. Detienne, Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce, Paris 1972.
M. Detienne/J.-P. Vernant/J.-L. Durand/S. Georgoudi/F. Hartog/J. Svenbro, La cuisine du sacrifice en pays grec, Paris 1979.
D. Devauchelle, Un archétype de relief cultuel en Égypte ancienne, in: BSFE 131, 1994, 38–60.
D. Devauchelle/G. Wagner, Les graffites du Gebel Teir, Textes démotiques et grecs, RAPH 32, Kairo 1984.

J. Dillery, The First Egyptian Narrative History: Manetho and Greek Historiography, in: ZPE 127, 1999, 93–116.

P. Dils, Ptah-de-la-grande-porte »: un aspect du fonctionnement du temple de Medinet Habou, in: Scriba 4, 1995, 65–80.

P. Dils, Der Tempel von Dusch. Publikation und Untersuchungen eines ägyptischen Provinztempels der römischen Zeit, 2 Bde., Diss., Universität zu Köln, http://kups.ub.uni-koeln.de/volltexte/2006/1614/.

E. R. Dodds, Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin, Frankfurt a. M. 1985.

A. Dodson, Bull cults, in: S. Ikram (Hrsg), Divine Creatures, 72–105.

C. Dolzani, Il dio Sobk, Rom 1961.

S. Donnat, Le *dialogue d'un homme avec son ba* à la lumière de la formule 38 des Textes des Sarcophages, in: BIFAO 104/1, 2004, 191–205.

S. Donnat, Le rite comme seul référent dans les lettres aux morts. Nouvelle interprétation du début du Cairo Text on Linen, in: BIFAO 109, 2009, 61–93.

M. Doresse, Le dieu voilé dans sa châsse et la fête du début de la décade, in: RdE 23, 1971, 113–136; RdE 25, 1973, 121–135; RdE 31, 1979, 36–65.

G. Dorival/M. Harl/O. Munnich, La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien, Paris 1988.

P. F. Dorman/B. M. Bryan (Hrsg.), Sacred space and sacred function in ancient Thebes, SAOC 61, Chicago 2007.

E. Doxiadis, Portraits du Fayoum. Visages de l'Égypte ancienne, frz. Übers., Paris 1995.

J. Drescher, Apa Mena. A selection of Coptic texts relating to Saint Menas, Publications de La Société d'Archéologie Copte, Textes et documents 4, Kairo 1946.

M. Drew-Bear, La triade du rocher d'Akôris, in: N. Fick/J.-C. Carrière (Hrsg.), Mélanges Étienne Bernand, Paris 1991, 227–234.

G. Dreyer, Der Tempel der Satet, Die Funde der Frühzeit und des alten Reiches, Elephantine VIII, AV 39, Mainz 1986.

É. Drioton, Une statue prophylactique de Ramsès III, in: ASAE 39, 1939, 57–89 und Taf. II–V.

É. Drioton, Le texte dramatique d'Edfou, CASAE 11, Kairo 1948.

É. Drioton, Les dédicaces de Ptolémée Evergète II sur le deuxième pylône de Karnak, in: ASAE 52, 1954, 111–162.

P. du Bourguet, Une ancêtre des figurines d'envoûtement percées d'aiguilles, avec ses compléments magiques, au Musée du Louvre, in: Livre du Centenaire, MIFAO 104, Kairo 1980, 225–238.

F. Dunand, Papyrus grecs bibliques (Papyrus F. Inv. 266). Volumina de la Genèse et du Deutéronome, RAPH 27, Kairo 1966; Études de Papyrologie IX, 1966 (Text und Tafeln).

F. Dunand, Les représentations de l'Agathodémon. Sur quelques bas-reliefs du Musée d'Alexandrie, in: BIFAO 67, 1969, 9–48.

F. Dunand, Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée, EPRO 26, Leiden 1973.

F. Dunand, L'oracle du Potier et la formation de l'Apocalyptique en Égypte, in: M. Philonenko/M. Simon (Hrsg.), L'Apocalyptique, Études d'histoire des religions 3, Paris 1977, 39–67.

F. Dunand, Le statut des hiereiai en Égypte romaine, in: M. A. de Boer/T. A. Edridge (Hrsg.), Hommages à M.J. Vermaseren, EPRO 68/ I, Leiden,1978, 352–374.

F. Dunand, Religion populaire en Égypte romaine. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire, EPRO 76, Leiden 1979.

F. Dunand, Droit d'asile et refuge dans les temples en Égypte lagide, dans J. Vercoutter (Hrsg.), Hommages à la mémoire de Serge Sauneron II, BdE 82, 77–97.

F. Dunand, Fête, tradition, propagande: les cérémonies en l'honneur de Bérénice, fille de Ptolémée III, en 238 a.C., in: J. Vercoutter (Hrsg.), Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire. Livre du Centenaire, MIFAO 104, Kairo 1980, 287–301.

F. Dunand, Fête et propagande à Alexandrie sous les Lagides, in: La fête, pratique et discours, Paris 1981, 13–40.

F. Dunand, Religion populaire et iconographie en Égypte hellénistique et romaine, in: Visible Religion III, 1984, 18–42.

F. Dunand, Les nécrotaphes de Kysis, in: CRIPEL 7, 1985, 117–127.

F. Dunand, La figure animale des dieux en Égypte hellénistique et romaine, in: Les grandes figures religieuses, Paris 1986, 59–84.

F. Dunand, Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte, Musée du Louvre, Département des antiquités égyptiennes, RMN, Paris 1990.

F. Dunand, Miracles et guérisons en Égypte tardive, in: N. Fick/J.-C. Carrière (Hrsg.), Mélanges Étienne Bernand, Paris, 1991, 235–250.

F. Dunand, La consultation oraculaire en Égypte tardive: l'oracle de Bès à Abydos, in: J.-G. Heintz (Hrsg.), Oracles et prophéties dans l'Antiquité, 65–84.

F. Dunand, Lieu sacré païen et lieu sacré chrétien. Autour des pèlerinages, in: F. Boespflug/F. Dunand (Hrsg.), Le comparatisme en histoire des religions, Paris 1997, 239–253.

F. Dunand, „Mort avant l'heure…". Sur l'espérance de vie en Égypte tardive, in: W. Clarysse/A. Schoors/H. Willems (Hrsg), Egyptian Religion. The Last Thousand Years II, Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur, OLA 85, Löwen 1998, 961–974.

F. Dunand, Prêtre portant dans ses mains voilées un ‚Osiris-canope', in: F. Goddio u. a., Alexandrie. Les quartiers royaux submergés, London 1998, 189–194.

F. Dunand, Syncrétisme ou coexistence: images du religieux dans l'Égypte tardive, in: Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique, Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont organisé par l'Academia Belgica de Rome, Brüssel/Rom 1999, 97–116.

F. Dunand, Le décor de la tombe à l'époque romaine. Les tombes peintes de Mouzawwaga (oasis de Dakhla), in: Dossiers d'Archéologie: Images et rites d'éternité en Égypte, N° 257, Oktober 2000, 70–81.

F. Dunand, Signification et limites de l' „hellénisation" d'Isis en Égypte tardive, in: E. Leospo/D. Taverna (Hrsg.), La Grande Dea tra passato e prsente, Turin 2000, 7–16.

F. Dunand, Le désir de connaître Dieu. Une vision de Mandoulis au temple de Kalabscha, in: F. Dunand/F. Boespflug (Hrsg.), Voir les Dieux, voir Dieu, coll. Sciences de l'Histoire, Strasbourg 2002, 23–38.

F. Dunand, De la cendre à la myrrhe. Les usages du corps mort en Égypte tardive, in: F. Labrique (Hrsg), Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité, BdE 135, Kairo 2002, 101–119.

F. Dunand, La guérison dans les temples, in: Archiv für Religionswissenschaft 8, 2006, 4–24.

F. Dunand, The religious system at Alexandria, in: D. Ogden (Hrsg.), A Companion to Greek Religion, Oxford 2007, 253–263.

F. Dunand, Between tradition and innovation: Egyptian funerary practices in late antiquity, in: R. S. Bagnall (Hrsg), Egypt in the Byzantine World, 300–700, Cambridge 2007, 167 und Abb. 8.3.

F. Dunand, Isis, mère des dieux, Arles 2008.

F. Dunand/M. Coudert/F. Letellier-Willemin, Découverte d'une nécropole chrétienne sur le site d'El-Deir (oasis de Kharga), in: A. Boud'hors/C. Louis (Hrsg.), Études coptes X, Douzième journée d'études (Lyon, 19–21 mai 2005), CBC 16, Löwen 2008, 137–155.

F. Dunand/J.-L. Heim/N. Henein/R. Lichtenberg, La nécropole de Douch (oasis de Kharga) I, DFIFAO 26, Kairo 1992; II, DFIFAO 45, Kairo 2005.

F. Dunand/J.-L. Heim/R. Lichtenberg/S. Brones/F. Letellier-Willemin, El-Deir Nécropoles I, La nécropole Sud, Paris 2010.

F. Dunand/R. Lichtenberg, L'inhumation des enfants dans les nécropoles de l'oasis de Kharga, in: J.-Y. Empereur/M.-D. Nenna (Hrsg), L'enfant et la mort dans l'Antiquité, in Vorb.

F. Dunand/R. Lichtenberg/A. Charron, Des animaux et des hommes. Une symbiose égyptienne, Paris 2005.

F. Dunand/R. Lichtenberg, Des chiens momifiés à El-Deir, oasis de Kharga, in: BIFAO 105, 2005, 75–87.

F. Dunand/R. Lichtenberg, Mummies and Death in Egypt, Ithaca 2006.

A. Dupront, Le Pèlerinage, in: Du sacré, Paris 1987, 315–415.

J.-L. Durand, Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essaï d'anthropologie religieuse, Paris 1986.
T. DuQuesne, The Jackal Divinities of Egypt I: From the Archaic Period to Dynastie X., London 2006.
E. J. Dwyer, The Temporal Allegory of the Tazza Farnese, in: AJA 96/2, 1992, 255–282.
E. Edel, Inschriften des Alten Reiches. II. Die Biographie des K'j-gmjnj (Kagemni), in: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1, Berlin 1953.
E. J. Edelstein/L. Edelstein, Asclepius. Collection and Interpretation of the Testimonies, Baltimore 1945, Nachdr. 1998.
C. C. Edgar, Greek Sculpture, CGC, Kairo 1903.
I. E. S. Edwards, HPBM, Fourth Series, Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom, London 1960.
A. Eggebrecht (Hrsg.), Pelizaeus-Museum Hildesheim, Die Ägyptische Sammlung, Mainz 1993.
D. Eigner, Die monumentalen Grabbauten der Spätzeit in der thebanischen Nekropole, 2 Bde., DÖAWW 8, Wien 1984.
D. Eigner, A Temple of the Early Middle Kingdom at Tell Ibrahim Awad, in: E. van den Brink (Hrsg.), The Nile Delta in transition: 4th–3rd millenium BC, Tel Aviv 1992, 69–77.
W. B. Emery, Archaic Egypt, Harmondsworth 1961.
J.-Y. Empereur, Alexandria 1995.
J.-Y. Empereur, The Graeco-Roman Museum Alexandria, Alexandria 1995.
J.-Y. Empereur, Alexandrie et le monde grec » dans A. Charron (Hrsg), La mort n'est pas une fin, Arles 2002, 38–83.
J.-Y. Empereur/M.-D. Nenna (Hrsg.), Nécropolis 1 et 2, EtudAlex 5 et 7, Kairo 2001–2003.
G. Englund, Akh – Une notion religieuse dans l'Égypte pharaonique, BOREAS 11, Uppsala 1978.
R. Enmarch, A world upturned: commentary on and analysis of The dialogue of Ipuwer and the Lord of All, Oxford/New York 2008.
The Epigraphic Survey, Medinet Habu I–IX, OIP 8–9, 23, 51, 83–84, 93–94, 136, Chicago 1930–2009.
The Epigraphic Survey, Reliefs and Inscriptions at Karnak III, The Bubastite Portal, OIP 74, Chicago 1954.
The Epigraphic Survey, The Temple of Khonsu 1. Scenes of King Herihor in the Court, OIP 100, Chicago 1979; The Temple of Khonsu 2. Scenes and Inscriptions in the Court and the First Hypostyle Hall, OIP 103, Chicago 1981.
The Epigraphic Survey, Reliefs and Inscriptions at Luxor Temple 1, The Festival Procession of Opet in the Colonnade Hall, OIP 112, Chicago 1994.
W. Erichsen/S. Schott, Fragmente memphitischer Theologie in demotischer Schrift (Pap. demot. Berlin 13603), Wiesbaden 1954.
A. Erman 2001, Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden (1934), Nachdr. Berlin/New York 2001.
A. Erman/H. Grapow, Wörterbuch der aegyptischen Sprache, 7 Bde., Leipzig/Berlin 1926–1963.
A. Erman/H. Grapow, Wörterbuch der aegyptischen Sprache. Die Belegstellen, 5 Bde., Leipzig 1935–1953.
M. Étienne, Heka. Magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne, Paris 2000.
J.A.S. Evans, Social and Economic History of an Egyptian Temple in Greco-Roman Egypt, in: YCS XVII, 1961, 143–283.
C. J. Eyre, The Cannibal Hymn. A Cultural and Literary Study, Liverpool 2002.
H. W. Fairman, Worship and Festivals in an Egyptian Temple, in: BJRL 37, 1954, 165–203.
H. W. Fairman, A Scene of the Offering of Truth in the Temple of Edfu, in: MDAIK 16, 1958, 86–92.
H. W. Fairman, The Triumph of Horus, London 1974.
A. Fakhry, The Necropolis of al Bagawat in Kharga Oasis, Kairo 1951.
A. Fakhry, The Oases of Egypt II, Bahariyah and Farafra, Kairo 1974.
R. O. Faulkner, The Papyrus Bremner-Rhind (British Museum N° 10188), BAe III, Brüssel 1933.
R. O. Faulkner, The Bremner-Rhind Papyrus-III, in: JEA 23, 1937, 166–185; The Bremner-Rhind Papyrus-IV, in: JEA 24, 1938, 41–53.

R. O. Faulkner, The Man who is tired of Life, in: JEA 42, 1956, 21–40.

C. Favard-Meeks, Le temple de Behbeit el-Hagara: Essai de reconstitution et d'interprétation, BSAK 6, Hamburg 1991.

R. A. Fazzini u. a., Ancient Egyptian Art in the Brooklyn Museum, New York/London 1989.

G. Fecht, Der Vorwurf an Gott in den „Mahnworten des Ipu-wer" (Pap. Leiden I 344 recto, 11,11–13,8; 15,13–17,3). Zur geistigen Krise der ersten Zwischenzeit und ihrer Bewältigung, Heidelberg 1972.

G. Fecht, Der beredte Bauer: die zweite Klage, in: Studies in Honor of William Kelly Simpson, Boston 1996, 227–266.

A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste I, Paris 1944.

A. J. Festugière, Hermétisme et mystique païenne, Paris 1967.

A. J. Festugière/A. D. Nock, Corpus Hermeticum, 4 Bde., Paris 1954.

A. J. Festugière, Le symbole du phénix et le mysticisme hermétique, in: Hermétisme et mystique païenne, Paris 1967, 256–260.

E. Feucht, Das Kind im alten Ägypten, Die Stellung des Kindes in Familie und Gesellschaft nach altägyptischen Texten und Darstellungen, Frankfurt/New York 1995.

E. Feucht, Der Weg ins Leben, in: V. Dasen (Hrsg.), Naissance et petite enfance dans l'Antiquité, OBO 203, Freiburg/Göttingen 2004, 33–53.

I. Finkelstein/N.A. Silberman, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, dt. Übers., München 2002.

R. B. Finnestad, Image of the World and Symbol of the Creator. On the Cosmological and Iconological Values of the Temple of Edfu, Studies in Oriental Religions 10, Wiesbaden 1985.

H. G. Fischer, Dendera in the Third Millennium B.C. down to the Theban Domination of Upper Egypt, Locust Valley/New York 1968.

G. Fischhaber, Mumifizierung im koptischen Ägypten. Eine Untersuchung zur Körperlichkeit im 1. Jahrtausend n. Chr., ÄAT 39, Wiesbaden 1997.

M. Fjeldhagen, Graeco-roman Terracottas from Egypt, Kopenhagen 1995.

D. Forbes, Tutankhamen's family ties, in: KMT 21/2, 2010, 19–35.

A. Forgeau, Horus-fils-d'Isis. La jeunesse d'un dieu, BdE 150, Kairo 2010.

G. Fowden, Hermès l'Égyptien, Une approche historique de l'esprit du paganisme tardif, frz. Übers., Paris 2000.

C. Francot/L. Limme/F. van Helst/M. P. Vanlathen/B. van Rinsveld, Les momies égyptiennes des Musées Royaux d'Art et d'Histoire à Brüssel et leur étude radiographique, Turnhout 1999.

P. J. Frandsen, On the Origin of the Notion of Evil in Ancient Egypt, in: GM 179, 2000, 9–34.

P .J. Frandsen, Le fruit défendu dans l'Égypte ancienne, in: BSEG 25, 2002–2003, 57–74.

D. Franke, Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine. Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich, SAGA 9, Heidelberg 1994.

D. Franke, Qrḥt – Geschöpf des ersten Tages. Eine Assoziationstechnik zur Statuserhöhung in der 10. und 11. Dynastie, in: GM 164, 1998, 63–70.

H. Frankfort, The cenotaph of Seti I at Abydos, 2 Bde., EEF 39, London 1933.

H. Frankfort, Ancient Egyptian Religion. An Interpretation, Lectures on the History of Religions sponsored by The American Council of Learned Societies, NS 2, New York 1948.

H. Frankfort, Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature, Chicago 1948.

H. Frankfort/H. A. Wilson/J. A. Wilson/T. Jacobsen, Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on speculative Thought in the Ancient Near East, Harmondsworth, Middlesex 1949.

D. Frankfurter, Let Egypt's City Be Deserted: Religion and Ideology in the Egyptian Response to the Jewish Revolt (116–117 C.E.), in: JJS 43, 1992, 203–220.

D. Frankfurter, Religion in Roman Egypt, Princeton 1998.

P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria, Oxford 1972.

S. Freud, Eine Teufelsneurose im 17. Jahrhundert, in: Ders., Zwang, Paranoia und Perversion (Freud-Studienausgabe Bd. VII), Frankfurt a. M. 1973, 285–319.

S. Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Schriften über die Religion (1939), (Fischer Taschenbuch), Frankfurt a. M. 1975.

R. Friedman, Hierakonpolis 2003: exhumer un éléphant, in: BSFE 157, 2003, 8–22.

R. Friedman, The Ceremonial Center at Hierakonpolis Locality HK 29a, in: J. Spencer (Hrsg.), Aspects of Early Egypt, London 1996, 16–35.

R. Friedman/B. Adams (Hrsg.), The Followers of Horus, Studies dedicated to Michael Allen Hoffman 1944–1990, ESAP 2, Oxford 1992.

C. Froidefond, Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote, Aix en Provence 1971.

G. A. Gaballa/K. K. A. Kitchen, The Festival of Sokar, in: Or 38, 1969, 1–76.

L. Gabolde, Le grand château d'Amon de Sésostris Ier à Karnak, in: MAIBL XVII, Paris 1998.

M. Gabolde, Akhenaton. Du mystère à la lumière, Paris 2005.

S. Gabra, Fouilles de l'Université Fouad el Awal à Touna el Gebel, in: ASAE 32, 1932, 56–77; ASAE 39, 1939, 483–496.

S. Gabra, Chez les derniers adorateurs du Trismégiste. La nécropole d'Hermoupolis-Touna el Gebel, Kairo 1941.

S. Gabra/É. Drioton, Peintures à fresques et scènes peintes à Hermoupolis Ouest (Touna el Gebel), Kairo 1954.

S. Gabra/É. Drioton/P. Perdrizet/W. G. Waddell, Rapport sur les fouilles d'Hermoupolis Ouest (Touna), Kairo 1941.

J. G. Gager, Moses in Graeco-Roman Paganism, Nashville/New York 1972.

J. M. Galan, Seing Darkness, in: CdE LXXIV, 1999, 18–30.

M. Gamal el-Din Mokhtar, Ihnâsya el-Medina (Herakleopolis Magna). Its Importance and its Role in Pharaonic History, BdE 40, Kairo 1983.

A. H. Gardiner, Life and Death, in: ERE, Edinburgh 1912, 19–25.

A. H. Gardiner, Magic (Egyptian), in: ERE 8, London 1915, 262–269.

A. H. Gardiner, in: JEA, 1915, 124–125 (Besprechung des Buches Osiris von J. G. Frazer).

A. H. Gardiner, Late-Egyptian Stories, BAe I, Brüssel 1932.

A. H. Gardiner, The Attitude of the Ancient Egyptian to Death and the Dead, in: Frazer Lecture, Cambridge 1935.

A. H. Gardiner, HPBM, Third Series. Chester Beatty Gift, 2 Bde., London 1935.

A. H. Gardiner, Late Egyptian Miscellanies, BAe VII, Brüssel 1937.

A. H. Gardiner, The House of Life, in: JEA 24, 1938, 157–179.

A. H. Gardiner, Ancient Egyptian Onomastica (AEO), 3 Bde., London 1947.

A. H. Gardiner, The Wilbour Papyrus, 3 Bde., Oxford 1948.

A. H. Gardiner, The Baptism of Pharaoh, in: JEA 36, 1950, 3–12.

A. H. Gardiner, The Royal Canon of Turin, Oxford 1959.

A. H. Gardiner/K. Sethe, Egyptian Letters to the Dead, mainly from Old and Middle Kingdoms, London 1928.

N. de Garis Davies, The Tomb of two Sculptors at Thebes, New York 1925.

N. de Garis Davies, The Temple of Hibis in el Khargeh Oasis III. The Decoration, New York 1953.

J. Sainte Fare Garnot, L'appel aux vivants dans les textes funéraires égyptiens des origines à la fin de l'Ancien Empire, RAPH 9, Kairo 1938.

J. Gascou, Sophrone de Jérusalem, Miracles des saints Cyr et Jean (BHGI 477–479), Paris 2006.

A. Gasse, Données nouvelles administratives et sacerdotales sur l'organisation du domaine d'Amon XXe–XXIe dynasties à la lumière des papyrus Prachov, Reinhardt et Grundbuch (avec édition princeps des papyrus Louvre AF 6345 et 6346–7), 2 Bde., BdE 104, Kairo 1988.

A. Gasse, Les stèles d'Horus sur les crocodiles, Musée du Louvre, Département des antiquités égyptiennes, Paris 2004.

H. Gauthier, Cinq inscriptions grecques de Kalabchah (Nubie), in: ASAE 10, 1910, 66–90.
H. Gauthier, Le temple de Kalabchah, 2 Bde., Les Temples immergés de la Nubie, Kairo 1911.
H. Gauthier, Le temple de Ouadi es-Sebouâ, 2 Bde., Les Temples immergés de la Nubie, Kairo 1912.
H. Gauthier, Cercueils anthropoïdes des prêtres de Montou, CGC, Kairo 1913.
H. Gauthier, Les fêtes du dieu Min, RAPH 2, Kairo 1931.
H. Gauthier, Le personnel du dieu Min, RAPH 3, Kairo 1931.
S. Georgoudi/R. Koch-Piettre/F. Schmidt (Hrsg.), La cuisine et l'autel. Les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne, BEHE Sciences religieuses 124, Paris 2005.
C. Geraci, Ricerche sul proskynema, Mailand 1971.
Ph. Germond, Sekhmet et la protection du monde, AegHelv 9, Basel/Genf 1981.
B. Gessler-Löhr, Die heilige Seen ägyptischer Tempel, HÄB 21, Hildesheim 1983.
P. Ghalioungui, The Physicians of Pharaonic Egypt, SDAIK 10, Mainz 1983.
M. Gil, The Jewish Merchants in the Light of Eleventh-Century Geniza Documents, in: Journal of the Economic and Social History of the Orient 46/3, 2003, 273–319.
S. Glanville, The Instructions of Onchsheshonqy (British Museum Papyrus 10508) I, Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum II, London 1955.
A. M. Gnirs, Die ägyptische Autobiographie, in: A. Loprieno (Hrsg.), Ancient Egyptian Literature, History and Forms, PÄ 10, Leiden/New York/Köln 1996, 191–241.
M. Godelier 2007, Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie, Paris 2007.
F. Goddio u. a., Alexandrie. Les quartiers royaux submergés, London 1998.
K. Goebs, A Functional Approach to Egyptian Myths and Mythemes, in: JANER 2, 2002, 27–59.
L. Goldbrunner, Buchis. Eine Untersuchung zur Theologie des heiligen Stieres in Theben zur grieschisch-römischen Zeit, MRE 11, Turnhout 2004.
J.-C. Golvin/S. Abd el-Ḥamid/G. Wagner/F. Dunand, Le petit Sarapieion romain de Louqsor, in: BIFAO 81, 1981, 115–148 und Taf. XXVII-XXXII.
J. Goody 1979, La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage, frz. Übers., Paris 1979.
J. Goody 1994, Entre l'oralité et l'écriture, frz. Übers., Paris 1994.
P. Goukowsky, Essai sur les origines du mythe d'Alexandre II, Alexandre et Dionysos, Nancy 1981.
G. Goyon, Les travaux de Chou et les tribulations de Geb d'après le naos 2248 d'Ismailia, in: Kêmi 6, 1936, 1–42.
J.-C. Goyon, Un parallèle tardif d'une formule des inscriptions de la statue prophylactique de Ramsès III au Musée du Caire (Papyrus Brooklyn 47.218.138, col. x + 13, 9à 15), in : JEA 57, 1971, p. 154–159.
J.-C. Goyon, Rituels funéraires de l'ancienne Égypte, LAPO 4, Paris 1972.
J.-C. Goyon, Confirmation du pouvoir royal au nouvel an. [Brooklyn Museum 47.218.50], BdE 52, Kairo 1972, mit WM 7, Oxford 1974.
J.-C. Goyon, Les dieux-gardiens et la genèse des temples d'après les textes égyptiens de l'époque gréco-romaine: les soixante d'Edfou et les soixante-dix-sept dieux de Pharbaetos, 2 Bde., BdE 93, Kairo 1985.
J.-C. Goyon, Nombre et univers: réflexions sur quelques données numériques de l'arsenal magique de l'Égypte pharaonique, in: A. Roccati/A. Siliotti (Hrsg.), La Magia in Egitto ai Tempi del Faraoni, 57–76.
J.-C. Goyon, Le rituel du sḥtp Sḫmt au changement du cycle annuel, BdE 141, Kairo 2006.
J.-C. Goyon u. a., Le Ramesseum, 11 Bde., CEDAE, Kairo 1973–1988.
E. Graefe, Untersuchungen zur Wortfamilie bjꜣ, Köln 1971.
E. Graefe, Untersuchungen zur Verwaltung und Geschichte der Institution der Gottesgemahlin des Amun vom Beginn des Neuen Reiches bis zur Spätzeit, 2 Bde., ÄgAbh 37, Wiesbaden 1981.
C. Graindorge, Le dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire, 2 Bde., GOF IV/28, Wiesbaden 1994.
C. Graindorge, Le taureau blanc du dieu Min et l'offrande de la gerbe de blé, in: S. Georgoudi/R. Koch-Piettre/F. Schmidt (Hrsg.), La cuisine et l'autel, 47–76.

P. Grandet, Le papyrus Harris I (BM 9999), 2 Bde., BdE 109, Kairo 1994; 3. Glossaire, BdE 129, Kairo 1999.

Y. Grandjean, Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée, Leiden 1975.

H. Grapow, Die Welt vor der Schöpfung » (Ein Beitrag zur Religionsgeschichte), in: ZÄS 67, 1931, 34–38.

P. Grelot, Documents araméens d'Égypte, LAPO 5, Paris 1972.

J.-C. Grenier, L'Empereur et le Pharaon, in: ANRW II, 18/5, 1995, 3181–3194.

J.-C. Grenier, L'Osiris Antinoos, CENiM I, Montpellier 2008.

J.-C. Grenier/C. Thiers, Tôd. Les inscriptions du temple ptolémaïque et romain, 3 Bde., FIFAO 18, Kairo 1980–2003.

J.-C. Grenier, Autour de la stèle de la Famine, de sa datation réelle et de sa date fictive, in: A. Gasse/ V. Rondot (Hrsg.), Séhel entre Égypte et Nubie. Inscriptions rupestres et graffiti de l'époque pharaonique, Actes du colloque international (31 mai-1er juin 2002), OrMonsp XIV, Montpellier, 2004, 81–88.

H. Gressmann (Hrsg.), Altorientalische Texte zum Alten Testament (Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament), Berlin/Leipzig 1926.

F. Ll. Griffith/W.M.F. Petrie, Two hieroglyphic papyri from Tanis, EEF Extra Memoir 9, London 1889.

J. G. Griffiths, The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources. A Study in Ancient Mythology, Liverpool 1960.

J. G. Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride. Edited with an Introduction, Translation and Commentary, Swansea 1970.

J. G. Griffiths, Triune Conceptions of Deity in Ancient Egypt, in: ZÄS 100/1, 1973, 28–32.

J. G. Griffiths, The Origins of Osiris and his Cult, 2e Hrsg, Studies in the History of Religions, Leiden 1980.

J. G. Griffiths, Some Egyptian Conceptual Triads, in: U. Luft (Hrsg.), The Intellectual Heritage of Egypt, 223–228.

J. G. Griffiths, Triads and Trinity, Cardiff 1996.

N. Grimal, Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIXe dynastie à la conquête d'Alexandre, Études sur la propagande royale égyptienne 4, MAIBL, Nlle Série 6, Paris 1986.

A. Grimm, Die altägyptischen Festkalender in den Tempeln der griechisch-römischen Epoche, ÄAT 15, Wiesbaden 1994.

G. Grimm, Die römischen Mumienmasken aus Ägypten, Wiesbaden 1974.

G. Grimm, Tuna el-Gebel 1913–1973, in: MDAIK 31, 1975, 221–236.

A. Grimm/S. Schoske, Am Beginn der Zeit. Ägypten in der Vor- und Frühzeit, SAS 9, München 2000.

P. Grossmann, Recenti resultati degli Scavi di Abu Mina, in: XXVIII Corso di Cultura sull'arte ravennate e bizantina, Ravenna 1981, 125–176.

S. Gülden/ I. Munro/C. Regner/O. Sütsch, Bibliographie zum altägyptischen Totenbuch, SAT 1, Wiesbaden 1998.

M. Guentch-Ogloueff, Noms propres imprécatoires, in: BIFAO 40, 1941, 117–133.

O. Guéraud, Inscription en l'honneur d'Aménothès, in: BIFAO 27, 1927, 121–124.

O. Guéraud, Enteuxeis. Requêtes et plaintes adressées au roi d'Égypte au IIIe siècle avant J.C., Kairo 1931.

I. Guermeur, Les cultes d'Amon hors de Thèbes. Recherches de géographie religieuse, BEHE Sciences religieuses 123, Paris 2005.

A. Guillaumont, Histoire des moines aux Kellia, Löwen 1977.

M. Guilmot, Lettres aux morts dans l'Égypte ancienne, in: RHR 170, 1966, 1–27.

M. Guilmot, Lettre à une épouse défunte (Pap. Leiden I, 371), ZÄS 99, Gedenkschrift für Siegfried Morenz, 1973, 94–103.

A.-M. Guimier-Sorbets/M. Seif el Din, Les deux tombes de Perséphone dans la nécropole de Kom el-Chougafa, in: BCH 121/1, 1997, 355–410.

A.-M. Guimier-Sorbets/M.-D. Nenna, Le lit funéraire de la tombe B26. Secteur 5 de la fouille du pont de Gabbari, in: J.-Y. Empereur/M.-D. Nenna (Hrsg), Nécropolis 2/2, EtudAlex 7, Kairo 2003, 367–374.

H. Guksch, Amenemhab und die Hyäne. Norm und Individualität in der Grabdekoration der 18. Dynastie, in: H. Guksch/E. Hofmann/M. Bommas (Hrsg.), Grab und Totenkult im alten Ägypten, München 2003, 104–117

B. Gunn, The Religion of the Poor in Ancient Egypt, in: JEA 3, 1916, 81–94.

B. Gunn, The Decree of Amonrasonthêr for Neskhons, in: JEA 41, 1955, 83–105.

A. Gutbub, Les inscriptions dédicatoires du trésor dans le temple d'Edfou, in: BIFAO 50, 1952, 33–48.

A. Gutbub, Jeux de signes dans quelques inscriptions des grands temples de Dendérah et d'Edfou, in: BIFAO 52, 1953, 80–97.

A. Gutbub, Les textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo, 2 Bde., BdE 47, Kairo 1973.

L. Habachi, Khatâʿna-Qantir: Importance, in: ASAE 52, 1954, 443–562.

L. Habachi, Tell Basta, CASAE 22, Kairo 1957.

L. Habachi, Features of the Deification of Ramesses II, ADAIK 5, Glückstadt 1969.

L. Habachi, The Sanctuary of Heqaib, 2 Bde., Elephantine IV, AV 33, Mainz 1985.

J. Hallof, Verzeichnis der hieroglyphischen Schreibungen der Szenentitel in den griechisch-römischen Tempeln Ägyptens, SRAT 2, Dettelbach 2008.

J. Hani, La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque, Paris 1976.

R. Harder, Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda, Berlin 1943.

B. Haring/A. Klug (Hrsg.), Funktion und Gebrauch altägyptischer Tempelräume, 6. Ägyptologische Tempeltagung, Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen 3, Wiesbaden 2007.

A. Harker, Loyalty and Dissidence in Roman Egypt. The case of the Acta Alexandrinorum, Cambridge 2008.

Y. Harpur, Decoration in Egyptian Tombs of the Old Kingdom. Studies in Orientation and Scene Content, London/New York, 1987.

J. Harrison, Themis, a study of the social origins of Greek religion, Cambridge 1912.

H. Hartleben, Champollion, sa vie et son œuvre (1790–1832), Paris 1983.

F. Hartog, Mémoire d'Ulysse, Paris, 1996.

M. Hartwig, Tomb Painting and Identity in Ancient Tombs, 1419–1372 BCE, MonAeg 10, Brüssel, 2004.

S. Hassan, Excavations at Giza I–X, Oxford Cairo, 1929–1960.

S. Hassan, Hymnes religieux du Moyen Empire, Kairo 1930.

H. Hauben, La première année du schisme mélitien (305/306), in: AncSoc 20, 1989, 267–280.

H. Hauben, Le catalogue mélitien réexaminé, in: Sacris Erudiri 31, 1990, 155–168.

W. Hauser, The Christian Necropolis in Khargeh Oasis, in: BMMA 1932, 38–50.

Z. Hawass, An Inscribed Lintel from the Tomb of the Vizier Mehu at Saqqara, in: LingAeg 10, 2002, 222 und 224.

Z. Hawass, Ancestry and Pathology in King Tutankhamun's Family, in: Journal of the American Medical Association, 303/7, 2010, 638–647.

Z. Hawass, The Tombs of the Pyramid Builders – The Tomb of the Artisan Petety and his Curse, in: G. Knoppers/A. Hirsch (Hrsg.), Egypt, Israel and the Ancient Mediterranean World: Studies in Honor of Donald B. Redford, PÄ 20, Leiden 2004, 21–39.

J.-L. Heim 2002, Le peuplement ancien de l'Égypte dans son cadre naturel et culturel, in: F. Dunand/ R. Lichtenberg, Momies d'Égypte et d'ailleurs, Paris 2002, 138–140.

H. Heinen, Aspects et problèmes de la monarchie ptolémaïque, in: Ktèma, 3, 1978, 177–199.

J.-G. Heintz (Hrsg.), Oracles et prophéties dans l'antiquité, Actes du colloque de Strasbourg 15–17 juin 1995, Straßburg 1997.

W. Helck, Die Ritualszenen auf der Umfassungsmauer Ramses' II. in Karnak, ÄgAbh 18, 2 Bde., Wiesbaden 1968.

W. Helck, Der Text der „Lehre Amenemhets I. für seinen Sohn", KÄT 1, Wiesbaden 1969.

W. Helck, Die altägyptischen Gaue, TAVO 5, Wiesbaden 1974.

W. Helck, Schamane und Zauberer, in: Mélanges Adolphe Gutbub, Montpellier 1984, 103–108.

W. Helck, Anmerkungen zum Turiner Königspapyrus, in: SAK 19, 1992, 151–156

W. Helck, Die „Admonitions" Pap. Leiden I 344 recto, KÄT 11, Wiesbaden 1995.

W. Helck, Die Prophezeiung des Nfr.tj, KÄT 2, Wiesbaden 22000.
W. Helck/E. Otto (Hrsg.), Lexikon der Ägyptologie, 7 Bde., Wiesbaden 1972–1992.
S. Hendrickx/R.F. Friedman/J.M. Cialowicz/M. Chlodnicki (Hrsg.), Egypt at its Origins, Studies in Memory of Barbara Adams. Proceedings of the International Conference „Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", Krakow, 28th August – 1st September 2002, OLA 138, Löwen 2004,
J. Hengstl, Griechische Papyri aus Ägypten, als Zeugnisse des öffentlichen und privaten Lebens, München 1978.
F. R. Herbin, Les premières pages du papyrus Salt 825, in: BIFAO 88, 1988, 95–112 und Taf. VII.
F. R. Herbin, Le Livre de parcourir l'éternité, OLA 58, Löwen 1994.
F. R. Herbin, Trois manuscrits originaux du Louvre porteurs du Livre des Respirations fait par Isis (P. Louvre N 3121, N 3083 et N 3166), in: RdE 50, 1999, 149–239.
E. Hermsen, Die zwei Wege des Jenseits. Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie, OBO 112, Freiburg/Göttingen 1991.
R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros, Philologus Suppl. XXII, III, Leipzig 1931.
U. Hölscher, The Excavation of Medinet Habu 2: The Temples of the Eighteenth Dynasty, OIP 41, Chicago 1939.
S. E. Hoenes, Untersuchungen zu Wesen und Kult der Göttin Sachmet, Bonn 1976.
M. A. Hoffman, Egypt before the Pharaohs. The Prehistoric Foundations of Egyptian Civilization, London 1980.
M. A. Hoffman, The Predynastic at Hierakonpolis – an interim report, ESAP 1, Oxford 1982.
B. Hofmann, Die Königsnovelle. Strukturanalyse am Einzelwerk, in: ÄAT 62, Wiesbaden 2004.
F. Hoffmann/J. F. Quack, Anthologie der demotischen Literatur, EQAE 4, Berlin 2007.
J.K. Hoffmeier, Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt. The Term ḏsr, with Special Reference to Dynasties I–XX, OBO 59, Freiburg/Göttingen 1985.
N. Hohlwein, Déplacements et tourisme dans l'Égypte romaine, in: CdE XV, 1940, 253–278.
G. Hollender, Amenophis I. und Ahmes Nefertari: Untersuchungen zur Entwicklung ihres posthumen Kultes anhand der Privatgräber der thebanischen Nekropolen, Berlin 2009.
S. Honigman, The Septuagint and Homeric Scholaship. A study in the narrative of the Letter of Aristeas, London 2003.
F. A. Hooper, Funerary Stelae from Kom Abu Bellou, Kelsey Museum of Archaeology Studies I, Ann Arbor 1961.
C. A. Hope/G. E. Bowen, Dakhleh Oasis Project: Preliminary Report on the 1994–1995 to 1998–1999 Field Seasons, Oxford 2002.
C. A. Hope/A. J. Mills (Hrsg.), Dakhleh Oasis Project: Preliminary Reports on the 1992–1993 and 1993–1994 Field Seasons, Oxford 1999.
W. Hornbostel, Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte des Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes, EPRO 32, Leiden 1973.
W. Horbury/D. Noy, Jewish Inscriptions from Graeco-Roman Egypt, Cambridge 1992.
E. Hornung, Chaotische Bereiche in der geordneten Welt, in: ZÄS 81, 1956, 34–38.
E. Hornung, Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes, 3 Bde., ÄgAbh 7 et 13, 1963–1967.
E. Hornung, Texte zum Amduat, 3 Bde., AegHelv 13–15, Basel Genève, 1987–1994.
E. Hornung, Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit, Darmstadt 1966.
E. Hornung, Der Mensch als „Bild Gottes" in Ägypten, in: O. Loretz (Hrsg.), Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, München 1967, 123–156.
E. Hornung, Das Buch der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei) nach den Versionen des Neuen Reiches, AegHelv 2–3, 2 Bde., Genf 1975–1976.
E. Hornung, Verfall und Regeneration der Schöpfung, in: Eranos Jahrbuch 46, 1977, 411–449.
E. Hornung, Das Buch von den Pforten des Jenseits nach den Versionen des Neuen Reiches II, AegHelv 8, Basel/Genf 1980.

E. Hornung, Zeitliches Jenseits im alten Ägypten, in: A. Portmann/R. Ritsema (Hrsg.), Zeit und Zeitlosigkeit, Eranos Jahrbuch 47, 1981, 269–307.
E. Hornung, Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvolkommen, OBO 46, Freiburg/Göttingen 1982.
E. Hornung, Conceptions of Gods in Ancient Egypt. The One and the Many, Ithaca 1982.
E. Hornung, L'Égypte, la philosophie avant les Grecs, in: Les études philosophiques, 1987, L'Égypte et la philosophie, 113–125.
E. Hornung, Das Totenbuch der Ägypter (Goldmann Taschenbuch), München 1993.
E. Hornung, Echnaton. Die Religion des Lichts, Düsseldorf/Zürich 1995.
E. Hornung, Altägyptische Dichtung, Stuttgart 1996.
E. Hornung, Das esoterische Aegypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland, München 1999.
E. Hornung/A. Brodbeck/E. Staehelin, Das Buch von den Pforten des Jenseits nach den Versionen des Neuen Reiches II, AegHelv 8, Genf 1980.
E. Hornung/E. Staehelin, Studien zum Sedfest, AegHel 1, Genf 1974.
E. Hornung/E. Staehelin, Neue Studien zum Sedfest, AegHel 20, Basel 2007.
P. Hubai, Eine literarische Quelle der ägyptischen Religionsphilosophie? Das Märchen vom Prinzen, der drei Gefahren zu überstehen hatte, in: E. Luft (Hrsg.), The Intellectual Heritage of Egypt, 277–300.
D. Huyge, Cosmology, Ideology and Personal Religious Practice in ancient Egyptian Rock Art, in: R. Friedman (Hrsg.), Egypt and Nubia: Gifts of the Desert, London 2002, 192–206.
S. Ikram, Choice Cuts: Meat Production in Ancient Egypt, OLA 69, Löwen 1995.
S. Ikram/A. Dodson, The Mummy in Ancient Egypt. Equipping the Dead for Eternity, London 1998.
S. Ikram (Hrsg.), Divine Creatures. Animal Mummies in Ancient Egypt, Kairo 2005.
D. Inconnu-Bocquillon, Le mythe de la déesse lointaine à Philae, BdE 132, Kairo 2001.
H. Jacobsohn, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter, ÄgForsch 8, 1955, Glückstadt/Hamburg/New York.
J. Jacquet, Un bassin de libation du Nouvel Empire dédié à Ptah. Première partie. L'architecture, in: MDAIK 16, 1958, 161–167 und Taf. XII-XIII.
H. Jacquet-Gordon, Temple of Khonsu 3: The Graffiti on the Khonsu Temple Roof at Karnak: A Manifestation of Personal Piety, OIP 123, Chicago 2003.
V. Jankelevitch, Der Tod, Frankfurt a. M. 2005 (Orig. Paris 1977).
F. Janot, Les instruments d'embaumement de l'Égypte ancienne, BdE 125, Kairo 2000.
K. Jansen-Winkeln, Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie, 2 Bde., ÄAT 8, Wiesbaden 1985.
K. Jansen-Winkeln, Die Hildesheimer Stele der Chereduanch, in: MDAIK 53, 1997, 91–100 und Taf. 10–12.
K. Jansen-Winkeln, Inschriften der Spätzeit I–III, Wiesbaden 2007–2009.
R. M./J. J. Janssen, Growing up in Ancient Egypt, London 1990.
R. Jasnow, Remarks on Continuity in Egyptian Literary Tradition, in: E. Teeter/J.A. Larson (Hrsg.), Gold of Praise, Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente, SAOC 58, Chicago 1999, 193–210.
R. Jasnow/K. Th. Zauzich, The Ancient Egyptian Book of Thoth, Berlin 2005.
E. Jelinkova-Reymond, Recherches sur le rôle des „gardiens des portes" (ỉry-ʿꜣ) dans l'administration générale des temples égyptiens, in: CdE XXVIII, 1953, 39–59.
E. Jelinkova-Reymond, Les inscriptions de la statue guérisseuse de Djed-ḥer le Sauveur, BdE 23, Kairo 1956.
H. Jenni, Das Dekorationprogramm des Sarkophages Nektanebos' II, AegHelv 12, Basel/Genf 1986.
G. Jéquier, Les frises d'objets des sarcophages du Moyen Empire, Kairo 1921.
A. C. Johnson, Roman Egypt to the reign of Diocletian, in: T. Franck, An Economic Survey of Ancient Rome II, Baltimore1959.
J. H. Johnson, Sex and Marriage in Ancient Egypt, in: N. Grimal/A. Kamel/C. May-Sheikholeslami (Hrsg.), Hommages à Fayza Haikal, BdE 138, Kairo 2003, 149–159.
H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, Göttingen 1934–1954.

F. Jonckheere, Les Médecins de l'Égypte Pharaonique. Essai de prosopographie, Brüssel 1958.

J. Jones, Towards Mumification: New Evidence for Early Developments, in: EgArch 21, 2001, 5–7.

E. A. Judge/S. R. Pickering, Papyrus Documentation of Church and Community in Egypt to the mid-fourth century, in: JbAC 20, 1977, 47–71.

F. Junge, Zur Fehldatierung des sogenannten Denkmals memphitischer Theologie oder der Beitrag der ägyptischen Theologie zur Geistesgeschichte der Spätzeit, in: MDAIK 29, 1973, 195–204.

H. Junker, Poesie aus der Spätzeit, in: ZÄS 43, 1906, 101–127.

H. Junker, Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien, APAW, Berlin 1911.

H. Junker, Die Onurislegende, DAWW 59, Wien 1917.

H. Junker, Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei dem Pyramiden von Gîza I–XII, Wien 1929–1955.

H. Junker, Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift), APAW, Berlin 1939.

H. Junker, Die politische Lehre von Memphis, APAW 6, Berlin 1941.

H. Junker, Der grosse Pylon des Tempels der Isis in Philä, DÖAWW, Wien 1958.

H. Junker, Ein Preis der Isis aus den Tempeln von Philä und Kalabsa, in: AÖAW, Wien 1958, 267–276.

H. Junker/E. Winter, Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä, DÖAWW, Wien 1965.

F. von Känel, Les prêtres ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket, BEHE Sciences religieuses 87, Paris 1984.

L. Kákosy, Schöpfung und Weltuntergang in der ägyptischen Religion, in: AcAnt XI, 1963, 17–30.

L. Kákosy, Einige Probleme des ägyptischen Zeitbegriffes, in: Oikumene 2, 1978, 95–111.

L. Kákosy, Ideas about the Fallen State of the World in Egyptian Religion: Decline of the Golden Age, in: StudAeg 7, Budapest 1981, 81–92.

L. Kákosy, Zeit, in: LÄ VI, Sp. 1361–1371.

L. Kákosy, Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten, in: ANRW II /18, 5, Berlin/New York 1995, 2979–2980.

L. Kákosy, Egyptian Healing Statues in Three Museums in Italy (Turin, Florence, Naples), CGT 9, Turin 1999.

S. Kambitzis, Une nouvelle tablette magique d'Égypte, in: BIFAO 76, 1976, 213–223.

J. Kamrin, The Cosmos of Khnumhotep II at Beni Hasan, London/New York 1999.

E. Kantorowicz, die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München 1994 (am. Orig. Princeton 1957).

O. E. Kaper, The Statue of Penbast. On the Cult of Seth in the Dakhleh Oasis, in: J. van Dijk (Hrsg.), Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman Te Velde, 231–241.

O. E. Kaper, Temples and gods in roman Dakhleh, studies in the indigenous cults of an Egyptian oasis, Groningen 1997.

O. E. Kaper, The Egyptian God Tutu. A Study of the Sphinx-God and Master of Demons with a Corpus of Documents, OLA 119, Löwen, 2003.

O. E. Kaper, La religion égyptienne dans l'oasis de Dakhla, in: AEPHE V, 113, 2004–2005, 137–138.

O. E. Kaper/K. A. Worpe, Dipinti on the temenos wall at Deir el-Haggar (Dakhla Oasis), in: BIFAO 99, 1999, 233–258.

U. Kaplony-Heckel, Die demotischen Tempeleide, ÄgAbh 6, Wiesbaden 1963.

C. Karlshausen, L'iconographie de la barque processionnelle divine en Égypte au Nouvel Empire, OLA 182, Löwen 2009.

H. Kees, Die Phylen und ihre Vorsteher im Dienst der Tempel und Totenstiftungen, in: Or. 17, 1948, 71–90, 314–325.

H. Kees, Das Priestertum im ägyptischen Staat vom Neuen Reich bis zur Spätzeit, PÄ 1, Leiden 1953.

H. Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter, Berlin, 21956.

H. Kees, Wêbpriester der 18. Dynastie im Trägerdienst bei Prozessionen, in: ZÄS 85, 1960, 45–56.

H. Kees, Die Hohenpriester des Amun von Karnak von Herihor bis zum Ende der Äthiopenzeit, PÄ 4, Leiden 1964. w

H. Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten, Berlin [3]1977.

J. L. Keith-Bennett, Anthropoid Busts II: not from Deir el-Médineh alone, in: BES 3, 1981, 43–71.
B. J. Kemp, The Osiris Temple at Abydos, in: MDAIK 23, 1968, 138–155.
B. J. Kemp, How Religious were the Ancient Egyptians? in: CAJ 5, 1995, 38–46.
B. J. Kemp, Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization, London New York [2]2006.
D. Kessler, Tuna el-Gebel, in: LÄ VI, 1985, Sp. 797–804.
J. Kettel, Canopes, rḏw.w d'Osiris et Osiris-Canope, in: C. Berger/G. Clerc/N. Grimal (Hrsg.), Hommages à Jean Leclant, 315–330.
K. K. A. Kitchen, Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical I–VIII, Oxford 1968–1990.
K. K. A. Kitchen, Ramesside Inscriptions. Translated and Annotated I–V, Oxford 1993–2008.
K.K.A. Kitchen, The Third Intermediate Period in Egypt (1100–650 B.C.), Warminster 21996.
D. Klotz, Adoration of the Ram. Five Hymns to Amun-Re from Hibis Temple, YES 6, New Haven 2006.
R. Koch-Piettre, Précipitations sacrificielles en Grèce ancienne, in: S. Georgoudi/R. Koch-Piettre/F. Schmidt (Hrsg), La cuisine et l'autel, 77–100.
L. Koenen, Die Prophezeiungen des „Töpfers", in: ZPE 2, 1968, 178–209.
L. Koenen, Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Topferorakel, in: A. Blasius/B. Schipper (Hrsg.), Apokaliptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten, OLA 107, Löwen/Paris/Sterling 2002, 139–187.
Y. Koenig, La Nubie dans les textes magiques. „L'inquiétante étrangeté", in: RdE 38, 1987, 105–110.
Y. Koenig, Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne, Paris 1994.
Y. Koenig (Hrsg.) La magie en Égypte: à la recherche d'une définition, Paris 2002.
Y. Koenig, Des trigrammes panthéistes » ramessides aux gemmes magiques de l'Antiquité tardive: le cas d'Abraxas, continuité et rupture, in: BIFAO 109, 2009, 311–325.
M. Korostovtsev, Stèle de Ramsès IV, in: BIFAO 45, 1947, 155–173.
M. Krause, Das Weiterleben ägyptischer Vorstellungen und Bräuche im Koptischen Totenwesen, in: G. Grimm u. a. (Hrsg.), Das römisch-byzantinische Ägypten, AegTrev 2, Mainz 1983, 85–92.
R. Krauss, Bemerkungen zum Narmer-Pavian (Berlin 22607) und seiner inschrift, in: MDAIK 50, 1994, 223–230.
A. M. Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte, 3 Bde., Brüssel 1930–1931.
J.-M. Kruchten, Le grand texte oraculaire de Djéhoutymose, intendant du domaine d'Amon sous le pontificat de Pinedjem II, MRE 5, Brüssel 1986.
J.-M. Kruchten, Les Annales des prêtres de Karnak (XXI–XXIIImes dynasties) et autres textes contemporains relatifs à l'initiation des prêtres d'Amon, OLA 32, Löwen 1989.
J.-M. Kruchten, Le sculpteur des images divines ramesside, in: M. Broze/Ph. Talon (Hrsg.), L'atelier de l'orfèvre. Mélanges offerts à Ph. Derchain, Löwen 1992, 108–118.
J.-M. Kruchten, Profane et sacré dans le temple égyptien. Interrogations et hypothèses à propos du rôle et du fonctionnement du temple égyptien, in: BSEG 21, 1997, 23–37.
J.-M. Kruchten, La terminologie de la consultation de l'oracle de l'Amon thébain à la Troisième Période Intermédiaire, in: J.-G. Heintz (Hrsg.), Oracles et prophéties dans l'antiquité, 54–64.
K. Kuhlmann, Das Ammoneion: Archäologie, Geschichte und Kultpraxis des Orakels von Siwa, mit einem Beitrag von W. Brashear, AV 75, Mainz 1988.
D. Kurth, Götter determinieren Götter, in: SAK 5, 1977, 175–181.
D. Kurth, Treffpunkt der Götter. Inschriften aus dem Tempel des Horus in Edfu, Zürich/München 1994.
D. Kurth (Hrsg.), Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration, 3. Ägyptologische Tempeltagung, ÄAT 33/1, Wiesbaden 1995.
D. Kurth, Einführung ins Ptolemäische. Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken 1, Hützel 2007.
F. Labrique, Stylistique et théologie à Edfou. Le rituel de l'offrande de la campagne: étude de la composition, OLA 51, Löwen 1992.
F. Labrique, „Transpercer l'âne" à Edfou, in: J. Quaegebeur (Hrsg.), Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East, OLA 55, Löwen 1993, 175–189.
F. Labrique (Hrsg.), Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité, BdE 135, Kairo 2002.

P. Lacau, Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires, in: ZÄS 51, 1914, 1–64.
P. Lacau/H. Chevrier, Une chapelle de Sésostris Ier à Karnak, 2 Bde., Kairo 1956–1969.
P. Lacau/H. Chevrier/M.-A. Bonhême/M. Gitton, Une chapelle d'Hatchepsout à Karnak, 2 Bde., Kairo 1977–1979.
H. Lange, Das Weisheitbuch des Amenemope aus dem Papyrus 10474 des British Museum, Kopenhagen 1925.
H. Lange, Der magische Papyrus Harris, Kopenhagen 1927.
H. Lange/O. Neugebauer, Papyrus Carlsberg N° 1. Ein hieratisch-demotischer kosmologischer Text, Kopenhagen 1940.
E. Laskowska-Kusztal, Le sanctuaire ptolémaïque de Deir el-Bahari, Deir el-Bahari III, Warschau 1984.
J. Lassus, La mosaïque du Phénix provenant des fouilles d'Antioche, in: MonPiot XXXVI, Paris 1938, 81 ff.
J.-Ph. Lauer/C. Picard, Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis, Paris 1955.
C. Leblanc, Ta Set Neferou, une nécropole de Thèbes Ouest et son histoire I, Kairo 1989.
J. Leclant, Le rôle du lait et de l'allaitement d'après les Textes des Pyramides, in: JNES 10, 1951, 123–127.
J. Leclant, Montouemhat, quatrième prophète d'Amon, Prince de la ville, BdE 35, Kairo 1961.
J. Leclant, Sur un contrepoids de menat au nom de Taharqa. Allaitement et «apparition » royale, in: Mélanges Mariette, BdE 32, Kairo 1961, 251–284.
J. Leclant, Recherches sur les monuments thébains de la XXVe dynastie dite éthiopienne, BdE 36, Kairo 1965.
J. Leclant, La mascarade des bœufs gras et le triomphe de l'Égypte, in: MDAIK 14, 1956, 128–145.
J. Leclant, La grenouille d'éternité, des pays du Nil au Monde méditerranéen, in: M. B. de Boer/T. A. Edridge (Hrsg), Hommages à M.J. Vermaseren EPRO 68/II, Leiden 1978, 561–572.
F. Leclère, Les villes de Basse Égypte au 1ermillénaire av. J.-C., 2 Bde., BdE 144, Kairo 2008.
G. Lefebvre, Le tombeau de Petosiris, 3 Bde., Kairo 1923–1924.
G. Lefebvre, Histoire des grands prêtres d'Amon de Karnak jusqu'à la XXIe dynastie, Paris 1929.
J. Le Goff, La naissance du Purgatoire, Paris, 1981; dt. Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984.
G. Legrain, Statues et statuettes de rois et de particuliers, CGC, 3 Bde., Kairo 1906–1914.
M. A. Lehner, The Development of the Giza Necropolis: The Khufu Project, in: MDAIK 41, 1985, 109–143.
M. A. Lehner, The Pyramid Tomb of Hetep-heres and the Satellite Pyramid of Khufu, SDAIK 19, Mainz 1985.
M. A. Lehner, The Complete Pyramids, London 1997.
C. Leitz, Tagewählerei. Das Buch ḥꜣt nḥḥ pḥ.wy ḏt und verwandte Texte, 2 Bde., ÄgAbh 55, Wiesbaden 1994.
C. Leitz, Magical and Medical Papyri of the New Kingdom, HPBM 7, London 1999.
C. Leitz, Traumdeutung im alten Ägypten nach einem Papyrus des Neuen Reiches, in: A. Karenberg/C. Leitz (Hrsg.), Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen der Mittelmeerraumes, Münster 2000, 221–246.
C. Leitz, Die Außenwand des Sanktuars in Dendara. Untersuchungen zur Dekorationsystematik, MÄS 50, Mainz 2001.
C. Leitz, Zum Gegensatz zwischen magisch-religiöser und empirisch-rationaler Medizin, in: A. Karenberg/C. Leitz, Heilkunde und Hochkultur II. ‚Magie und Medizin' und ‚Der alte Mensch' in den antiken Zivilsationen des Mittelmeerraums, Münster 2002.
C. Leitz, Les trente premiers versets de la litanie d'Osiris à Esna (Esna 217), in: RdE 59, 2008, 231–266.
C. Leitz/D. Budde, P. Dils/L. Goldbrunner/D. Mendel, Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, 8 Bde., OLA 110–116 und 129, Löwen 2002–2003.
C. Leitz/D. Mendel/Yahya El-Masry, Athribis II, 3 Bde., Der Tempel Ptolemaios' XII. Die Inschriften und Reliefs der Opfersäle des Umgangs und der Sanktuarräume, Kairo 2010.
K. Lembke, Aus der Oase des Sonnengottes – Das Grab des Siamun in Siwa, in: Städel Jahrbuch, Frankfurt a. M. 2004, 363–373.

M.-T. Lenger, Corpus des ordonnances des Ptolémées (COP), Brüssel 1964.
E. Leospo, La mensa isiaca di Torino, Leiden 1978.
K. R. Lepsius, Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien, 1849–1859, Abtheilung 4: Denkmaeler aus der Zeit der griechischen und roemischen Herrschaft, Berlin 1855.
A. Leroi-Gourhan, Le geste et la parole II, La mémoire et les rythmes, Paris 1965.
L. H. Lesko, The Ancient Egyptian Book of Two Ways, Berkeley 1972.
B. Letellier, La „Mascarade des boeufs gras" de Thoutmosis IV. Une désignation originale des animaux, in: in: C. Berger/G. Clerc/N. Grimal (Hrsg.), Hommages à Jean Leclant, BdE 106/1, Kairo 1994, 471–477.
F. Letellier-Willemin, Accessories from the Christian cemetery of El Deir, in the Egyptian Oasis of Kharga, Western Desert, in: A. De Moor/C. Fluck (Hrsg.), Dress accessories. Proceedings of the 6th conference of the research group „Textiles from the Nile Valley", Antwerp, 2nd–3rd October 2009, in Vorb.
C. Lévi-Strauss, La pensée sauvage, Paris 1962; dt. Das wilde Denken, Frankfurt a. M. 1968.
C. Lévi-Strauss, Le totémisme aujourd'hui, Paris 1962, dt. Das Ende des Totemismus, Frankfurt a. M. 1965.
C. Lévi-Strauss, Mythologiques. Le cru et le cuit, Paris 1964; dt. Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte, Frankfurt a. M. 1970.
N. Lewis, Greeks in Ptolemaic Egypt, Case Studies in the Social History of the Hellenistic World, Oxford 1986.
I. Lewy, A dream of Mandulis, in: ASAE 44, 1944, 227–234.
F. Lexa, Papyrus Insinger: les enseignements moraux d'un scribe égyptien du premier siècle après J.-C.; texte démotique avec transcription, traduction française, commentaire, vocabulaire et introduction grammaticale et littéraire, 2 Bde., Paris 1926.
R. Lichtenberg/A. Zivie, The Cats of the Goddess Bastet, in: S. Ikram (Hrsg), Divine Creatures, 106–119.
M. Lichtheim, The Songs of the Harpers, in: JNES 4, 1945, 178–212.
M. Lichtheim, The Naucratis Stela once again, in: J. H. Johnson/E. F. Wente (Hrsg.), Studies in Honor of George R. Hughes January 12, 1977, SAOC 39, Chicago 1976, 139–146.
M. Lichtheim, Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions, OBO 52, Freiburg/Göttingen 1983.
M. Lichtheim, Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom. A Study and an Anthology, OBO 84, Freiburg/Göttingen 1988.
A. von Lieven, Divination in Ägypten, in: Altorientalische Forschungen 26, Berlin 1999, 77–126.
A. von Lieven, Grundriss des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch, The Carlsberg Papyri 8, CNI Publications 31, Kopenhagen 2007.
C. Lilyquist Soghor, Mendes 1965 and 1966, II: Inscriptions from Tell el Rubʿa, in: JARCE 6, 1967, 16–32.
S. Lippert/M. Schentuleit (Hrsg.), Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum, Wiesbaden 2005.
A. Loprieno, La pensée et l'écriture. Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne, Paris 2001.
A. Loprieno (Hrsg.), Ancient Egyptian Literature, History and Forms, PÄ 10, Leiden/New York/Köln 1996.
D. Lorand, Le papyrus dramatique du Ramesseum, LettrOr 13, Löwen 2009.
D. Lorton, The Expression Šms-ỉb, in: JARCE 7, 1968, 41–48.
A. R. Lloyd, Herodotus Book II, Introduction and Commentary, Leiden 1975–1976.
A. R. Lloyd (Hrsg.), Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths, Occasional Publications 8, London 1992,
E. Louant, Harsomtus the Child, Son of Horus of Edfu, and the Triple Confirmation of the Royal Power, in: D. Budde/S. Sandri/U. Verhoeven (Hrsg.), Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit. Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des interkulturellen Kontakts, OLA 128, Löwen 2003, 225–249.

U. Luft, Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und Mythenschreibung, StudAeg 4, Budapest 1978.
U. Luft (Hrsg.), The Intellectual Heritage of Egypt, Studies presented to Laszlo Kakosy by Friends and Colleagues, StudAeg 14, Budapest 1992.
M. M. Luiselli, Der Amun-Re Hymnus des P. Boulaq 17 (P. Kairo CG 58038), KÄT 14, Wiesbaden 2004.
M. F. Macadam, The Temples of Kawa I, The Inscriptions, London 1949.
A. McFarlane, The God Min to the End of the Old Kingdom, ACE-Stud 3, Sydney 1995.
J. S. McKenzie u. a., Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the archaeological evidence, in: JRS 94, 2004, 73–121.
M. Malaise, Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie, EPRO 22, Leiden 1972.
M. Malaise, Pèlerinages et pèlerins dans l'Égypte ancienne, in: J. Chelini/H. Branthomme (Hrsg.), Histoire des pèlerinages non chrétiens. Entre magique et sacré: le chemin des dieux, Paris 1987, 55–82.
M. Malaise, Du mot ḫw exprimant le caractère „exceptionnel" des divinités ou des êtres, in: CdE LXIV, 1989, 111–120.
M. Malaise, Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques, Brüssel 2005.
C. Malamoud/J.-P. Vernant (Hrsg.), Corps des dieux, Paris 1986.
C. Manassa, The Late Egyptian Underworld Sarcophagi and Related Texts from the Nectanebid Period, 2 Bde., ÄAT 72, Wiesbaden 2007.
L. Manniche, The so-called scenes of daily life in the private tomb of the Eighteenth Dynasty: an overview, in: N.C. Strudwick/J. Taylor (Hrsg.), The Theban Necropolis. Past, Present and Future, London 2003, 42–45.
P. Maraval, Lieux saints et pèlerinages d'Orient, Paris 1985.
A. Martin, Aux origines de l'église copte: l'implantation et le développement du christianisme en Égypte (Ier-IVe siècles), in: REA 83, 1981, 35–56.
G. T. Martin, The Royal Tomb at el-'Amarna II: The Reliefs, Inscriptions, and Architecture, The Rock Tombs of el-'Amarna VII, ASE Memoir 39, London 1989.
G. Maspero, Les momies royales de Déir el-Baharî, MMAF 1, Kairo 1889.
G. Maspero, Sarcophages des époques persane et ptolémaïque, CGC, 2 Bde., Kairo 1914–1939.
A. Massart, The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345, OMRO 34, Leiden 1954.
B. Mathieu, Les hommes de larmes. À propos d'un jeu de mots mythique dans les textes de l'ancienne Égypte, in: Hommages à François Daumas II, Montpellier 1986, 499–509.
B. Mathieu, La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne. Recherches sur un genre littéraire au Nouvel Empire, BdE 115, Kairo 1996.
C. Maystre, Les déclarations d'innocence (Livre des morts, chapitre 125), RAPH 8, Kairo 1937.
C. Maystre, Les grands prêtres de Ptah de Memphis, OBO 113, Freiburg/Göttingen 1992.
S. Mc Cormack, ‚Loca sancta'. Organisation d'une topographie sacrée, in: R. Ousterhout (Hrsg.), The Blessings of Pilgrimage, Chicago 1990, 7–40.
D. Meeks, „Les quatre ka" du démiurge memphite, in: RdE 15, 1963, 35–47.
D. Meeks, Génies, anges, démons en Égypte, in: Génies, anges et démons, SourcOr 8, Paris 1971, 17–84.
D. Meeks, Le grand texte des donations au temple d'Edfou, BdE 59, Kairo 1972.
D. Meeks, Les donations aux temples dans l'Égypte du 1er millénaire avant J.-C., in: E. Lipinski (Hrsg.), State and Temple Economy in the Ancient Near East II, OLA 6, Löwen 1979, 605–687.
D. Meeks, Une fondation memphite de Taharqa (Stèle du Caire JE 36861), in: in: J. Vercoutter (Hrsg.), Hommages à la mémoire de Serge Sauneron I, BdE 81, 221–259.
D. Meeks, Zoomorphie et image des dieux dans l'Égypte ancienne, in: in: C. Malamoud/J.-P. Vernant (Hrsg.), Corps des dieux, Paris 1986, 171–191.
D. Meeks, Notion de „dieu" et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne, in: RHR 205, 1988, 425–446.
D. Meeks, Le nom du dieu Bès et ses implications mythologiques, in: U. Luft (Hrsg.), The Intellectual Heritage of Egypt. Studies presented to László Kákosy by Friends and Colleagues on the Occasion of his 60th Birthday, StudAeg 14, Budapest 1992, S. 423–436.

D. Meeks, La prière en Égypte: entre textualité et oralité, in: G. Dorival/D. Pralon (Hrsg.), Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui, Aix-en-Provence 2000, 9–23.

D. Meeks, Nier, mésestimer ou ignorer les dieux? Le cas de l'Égypte ancienne, in: G. Dorival/D. Pralon (Hrsg.), Nier les Dieux, nier Dieu, Aix-en-Provence 2002, 15–27.

D. Meeks, Mythes et légendes du delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84, MIFAO 125, Kairo 2006.

D. Meeks, Une stèle de donation de la Deuxième Période Intermédiaire, in: ENiM 2, 2009, 138–154.

J. Mélèze-Modrzejewski, Un aspect du ‚couple interdit' dans l'Antiquité: les mariages mixtes dans l'Égypte hellénistique, in: L. Poliakov (Hrsg.), Le couple interdit, entretiens sur le racisme, Paris 1980, 53–73.

J. Mélèze-Modrzejewski, Sur l'antisémitisme païen, in: M. Olender (Hrsg.), Le racisme: mythes et sciences, Brüssel 1981, 411–441.

J. Mélèze-Modrzejewski, Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien, Paris 1997.

D. Mendel, Die kosmogonischen Inschriften in der Barkenkapelle des Chonstempels von Karnak, MRE 9, Turnhout 2003.

D. Mendel, Die Monatsgöttinen in Tempeln und im privaten Kult, RitesEg XI, Turnhout 2005.

R. Merkelbach, Die Tazza Farnese, die Gestirne der Nilflut und Eratosthenes, in: ZÄS 99, 1973, 116–127.

R. Merkelbach, Isis Regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt, Stuttgart [u.a.] 1995.

H. de Meulenaere, Les monuments du culte des rois Nectanébo, in: CdE XXXV, 1960, S. 92–107.

H. de Meulenaere, La statue d'un vizir thébain. Philadelphia, University Museum E. 16025, in: JEA 68, 1982, 142–144.

H. de Meulenaere/P. MacKay, Mendès II, Warminster 1976.

M. Meyer/R. Smith (Hrsg.), Ancient Christian Magic. Coptic texts of ritual power, San Francisco 1994.

B. Midant-Reynes, Aux origines de l'Égypte. Du néolithique à l'émergence de l'état, Paris 2003.

M. Minas-Nerpel, Der Gott Chepri. Untersuchungen zu Schriftzeugnissen und ikonographischen Quellen vom Alten Reich bis in griechisch-römische Zeit, OLA 154, Löwen 2006.

D. Minutoli, La tombe de Tgôl, in: Antinoupolis I, 61–73.

R. Mond/O. H. Myers, The Bucheum I–III, EES 41, London 1934.

R. Mond/O. H. Myers, Temples of Armant, 2 Bde., EEF 43, London 1940.

P. Montet, La nécropole royale de Tanis, 3 Bde., Paris 1947–1960.

P. Montet, Géographie de l'Égypte ancienne, 2 Bde., Paris 1957–1961.

P. Montet, Le rituel de fondation des temples égyptiens, in: Kêmi 17, 1964, 74–100.

P. R. S. Moorey, Ancient Egypt, Ashmolean Museum, Oxford 1988.

S. Morenz, Ägypten und die altorphische Kosmogonie, in: S. Morenz (Hrsg.), Aus Antike und Orient, Leipzig 1950, 64–111.

S. Morenz, Ägyptische Nationalreligion und sogenannte Isismission, in: ZDMG 111, 1961, 432–436.

S. Morenz, Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten, SSAW 109/2, Berlin 1964.

A. Moret, Du caractère religieux de la royauté pharaonique, Paris 1902.

A. Moret, La légende d'Osiris à l'époque thébaine d'après l'hymne à Osiris du Louvre, in: BIFAO 30, 1931, 725–750, mit 3 Taf.

E. E. Morgan, Untersuchungen zu den Ohrenstelen aus Deir el Medine, ÄAT 61, Wiesbaden 2004.

J. de Morgan/U. Bouriant/G. Legrain/G. Jéquier/A. Barsanti, Kom Ombos, Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique II-III, Wien 1895–1909.

S. Morschauser, Threat-Formulae in Ancient Egypt. A Study of the History, Structure and Use of Threats and Curses in Ancient Egypt, Baltimore 1991.

M. Moursi, Die Hohenpriester des Sonnengottes von der Frühzeit Ägyptens bis zum Ende des Neuen Reiches, MÄS 26, München Berlin 1972.

MSAC, Survey des Kellia I, Löwen 1981.

MSAC, Recherches des années 1981–1983, Löwen 1984.

D. Müller, Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien, Berlin 1961.

M. Müller-Roth, Das Buch vom Tage, OBO 236, Freiburg/Göttingen 2008.

M. Münster, Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches, MÄS 11, Berlin 1968.
H. A. Musurillo, The Acts of the Pagan Martyrs, Neuausg., Oxford 2000.
K. Mysliwiec, Studien zum Gott Atum, 2 Bde., HÄB 5 und 8, Hildesheim 1978–1979.
K. Mysliwiec/H. Szymanska, Les terres cuites de Tell Atrib, in: CdE LXVII, 1992, 112–132.
G. Nachtergael, Les terres cuites „du Fayoum" dans les maisons de l'Égypte romaine, in: CdE LX, 1985, 223–239.
G. Nagel, Un papyrus funéraire de la fin du Nouvel Empire (Louvre 3292 Inv.), in: BIFAO 29, 1929, 1–127.
S. Naguib, Le clergé féminin d'Amon thébain à la 21e dynastie, OLA 38, Löwen 1990.
F. Naether, Die Sortes Astrampsychi. Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten, Tübingen 2010.
R. Naumann, Der Tempel des Mittleren Reiches in Medīnet Mādi, in: MDAIK 8, 1939, 185–189.
É. Naville, Das aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie, Berlin 1886.
É. Naville, The Shrine of Saft el-Henneh and the Land of Goshen (1885), EEF 5, London 1888.
É. Naville, The festival-hall of Osorkon II. in the great temple of Bubastis (1887–1889), EEF 10, London 1892.
É. Naville, The temple of Deir el Bahari, EEF 12–14, 16, 19, 27, 29, London 1894–1908.
H. H. Nelson, Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu and the Ritual of Amenophis I, in: JNES 8, 1949, 201–232; 310–345.
V. Nikiprowetzky, Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie, Lille 1974.
M. Nilsson, La religion populaire dans la Grèce antique, frz. Übers., Paris 1954.
A. Niwinski, 21st Dynasty Coffins from Thebes. Chronological and Typological Studies, Theben V, Mainz 1998.
A. D. Nock, A Vision of Mandulis Aion, in: Harvard Theological Review 27, 1934, 53–104.
D. O'Connor/D. Silverman (Hrsg.), Ancient Egyptian Kingship, PÄ 9, Leiden/New York/Köln 1995.
J. Osing, Ächtungstexte aus dem Alten Reich (II), in: MDAIK 32, 1976, 133–185.
J. Osing, Der Tempel Sethos' I. in Gurna. Die Reliefs und Inschriften 1, AV 20, Mainz 1977.
J. Osing, Seth in Dachla und Charga, in: MDAIK 41, 1985, 229–233.
J. Osing, Hieratische Papyri aus Tebtunis I, 2 Bde., CNI 17, Kopenhagen 1998.
J. Osing u. a., Denkmäler der Oase Dachla. Aus dem Nachlass von Ahmed Fakhry, AV 28, Mainz 1982.
J. Osing/G. Rosati, Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis, 2 Bde., Florenz 1998.
E. Otto, Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten, UGÄA 13, Leipzig 1938.
E. Otto, Topographie des thebanischen Gaues, UGÄA 16, Berlin 1952.
E. Otto, Altägyptische Zeitvorstellungen und Zeitbegriffe, in: Die Welt als Geschichte 14, 1954, 135–148.
E. Otto, Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit, PÄ 2, Leiden 1954.
E. Otto, Monotheistische Tendenzen in der ägyptischen Religion, in: WeltOr 2, 1955, 99–110.
E. Otto, Das Verhältnis von Rite und Mythus im Ägyptischen, SAWH, Heidelberg 1958.
E. Otto, Das ägyptische Mundöffnungsritual, 2 Bde., ÄgAbh 3, Wiesbaden 1960.
E. Otto, Zwei Paralleltexte zu TB 175, in: CdE XXXVII, 1962, S. 251–255.
E. Otto, Altägyptischer Polytheismus. Eine Beschreibung, in: Saeculum 14, 1963, 249–285.
E. Otto, Zeitvorstellungen und Zeitrechnung im alten Orient, in: Studium Generale 19, 1966, 743–751.
E. Otto, Das „goldene Zeitalter" in einem ägyptischen Text, in: Religions en Égypte hellénistique et romaine, 93–108.
E. Pagels, Les Evangiles secrets, frz. Übers., Paris, 1982; am. Original: The Gnostic Gospels, New York 1981.
J.-M. Pailler, Bacchus, figures et pouvoirs, Paris 1995.
M. Pallottino, Sabelliens-Ombriens. La religion des Italiques du centre et du sud de la péninsule, in: Dictionnaire des Mythologies II, sous la direction d'Y. Bonnefoy, Paris 1981, 396–397
L. Pantalacci/C. Traunecker, Le temple d'El-Qalʿa, 2 Bde., Kairo 1990–1998.

R. A. Parker/J. Leclant/J.-C. Goyon, The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak, Providence/London 1979.
R. B. Parkinson, The Tale of the Eloquent Peasant, Oxford 1991.
K. Parlasca, Mumienporträts und verwandte Denkmäler, Wiesbaden 1966.
K. Parlasca, Zur Stellung der Terenuthis-Stelen, in: MDAIK 26, 1970, 173–198.
R.B. Partridge, Faces of Pharaohs, Royal Mummies and Coffins of Ancient Thebes, London 1994.
P. Parsons, La cité du poisson au nez pointu, frz. Übers., Paris 2009.
J.-F. Pecoil u. a., L'Akh-menou de Thoutmosis III à Karnak, La Heret-ib et les chapelles attenantes, Relevés épigraphiques, Paris 2000.
A. J. Peden, The Graffiti of Pharaonic Egypt. Scope and Roles of Informal Writings (c. 3100–332 B.C.), PÄ 17, Leiden/Boston/Köln 2001.
T. E. Peet, A Historical Document of Ramesside Age, in: JEA 10, 1924, 116–127.
P. Perdrizet, La tunique liturgique historiée de Saqqarah, in: MonPiot XXXIV, Paris 1934, 97–128.
P. Perdrizet, Le mort qui sentait bon, in: Mélanges Bidez, Brüssel 1934, 719–727.
O. Perdu, Le monument de Samtoutefnakht à Naples (première partie), RdE 36, 1985, 89–113.
O. Perdu, Ancient Egyptian Autobiographies, in: J. Sasson/J. Baines/G. Beckman/K. Rubinson (Hrsg.), Civilizations of the Ancient Near East IV, New York 1995, 2243–2254.
F. Perpillou-Thomas, Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque, StudHell 31, Löwen 1993.
W. M. F. Petrie, Abydos II, EEF 24, London 1903.
W. M. F. Petrie, Amulets, London 1914.
W. M. F. Petrie/J. E. Quibell, Naqada and Ballas, ERA 1, London 1896.
M. Philonenko, Joseph et Aséneth. Introduction, texte critique, traduction et notes, Leiden 1968.
A. Piankoff, Le livre des Quererts, Kairo 1946.
A. Piankoff, La création du disque solaire, BdE 19, Kairo 1953.
A. Piankoff, The Tomb of Ramesses VI, BollSer 40/1, 2 Bde., New York 1954.
A. Piankoff, The Shrines of Tut-Ankh-Amon, BollSer 40/2, New York 1955.
A. Piankoff, Mythological Papyri, BollSer 40/3, New York 1957.
A. Piankoff, The Litany of Re, BollSer 40/4, New York 1964.
M. Pietrzykowski, Sarapis-Agathodaimon, in: M.A. de Boer/T. A. Edridge (Hrsg.), Hommages Vermaseren, EPRO 68/III, 959–966.
C. von Pilgrim, Zur Entwicklung der Verehrungsstätten des Heqaib in Elephantine, in: E. Czerny/I. Hein/H. Hunger/D. Melman/A. Schwab (Hrsg.), Timelines. Studies in Honour of Manfred Bietak I, OLA 149, Löwen 2006, 403–418.
G. Pinch, Votive Offerings to Hathor, Oxford 1993.
J. Pollini, The Tazza Farnese: Augusto Imperatore Redeunt Saturnia Regna, in: AJA 96/2, 1992, 283–300.
G. Posener, La première domination perse en Égypte. Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques, BdE 11, Kairo 1936.
G. Posener, Les criminels débaptisés et les morts sans noms, in: RdE 5, 1946, 51–56.
G. Posener, Le conte de Neferkarê et du général Siséné (Recherches littéraires, VI), in: RdE 11, 1957, 119–137.
G. Posener, Les Empreintes Magiques de Gizeh et les Morts Dangereux, in: MDAIK 16, 1958, 252–270.
G. Posener, De la divinité du pharaon, Cahiers de la Société asiatique, Paris 1960.
G. Posener, Une nouvelle histoire de revenant (Recherches littéraires, VII), in: RdE 12, 1960, 75–82.
G. Posener, Une réinterprétation tardive du nom du dieu Khonsou, in: ZÄS 93, 1966, 115–119.
G. Posener, L'extatique d'Ounamon I, in: RdE 21, 1969, 147.
G. Posener, Littérature et politique dans l'Égypte de la XIIe dynastie, Paris 1969.
G. Posener, Sur l'attribution d'un nom à un enfant, in: RdE 22, 1970, 204–205.
G. Posener, Amon Juge du Pauvre, in: Festschrift zum 70. Geburtstag von Herbert Ricke, BÄBA 12, Wiesbaden 1971, 59–63.

G. Posener, La piété personnelle avant l'âge amarnien, in: RdE 27, 1975, 195–210.
G. Posener, L'enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire, Genf 1976.
G. Posener, Les 'afārīt dans l'ancienne Égypte, in: MDAIK 37, Festschrift für Labib Habachi, 1981, 393–401.
G. Posener, Cinq figurines d'envoûtement, BdE 101, Kairo 1987.
R. Preys, Les complexes de la Demeure du Sistre et du Trône de Rê. Théologie et décoration dans le temple d'Hathor à Dendara, OLA 106, Löwen 2002.
E. Prominska, Ancient Egyptian Tradition of artificial Mummification, in: R. A. David (Hrsg.), Science in Egyptology, Manchester 1986, 113–121.
H.-C. Puech, En quête de la Gnose I–II, Paris 1978.
F. Pumpemeier, Eine Gunstgabe von seiten des Königs. Ein extrasepulkrales Schabtidepot Qen-Amuns in Abydos, SAGA 19, Heidelberg 1998.
J. F. Quack, Studien zur Lehre für Merikare, GOF IV/23, Wiesbaden 1992.
J. F. Quack, Die Lehren des Ani, Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld, OBO 141, Freiburg/Göttingen 1994.
J. F. Quack, Das Buch von Tempel und verwandte Texte. Ein Vorbericht, in: Archiv für Religionsgeschichte 2, 2000, 1–20.
J. F. Quack, Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III, Die demotische und gräko-ägyptische Literatur, EQAE 3, Münster 2005.
J. F. Quack, Das Grab am Tempeldromos: Neue Deutungen zu einem spätzeitlichen Grabtyp, in: K. Zibelius-Chen/H.-W. Fischer-Elfert (Hrsg.), Von reichlich ägyptischem Verstande, Festschrift für Waltraud Guglielmi, Wiesbaden 2006, 113–132.
J. Quaegebeur, Documents concerning a cult of Arsinoe Philadelphos at Memphis, in: JNES 30, 1971, 240–270.
J. Quaegebeur, Contribution à la prosopographie des prêtres memphites à l'époque ptolémaïque, in: AncSoc 3, 1972, 79–109.
J. Quaegebeur, Prêtres et cultes thébains à la lumière de documents égyptiens et grecs, in: BSFE 70–71, 1974, 37–55.
J. Quaegebeur, Le dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique, OLA 2, Löwen 1975.
J. Quaegebeur, Teëphibis, dieu oraculaire? in: Enchoria 5, 1975, 19–24.
J. Quaegebeur, Les „saints" égyptiens préchrétiens, in: OLP 8, 1977, 127–143.
J. Quaegebeur, Tithoes, dieu oraculaire? in: Enchoria 7, 1977, 103–108.
J. Quaegebeur, Documents égyptiens et rôle économique du clergé en Égypte hellénistique, in: E. Lipinski (Hrsg.), State and Temple Economy in the Ancient Near East, OLA 6, Löwen 1979, 707–729.
J. Quaegebeur, The Genealogy of the Memphite High Priest Family in the Hellenistic Period, in: D. J. Crawford/J. Quaegebeur/W. Clarysse (Hrsg.), Studies on Ptolemaic Memphis, StudHell 24, Löwen 1980, 43–81.
J. Quaegebeur, Cultes égyptiens et grecs en Égypte hellénistique. L'exploitation des sources, in: E. Van't Dack/P. van Dessel/W. van Gucht (Hrsg.), Egypt and the Hellenistic World, StudHell 27, Löwen 1983, 303–324.
J. Quaegebeur, La désignation (pꜣ)ḥry-tp: phritob, in: J. Osing/G. Dreyer (Hrsg.), Form und Maß. Beiträge zur Literatur, Sprache und Kunst des alten Ägypten, Festschrift für Gerhard Fecht, ÄAT 12, Wiesbaden 1987, 368–394.
J. Quaegebeur, Les quatre dieux Min, in: U. Verhoeven/E. Graefe (Hrsg.), Religion und Philosophie im alten Ägypten, 253–268.
J. Quaegebeur, La justice à la porte des temples et le toponyme Premit, in: C. Cannuyer/J.-M. Kruchten (Hrsg.), Individu, société et spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copte, Mélanges A. Théodoridès, Brüssel 1993, 201–220.
J. Quaegebeur, À la recherche du haut clergé thébain à l'époque ptolémaïque, in: S. Vleeming (Hrsg.), Hundred-Gated Thebes, Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period, L. Bat. 27, Leiden 1995, 139–162.

J. Quaegebeur, L'appel au divin: le bonheur des hommes mis dans la main des dieux, in: J.-G. Heintz (Hrsg.), Oracles et prophéties dans l'antiquité, 15–34.
W. Quandt, Orphei Hymni, Berlin 1955.
J. E. Quibell, Tomb of Yuaa and Thuiu, CGC, Cairo 1908.
J. E. Quibell, Excavations at Saqqara (1908–9, 1909–10): The Monastery of Apa Jeremias, Kairo 1912.
J. E. Quibell/P. W. Green, Hierakonpolis II, ERA 5, London 1902.
S. G. H. Quirke, Ancient Egyptian Religion, London 1997.
Ramadan El-Sayed, La déesse Neith de Sais, 2 Bde., BdE 86, Kairo 1982.
H. Ranke, Die ägyptischen Personennamen, 3 Bde., Glückstadt 1935–1977.
D. Raue, Heliopolis und das Haus des Re. Eine Prosopographie und ein Toponym im Neuen Reich, ADAIK 16, Berlin 1999.
J. D. Ray, The Archive of Hor, EES, Texts from Excavations, 2nd Memoir, London 1976.
V. Razanajao, La stèle de Gemenefhorbak (Caire JE 85932). Dieux, fêtes et rites osiriens à Imet, in: BIFAO 106, 2006, 219–244.
J. Rea, A new version of P. Yale Inv. 299, in: ZPE 27, 1977, 151–155.
M. Reddé, Le trésor de Douch (oasis de Kharga), DFIFAO 28, Kairo 1992.
M. Reddé u. a., Kysis. Fouilles de l'IFAO à Douch, oasis de Kharga (1985–1990), DFIFAO 42, Kairo 2004.
D. B. Redford, History and Chronology of the Eighteenth Dynasty of Egypt. Seven Studies, Near and Middle East Series 3, Toronto 1967.
D. B. Redford, Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A Contribution of the Egyptian Sense of History, Mississauga 1986.
D. B. Redford, Excavations at Mendes I: The Royal Necropolis, Leiden/Boston 2004.
D. B. Redford, City of the Ram-Man. The Story of Ancient Mendes, Princeton/Oxford 2010.
S. Redford/D. B. Redford, The Cult and Necropolis of the Sacred Ram at Mendes, in: S. Ikram (Hrsg.), Divine Creatures, 164–198.
N. Reeves, The Complete Tutankhamun. The King. The Tomb. The Royal Treasure, London 1990.
G. A. Reisner, Amulets, CGC, 2 Bde., Kairo 1907–1958.
G. A. Reisner, Mycerinus. The Temples of the Third Pyramid at Giza, Cambridge 1931.
G. A. Reisner, The Development of the Egyptian Tomb down to the Accession of Cheops, Cambridge/London 1936.
G. A. Reisner/W. S. Smith, A History of the Giza Necropolis II, The Tomb of Hetep-heres the Mother of Cheops. Completed and Revised by W.S. Smith, Boston 1955.
Religions en Égypte hellénistique et romaine, Paris 1969
R. Rémondon, Les antisémites de Memphis, in: CdE XXXV, 1960, 244–261.
E. Revillout, Un prophète d'Auguste et sa famille, in: RevEg 2, 1881, 100–102.
E. A. E. Reymond, The Mythical Origin of the Egyptian Temple, New York 1969.
E. A. E. Reymond, From the Records of a Priestly Family from Memphis, ÄgAbh 38, Wiesbaden 1981.
E. E. Rice, The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus, Oxford 1983.
H. Ricke, Das Sonnenheiligtum des Königs Userkaf, 2 Bde., BÄBA 7–8, Wiesbaden 1965–1969.
H. Ricke, Der Harmachistempel des Chefren in Giseh, BÄBA 10, Wiesbaden 1970, 1–43.
C. Riggs, The beautiful burial in Roman Egypt: art, identity, and funerary religion Oxford, Oxford 2005.
R. K. Ritner, The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice, SAOC 54, Chicago 1993.
R. K. Ritner, Necromancy in Ancient Egypt, in: L. Ciraolo et J. Seidel, Ancient Magic and Divinitation II, Magic and Divination in the Ancient World, Leiden 2002, 89–96.
R. K. Ritner, The Libyan Anarchy: Inscriptions from Egypt's Third Intermediate Period, Atlanta 2009.
J. Rizzo, Sethe, in: BIFAO 104/2, 2004, 511–521.
C. H. Roberts, An unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library, Manchester 1935.
C. Robichon/A. Varille, Le temple du scribe royal Amenhotep fils de Hapou, FIFAO 11, Kairo 1936.
G. Robins, Women in Ancient Egypt, London 1993.

J. M. Robinson, The Nag Hammadi Library, New York 1977.
A. Roccati, Les papyrus de Turin, in: BSFE 99, 1984.
A. Roccati, Lessico meteorologico, in: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf überreicht von seinen Freunden and Schülern, 2 Bde., Göttingen 1984, 343–354.
A. Roccati/A. Siliotti (Hrsg.), La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni, Verona 1987.
M. de Rochemonteix, Le temple égyptien, in: BE 3, Paris 1894, 1–38.
M. de Rochemonteix/É. Chassinat/S. Cauville/D. Devauchelle, Le temple d'Edfou, 16 Bde., Kairo 1918–1928, 1985, 2008.
M. de Rochemonteix/É. Chassinat/F. Daumas/S. Cauville, Le temple de Dendara, 12 Bde., Kairo 1934–2007.
M. Rochholz, Schöpfung, Feindvernichtung, Regeneration. Untersuchung zum Symbolgehalt der machtgeldenen Zahl 7 im alten Ägypten, ÄAT 56, Wiesbaden 2002.
G. Roeder, Naos, CGC, Leipzig 1914.
G. Roeder, Zwei hieroglyphische Inschriften aus Hermopolis (Ober-Ägypten), in: ASAE 52, 1954, 315–442.
G. Roeder, Ägyptische Bronzefiguren, 2 Bde., Berlin 1956.
J. Romano, Notes on the Historiography and History of the Bes-Image in Ancient Egypt, in: BACE 9, 1998, 89–105 und Taf. 17–21.
V. Rondot, Min Maître de Tebtynis, in: W. Clarysse/A. Schoors/H. Willems (Hrsg.), Egyptian Religion. The Last Thousand Years, dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur I, OLA 84, Löwen 1998, 241–255.
V. Rondot, Le dieu à la bipenne, c'est Lycurgue, in: RdE 52, 2001, 219–236.
V. Rondot, Tebtynis II. Le temple de Socnebtynis et son dromos, FIFAO 50, Kairo 2004.
V. Rondot, Derniers visages des dieux d'Égypte. Iconographies, panthéons et cultes dans le Fayoum hellénisé des IIe – IIIe siècles, Mémoire d'habilitation sous la direction de D. Devauchelle, Université Charles de Gaulle – Lille 3, Februar 2010.
G. Roulin, Le livre de la nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà, 2 Bde., OBO 147, Freiburg/Göttingen 1996.
G. Roulin, Les tombes royales de Tanis: analyse du programme décoratif, in: Ph. Brissaud/C. Zivie-Coche (Hrsg.), Tanis. Travaux récents sur le tell Sân el-Hagar, Mission Française des Fouilles de Tanis, 1987–1997, Paris 1998, 193–275.
A. Rouveret, Stèles provenant d'Alexandrie conservées au musée du Louvre et au musée des Antiquités Nationales de Saint-Germain-en-Laye, in: A. Charron (Hrsg.), La mort n'est pas une fin, Arles 2002, 56–61.
A. Rowe, Discovery of the Famous Temple and Enclosure of Serapis at Alexandria, SASAE, Kairo 1946, 5–13, Taf. I–II.
J. Rowlandson, Women and Society in Greek and Roman Egypt, Cambridge 1998.
M.-H. Rutchowscaya, Tissus coptes, Paris 1990.
W. el-Sadeek, Twenty-Sixth Dynasty at Gizeh, BeitrÄg 5, Wien 1984.
A. Sadek, Popular Religion in Egypt during the New Kingdom, HÄB 27, Hildesheim 1987.
M. Saleh/H. Sourouzian, Musée égyptien du Caire, Catalogue officiel, Mainz 1987.
C. E. Sander-Hansen, Der Begriff des Todes bei den Ägyptern, Selskab-Historiqsk-Filologiske Meddeleiser 29/2, Kopenhagen 1942.
M. Sandman-Holmberg, Texts from the Time of Akhenaten, BAe VIII, Brüssel 1938.
M. Sandman Holmberg, The God Ptah, Lund 1946.
S. Sandri, Har-pa-chered (Harpokrates). Die Genese eines ägyptischen Götterkindes, OLA 151, Löwen 2006.
H. Satzinger, Zwei Wiener Objekte mit bemerkenswerten Inschriften, in: in: Mélanges Gamal Eddin Mokhtar 2, BdE 97, sous la direction de P. Posener-Kriéger, Kairo 1985, 249–255.
N. Sauneron, Temples ptolémaïques et romains d'Égypte. Études et publications parues entre 1939 et 1954. Répertoire bibliographique, BdE 14, Kairo 1956.

S. Sauneron, Le rituel de l'embaumement. Pap. Boulaq III. Pap. Louvre 5. 158, Kairo 1952.

S. Sauneron, L'hymne au soleil levant des papyrus de Berlin 3050, 3056 et 3048, in: BIFAO 53, 1953, 65–90.

S. Sauneron, Les prêtres de l'ancienne Égypte, Paris 1957.

S. Sauneron, La conception égyptienne du bonheur à propos des „Quatre Ka", in: BIFAO 57, 1958, 163–164.

S. Sauneron, Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne, in: Les songes et leur interprétation, SourcOr 2, Paris 1959, 19–61.

S. Sauneron, Esna I–IX, Kairo 1959–2009.

S. Sauneron, La différenciation des langages d'après la tradition égyptienne, in: BIFAO 60, 1960, 31–41.

S. Sauneron, Les possédés, in: BIFAO 60, 1960, 111–115.

S. Sauneron, Copte skalaj h, in: Mélanges Maspero I4, MIFAO 66, Kairo 1961, 113–120.

S. Sauneron, Remarques de philologie et d'étymologie (en marge des textes d'Esna), in: Mélanges Mariette, BdE 32, Kairo 1961, 242–244.

S. Sauneron, Un hymne à Imouthès, in: BIFAO 63, 1965, 73–87.

S. Sauneron, Le monde du magicien égyptien, in: Le monde du sorcier, SourcOr 7, Paris 1966, 27–65.

S. Sauneron, Le rhume d'Anynakhté, in: Kêmi 20, 1970, 7–18.

S. Sauneron/J. Yoyotte, La naissance du monde selon l'Égypte ancienne, in: La naissance du monde, SourcOr 1, Paris 1959, 18–91.

J. Scarborough, The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs and Roots, in: C. A. Faraone/D. Obbink (Hrsg.), Magika Hiera, Oxford 1991, 138–174.

H. Schäfer, Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III. nach dem Denkstein des Oberschatzmeisters I-cher-nofret im Berliner Museum, UGAÄ IV, Leipzig 1904, 49–86.

J. Scheid, Quand faire, c'est croire, Paris 2005.

E. Schiaparelli, Relazioni sui lavori della missione archeologica italiana in Egitto (anni 1903–1920), Bd. 2, La Tomba intatta dell'architetto Cha nella necropoli di Tebe, Turin 1927.

M. Schiff-Giorgini/C. Robichon/J. Leclant/N. Beaux, Soleb III–V, Le temple, Kairo 1998–2003.

H. Schlögl, Der Sonnengott auf der Blüte. Eine ägyptische Kosmogonie des Neuen Reiches, AegHelv 5, Genf 1977.

H. Schlögl, Der Gott Tatenen nach Texten und Bildern des Neuen Reiches, OBO 29, Freiburg/Göttingen 1980.

A. Schlüter, Sakrale Architektur im Flachbild. Zum Realitätsbezug von Tempeldarstellungen, ÄAT 78, Wiesbaden 2009.

F. Schmidt (Hrsg.), L'impensable polythéisme. Études d'historiographie religieuse, Montreux 1988.

S. Schmidt, Tradition, Assimilation. Grabreliefs im griechisch-römischen Museum von Alexandria, in: Kanobos 1, 1999, 1–25.

I. Schumacher, Der Gott Sopdu, der Herr der Fremdländer, OBO 79, Freiburg/Göttingen, 1988).

H. Schneider, Shabtis. An Introduction to the History of Ancient Egyptian Funerary Statuettes with a Catalogue of the Collection of Shabtis in the National Museum of Antiquities at Leiden, 3 Bde., Leiden 1977.

T. Schneider, Foreign Egypt: Egyptology and the Concept of Cultural Appropriation, in: ÄgLev XIII, 2003, 155–161.

H. B. Schönborn, Die Pastophoren im Kult der Ägyptischen Götter, BKP LXXX, Meisenheim am Glan 1976.

D. M. Scholer, Nag Hammadi Bibliography, 1948–1969, Leiden, 1971; diese Bibliographie wird jährlich in der Zeitschrift „Novum Testamentum" aktualisiert.

S. Schott, Urkunden mythologischen Inhalts (Urk. VI), Leipzig 1929–1939.

S. Schott, Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten, UGAÄ 15, Leipzig 1945.

S. Schott, Altägyptische Festdaten, AAWMainz 10, Wiesbaden 1950, 881–1010.

S. Schott, Das schöne Fest vom Wüstentale. Festbräuche einer Totenstadt, in: AAWMainz 11, Wiesbaden 1953, 767–902.

S. Schott, Ritual und Mythe im altägyptischen Kult, Studium Generale 8, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1955.
S. Schott, Zum Krönungstag der Königin Hatschepsût, in: NAWG 6, Göttingen 1955, 195–219.
S. Schott, Altägyptische Vorstellungen vom Weltende, in: Studia Biblica et Orientalia III, OrAnt, 1959, 319–330.
S. Schott, Zum Weltbild der Jenseitsführer des Neuen Reiches, NAWG 11, Göttingen 1965.
S. Schott, Ägyptische Quellen zum Plan des Sphinxtempels, BÄBA 10, Wiesbaden 1970, 47–79.
S. Schott, Bücher und Bibliotheken im Alten Ägypten. Verzeichnis der Buch- und Spruchtitel und der Termini technici. Aus dem Nachlass niedergeschrieben von E. Schott. Mit einem Wortindex von A. Grimm, Wiesbaden 1990.
T. Schreiber, Die Nekropole von Kom esch Schukafa, Expedition E. von Sieglin I, Leipzig 1908.
W. Schubart, Orakelfragen, in: ZÄS 67, 1931, 110–115.
R. Schulz, Die Biographie des Ahmose-Sohn der Abana. Versuch einer Erzähltextanalyse, in: D. Kessler/R. Schulz (Hrsg), Gedenkschrift für Winfried Barta, MÄU 4, Frankfurt a. M. 1995, 315–352.
J. Schwartz, Les Archives de Sarapion et de ses fils, BdE 29, Kairo 1961.
C. Seeber, Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten, MÄS 35, München/Berlin 1976.
F. Servajean, Djet et Neheh. Une histoire du temps égyptien, OrMonsp 18, Montpellier 2007.
K. Sethe, Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit (Urk. II), Leipzig 1904.
K. Sethe, Die altägyptischen Pyramidentexte, 4 Bde., Leipzig, 1908–1922.
K. Sethe, Zur altägyptischen Sage von Sonnenauge, das in der Fremde war, UGAÄ 5, Leipzig 1912.
K. Sethe, Sarapis und die sogenannten katochoi, Berlin 1913.
K. Sethe, Urkunden der 18. Dynastie I–IV (Urk. IV), Berlin 1927–1930.
K. Sethe, Dramatische Texte zu altaegyptischen Mysterienspielen, UGAÄ 10, Leipzig 1928.
K. Sethe, Amun und die Acht Götter von Hermopolis, APAW 4, Berlin 1929.
K. Sethe, Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter, Leipzig 1930.
K. Sethe, Urkunden des Alten Reiches (Urk. I), Leipzig 1933.
K. Sethe, Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten, 6 Bde., Glückstadt/Hamburg, 1935–1962.
K. Sethe/O. Firchow, Thebanische Tempelinschriften aus griechisch-römischer Zeit (Urk. VIII), Berlin 1957.
B. E. Shafer (Hrsg.), Temples of Ancient Egypt, Nachdr., New York 2005.
I. Shirun-Grumach, Offenbarung, Orakel und Königsnovelle, ÄAT 24, Wiesbaden 1993.
A. Shorter, The God Nehebkau, in: JEA 21, 1935, 41–48.
S. B. Shubert, Those who (still) live on Earth: A Study of Ancient Egyptian Appeal to the Living Texts, Toronto 2007.
D. Silverman, The Nature of Egyptian Kingship, in: D. O'Connor/D. Silverman (Hrsg.), Ancient Egyptian Kingship, PÄ 9, Leiden/New York/Köln 1995, 49–92.
W. K. Simpson, The Terrace of the Great God at Abydos: The Offering Chapels of Dynasties 12 and 13, New Haven/Philadelphia 1974.
C. Sirat u. a., La ketouba de Cologne. Un contrat de mariage juif à Antinoopolis, Opladen 1986.
D. Sitzler, „Vorwurf gegen Gott". Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien), Studies in Oriental Religions 32, Wiesbaden 1995.
K. A. D. Smelik/E. A. Hemelrijk, Who knows what monsters demented Egypt Worships? Opinions on animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt, in: ANRW, II, 17/4, Berlin/New York 1984, 1852–2000.
M. Smith, The eight book of Moses and how it grew (P.Leid. J 395), in: Atti del XVII congresso internazionale di papirologia, Napoli, 1984, 683–693.
M. Smith, The Liturgy of Opening the Mouth for Breathing, Oxford 1993.
M. Smith, On the Primaeval Ocean, CNI Publications 26, Kopenhagen 2002.

A. Spalinger, A Religious Calendar Year in the Mut Temple at Karnak, in: RdE 44, 1993, 161–184.
A. Spalinger, The destruction of mankind: A transitional literay text, in: SAK 28, 2000, 257–282.
A. J. Spencer, Brick Architecture in Ancient Egypt, Warminster 1979.
A. J. Spencer, Death in Ancient Egypt, Harmondsworth 1982.
A. J. Spencer, Early Egypt, the Rise of Civilisation in the Nile Valley, London 1993.
A. J. Spencer, Excavations at Tell el-Balamun 1995–1998, London 1999.
A. J. Spencer, Excavations at Tell el-Balamun 1999–2001, London 2003.
P. Spencer, The Egyptian Temple. A Lexicographical Study, London 1984.
J. Spiegel, Die Götter von Abydos, Studien zum ägyptischen Synkretismus, GOF IV/1, Wiesbaden 1973.
W. Spiegelberg, Der ägyptische Mythus vom Sonnenauge (Der Papyrus der Tierfabeln-„Kufi") nach dem Leidener demotischen Papyrus I 384, Straßburg 1917.
W. Spiegelberg, Ägyptische und andere Graffiti (Inschriften und Zeichnungen) aus der thebanischen Nekropolis 1, Heidelberg 1921.
R. Stadelmann, Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten, PÄ 5, Leiden 1967.
R. Stadelmann, Das Grab im Tempelhof: Der Typus des Königsgrabes in der Spätzeit, in: MDAIK 27, 1971, 111–123.
R. Stadelmann, Ramses II., Harmachis und Hauron, in: in: J. Osing/G. Dreyer (Hrsg.), Form und Maß., 436–449
R. Stadelmann/H. Sourouzian, Der Totentempel Amenophis' III. in Theben. Grabungen und Restaurierung am Kom el-Hettân, in: MDAIK 57, 2001, 271–280.
M. A. Stadler, Weiser und Wesir. Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch, Orientalische Religionen in der Antike, Ägypten, Israel, Alter Orient I, Tübingen 2009
J. Stambaugh, Sarapis under the early Ptolemies, EPRO 25, Leiden 1972.
H. Sternberg el-Hotabi, Ein Hymnus an die Göttin Hathor und das Ritual „Hathor das Trankopfer darbringen" nach den Tempeltexten der griechisch-römischen Zeit, RitesEg VII, Brüssel 1992.
H. Sternberg-el Hotabi, Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr., 2 Bde., ÄgAbh 62, Wiesbaden 1999.
A. Stevens, Private Religion at Amarna. The Material Evidence, BAR-IS 1587, Oxford 2006.
N. C. Strudwick, Texts from the Pyramid Age, Atlanta 2005.
E. Swan Hall, The Pharaoh Smites his Enemies. A Comparative Study, MÄS 44, München/Berlin 1986.
K. Szpakowska, Behind Closed Eyes. Dreams and Nightmares in Ancient Egypt, Swansea 2003.
K. Szpakowska (Hrsg.), Through a Glass Darkly. Magic, Dreams and Prophecy in Ancient Egypt, Oxford 2006.
K. Szpakowska, Flesh for Fantasy: Reflections of Women in two Ancient Egyptian Dream Manuals, in: T. Schneider/K. Szpakowska (Hrsg.), Egyptian Stories, A British Egyptological Tribute to Alan B. Lloyd on the Occasion of His Retirement, Münster 2007, 393–404.
J. Tait (Hrsg.), „Never had the like occurred": Egypt's view of its past, London 2003.
G. Tallet, Les Métamorphoses de l'image divine en Égypte gréco-romaine. Perspectives iconographiques sur l'hellénisme égyptien, in Vorb. für die Reihe „Religions in the Graeco-Roman World", Leiden/Köln/New York.
K. Tazawa, Syro-Palestinian Deities in New Kingdom Egypt. The Hermeneutics of their existence, BAR-IS 1965, Oxford 2009.
V. Tcherikover/A. Fuks/M. Stern, Corpus Papyrorum Judaicarum I–III, Cambridge 1957–1964.
E. Teeter, The Presentation of Maat. Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt, SAOC 57, Chicago 1997.
R. Tefnin, Art et Magie au temps des Pyramides. L'énigme des têtes dites de remplacement, MonAeg IV, Brüssel 1991.
H. Te Velde, Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion, PÄ 6, Leiden 1967.
H. Te Velde, Some Remarks on the Structure of Egyptian Divine Triads, in: JEA 57, 1971, 80–86.

H. Te Velde, The God Heka in Egyptian Theology, in: JEOL 21, 1976, 175–186.
H. Te Velde, Towards a Minimal Definition of the Goddess Mut, in: JEOL 26, 1979–1980, 3–9.
H. Te Velde, Commemoration in Ancient Egypt, in: Visible Religion I, Commemorative Figures, Leiden 1982, 135–146.
H. Te Velde, Some Remarks on the Concept of „Person“ in the Ancient Egyptian Culture, in: H. G. Kippenberg/Y.B. Kuiper/A. F. Sanders (Hrsg.), Concepts of Person in Religion and Thought, Berlin/New York 1990, 83–101.
F. Thélamon, Païens et chrétiens au IVe siècle. L'apport de l'Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée, Études augustiniennes, Paris 1981.
A.-C. Thiem, Speos von Gebel es-Silsileh. Analyse der architektonischen und ikonographischen Konzeption im Rahmen des politischen und legitimatorischen Programmes der Nachamarnazeit, 2 Bde., ÄAT 47, Wiesbaden 2000.
C. Thiers, Civils et militaires dans les temple. Occupation illicite et expulsion, in: BIFAO 95, 1995, 439–516.
C. Thiers, Ptolémée Philadelphe et les prêtres d'Atoum de Tjékou. Nouvelle édition commentée de la „stèle de Pithom“ (CGC 22183), OrMonsp XVII, Montpellier 2007.
C. Thiers, La stèle de Ptolémée VIII Évergète II à Héracléion, Oxford Center for Maritime Archaeology: Monograph 4, Oxford 2009.
C. Thiers (Hrsg.), Documents de théologie thébaine tardive 1, CENiM 3, Montpellier 2009.
H. J. Thissen, Die Lehre des Anscheschonqi (P. BM 10508), Einleitung, Übersetzung, Indices, PTA 32, Bonn 1984.
H. J. Thissen, Hierodulie-Urkunden, in: R.W. Daniel/M. Gronewald/H. J. Thissen (Hrsg.), Griechische und demotische Papyri der Universitätsbibliothek Freiburg, Bonn 1986.
H. J. Thissen, Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch I, Text und Übersetzung, München/Leipzig 2001.
A. Thoma 1984, Morphology and affinities of the Nazlet Khater Man, in: Journal of Human Evolution 12, 1984, 287–293.
L. V. Thomas, Le cadavre. De la biologie à l'anthropologie, Brüssel 1980.
D. L. Thompson, Mummy portraits in the J.P. Getty Museum, Malibu 1982.
D. J. Thompson, Memphis under the Ptolemies, Princeton 1988.
H. Thompson, Self-dedications, in: Actes du Ve Congrès International de Papyrologie, Oxford 1938, 497–504.
H. Thompson, Two demotic self-dedications, in: JEA 26, 1940, 68–78.
G. Tibiletti, Tra paganesimo e cristanesimo: L'Egitto nel III secolo, in: Egitto e società antica, Mailand 1985, 247–269.
C. Tietze (Hrsg.), Rekonstruktion und Restaurierung in Tell Basta, Arcus 6, Postdam 2003.
J. Toivari-Viitala, Women at Deir el-Medina. A Study of the Status and Roles of the Female Inhabitants in the Workmen's Community during the Ramesside Period, EU 15, Leiden 2001.
L. Török, Hellenistic and Roman Terracottas from Egypt, Rome 1995.
M. Tosi/A. Roccati, Stele e altre epigrafici di Deir el Medina, CGT I, Turin 1972.
M. Totti, Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion, Hildesheim 1985.
M. Trapani, Il decreto regale e l'oracolo divino nell'Antico Egitto (dalle origini alla XX dinastia: 2472–1070 a.C.), AION 52, Neapel 1992.
C. Traunecker, Manifestations de piété personnelle à Karnak, in: BSFE 85, 1979, 22–31.
C. Traunecker, La chapelle d'Achôris à Karnak, 2 Bde., Paris 1981.
C. Traunecker, Les „temples hauts“ de Basse Époque: un aspect du fonctionnement économique des temples, in: RdE 38, 1987, 147–162.
C. Traunecker, Thèbes-Memphis: quelques observations, in: A. Zivie (Hrsg), Memphis et ses nécropoles au Nouvel Empire. Nouvelles données, nouvelles questions, Paris 1988, 97–102.
C. Traunecker, Une pratique de magie populaire dans les temples de Karnak, in: A. Roccati/A. Siliotti (Hrsg.), La Magia in Egitto, 221–242.

C. Traunecker, De l'hiérophanie au temple. Quelques réflexions..., in: in: U. Verhoeven/E. Graefe (Hrsg.), Religion und Philosophie im alten Ägypten, 303–317.

C. Traunecker, Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb, OLA 43, Löwen 1992.

C. Traunecker, Les résidents des rives du Lac Sacré: le cas d'Ankhefenkhonsou, in: CRIPEL 15, 1993, 83–93.

C. Traunecker, L'appel au divin: la crainte des dieux et les serments de temple, in: J.-G. Heintz (Hrsg.), Oracles et prophéties dans l'antiquité, 39–41.

C. Traunecker, Les deux enfants du temple de Teudjoï (à propos du P. Rylands IX), in: L. Gabolde (Hrsg.), Hommages à Jean-Claude Goyon, BdE 143, Kairo 2008, 381–396.

K. Treu, Varia Christiana II 5, in: AFP 32, 1986, 23–31.

P. J. Ucko, Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete with comparative Material from the Prehistoric Near East and Mainland Greece, London, Royal Anthropological Institute, 1968.

M. Ullmann, König für die Ewigkeit. Die Häuser der Millionen von Jahren. Eine Untersuchung zu Königskult und Tempeltypologie in Ägypten, ÄAT 51, Wiesbaden 2002.

D. Valbelle, Satis et Anoukis, Mainz 1981.

D. Valbelle/C. Bonnet, Le sanctuaire d'Hathor maîtresse de la turquoise. Sérabit el-Khadim au Moyen Empire, Paris/Aoste 1996.

D. Valbelle/G. Husson, Les questions oraculaires d'Égypte: histoire de la recherche, nouveautés et perspectives, in: W. Clarysse/A. Schoors/H. Willems (Hrsg.), Egyptian Religion. The Last Thousand Years II, OLA 85, Löwen 1998, 1055–1071.

P. W. van der Horst, Chaeremon, Egyptian priest and stoic philosopher, EPRO 101, Leiden 1987.

D. van der Plas, L'hymne à la crue du Nil, 2 Bde., EU 4, Leiden 1986.

D. van der Plas, The Veiled Image of Amenapet, in: D. van der Plas (Hrsg.), Effigies Dei, Essays on the History of Religions, Studies in the History of Religions 51, Leiden 1987, 1–12.

D. van der Plas, „Voir" dieu. Quelques observations au sujet de la fonction des sens dans le culte et la dévotion de l'Égypte ancienne, in: BSFE 115, 1989, 4–35.

K. van Neer/V. Linseele/R.F. Friedman, Animal burials and food offerings at the elite cemetery HK6 of Hierakonpolis, in: S. Hendrickx/R.F. Friedman/J.M. Cialowicz/M. Chlodnicki (Hrsg.), Egypt at its Origins, 67–130

J. Vandier, Mo'alla. La tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sébekhotep, BdE 18, Kairo 1950.

J. Vandier, Le Papyrus Jumilhac, Paris 1961.

J. Vandier, Iousaâs et (Hathor)-Nébet-Hétépet, in: RdE 16, 1964, 55–146; RdE 17, 1965, 89–176; RdE 18, 1966, 67–142.

J. Vandier, Ouadjet et l'Horus léontocéphale de Bouto, in: MonPiot LV, Paris 1967, 7–75.

J. van Dijk, Anat, Seth and the Seed of Phrê, in: Scripta Signa Vocis, Groningen 1986.

J. van Dijk (Hrsg.), Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman Te Velde, Egyptological Memoirs 1, Groningen 1997.

A. Varille, Karnak I, FIFAO 19, Kairo 1943.

A. Varille, La stèle du mystique Béky (n°156 du Musée de Turin), in: BIFAO 54, 1954, 129–135 mit 1 Taf.

E. Vassilika, Ptolemaic Philae, OLA 34, Löwen 1989.

A.-E. Veïsse, Les révoltes indigènes. Recherches sur les troubles intérieurs en Égypte du règne de Ptolémée III à la conquête romaine, StudHell 41, Löwen 2004.

J. Vercoutter, Textes biographiques du Sérapéum de Memphis, BEHE Sciences historiques et philologiques 316, Paris 1962.

J. Vercoutter (Hrsg.), Hommages à la mémoire de Serge Sauneron, BdE 81/82, Kairo 1979.

J. Vergote, La notion de Dieu dans les livres de sagesse égyptiens, in: Les sagesses du Proche-Orient ancien, Paris 1963, 153–190.

U. Verhoeven, Grillen, Kochen, Backen im Alltag und im Ritual Altägyptens. Ein lexikographischer Beitrag, RitesEg IV, Brüssel 1984.

U. Verhoeven/Ph. Derchain, Le voyage de la déesse libyque. Ein Text aus dem „Mutritual“ des Pap. Berlin 3053, RitesEg V, Brüssel 1985.
U. Verhoeven/E. Graefe (Hrsg.), Religion und Philosophie im alten Ägypten, Festgabe für Philippe Derchain, OLA 39, Löwen 1991.
P. Vernus, Littérature et autobiographie. Les inscriptions de Sꜣ-mwt surnommé Kyky, in: RdE 30, 1978, 115–146.
P. Vernus, Amon pꜣ-ꜥḏr: de la piété populaire » à la spéculation théologique, in: J. Vercoutter (Hrsg.), Hommages à la mémoire de Serge Sauneron I, BdE 81, 463–476.
P. Vernus, Le mythe d’un mythe: la prétendue noyade d’Osiris. De la dérive d’un corps à la dérive du sens, in: SEAP 9, 1991, 19–34.
P. Vernus, Affaires et scandales sous les Ramsès, Paris 1993, 82–99.
P. Vernus, Essai sur la conscience de l’histoire dans l’Égypte pharaonique, BEHE, Sciences historiques et philologiques, 332, Paris 1995.
P. Vernus, La grande mutation idéologique du Nouvel Empire: une nouvelle théorie du pouvoir politique. Du démiurge face à sa création, in: BSEG 19, 1995, 69–72.
P. Vernus, La piété personnelle à Deir el-Médineh. La construction de l’idée de pardon, in: G. Andreu (Hrsg.), Deir el-Médineh et la Vallée des Rois, La vie en Égypte au temps des pharaons du Nouvel Empire, Paris 2003, 317–320.
P. Vernus, Sagesses de l’Égypte pharaonique, Arles ^{2}2009.
P. Vernus/J. Yoyotte, Bestiaire des pharaons, Paris 2005.
Verschiedene, Le grand temple d’Abou Simbel, 6 Bde., CEDAE, Kairo 1975–1989
P. Veyne, Comment on écrit l’histoire, Paris 1971.
L. Vidman, Sylloge inscriptionum religionis isiacae et sarapicae, Berlin 1969.
G. Vittmann, Die Autobiographie der Tathotis (Stele Wien 5857), in: SAK 22, 1995, 283–323 und Taf. 13–16.
G. Vittmann, Der demotische Papyrus Rylands 9, ÄAT 38, Wiesbaden 1998.
G. Vittmann, Altägyptische Wegmetaphorik, BeitrÄg 15, Wien 1999.
S. Vleeming (Hrsg.), Hundred-Gated Thebes, Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period, L. Bat. 27, Leiden 1995.
J. Vogt, Die alexandrinischen Münzen, Stuttgart 1924.
Y. Volokhine, Les déplacements pieux en Égypte pharaonique: sites et pratiques cultuelles, in: D. Frankfurter (Hrsg.), Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt, Leiden 1998, 51–97.
A. Volten, Demotische Traumdeutung (Pap. Carlsberg XIII und XIV verso), AnAeg III, Kopenhagen 1942.
R. L. Vos, The Apis Embalming Rituel, Vindob. 3873, OLA 50, Löwen 1993.
M. Vovelle, La mort et l’Occident de 1300 à nos jours, Paris 1983.
W. G. Waddell, Manetho, Cambridge 1964.
G. Wagner/J. Quaegebeur, Une dédicace grecque au dieu égyptien Mestasytmis de la part de son synode, in: BIFAO 73, 1973, 41–60.
G. Wagner, Les oasis d’Égypte à l’époque grecque, romaine et byzantine d’après les documents grecs (Recherches de papyrologie et d’épigraphie grecques), BdE 100, Kairo 1987.
W. Waitkus, Die Texte in den unteren Krypten des Hathortempels von Dendera, MÄS 47, Mainz 1997.
W. Waitkus, Untersuchungen zu Kult und Funktion des Luxortempels, Aegyptiaca Hamburgensia 2, 2 Bde., Gladbeck 2008.
S. Walker/M.L. Bierbrier, Ancient Faces. Mummy portraits from Roman Egypt, London 1997.
S. Walker/P. Higgs (Hrsg.), Cleopatra of Egypt, from History to Myth, London 2001.
H. Wall-Gordon, A New Kingdom Libation Basin Dedicated to Ptah. Second Part. The Inscriptions, in: MDAIK 16, 1958, 168–175 und Taf. XII–XIII.
P. Walter/A. Rouveret/D. Bagault, Peinture hellénistique. Les stèles alexandrines, in: Technè 7, 1998, 53–56.

W. Weber, Die ägyptisch-griechischen Terrakotten, Berlin 1914.
D. G. Weingärtner, Die Ägyptenreise des Germanicus, Bonn 1979.
F. Wendorf, Prehistory of Nubia, Dallas 1968.
F. Wendorf/R. Schild, The Prehistory of Wadi Kubbaniya I–II, Dallas 1989.
E. F. Wente, Mysticism in Pharaonic Egypt? in: JNES 41, 1982, 161–179.
E.F. Wente, Letters from Ancient Egypt, Atlanta 1990.
E. Werner, The God Montu: from the Early Attestations to the End of the Old Kingdom, UMI, Ann Harbor 1985.
W. Westendorf, Zweiheit, Dreiheit und Einheit in der altägyptische Theologie, ZÄS 100, 1974, 136–141.
W. Westendorf, Raum und Zeit als Entsprechungen der beiden Ewigkeiten, in: M. Görg (Hrsg.), Fontes atque Pontes, Eine Festgabe für Hellmut Brunner, ÄAT 5, Wiesbaden 1983, 422–435.
W. Wettengel, Die Erzählung von den beiden Brüdern, OBO 195, Freiburg/Göttingen 2003.
J. Whitehorne, The Pagan Cults of Roman Oxyrhynchus, in: ANRW, II, 18, 5, Berlin/New York 1995, 3050–3091.
H. Whitehorne/C. Hope, A Painted Panel of Isis, in: C.A. Hope and A.J. Mills (Hrsg.), Dakhleh Oasis Project: Preliminary Reports on the 1992–1993 and 1993–1994 Field Seasons, Oxford 1999, 95–100.
U. Wilcken, Urkunden der Ptolemäerzeit I, Berlin/Leipzig 1927.
H. Wild, Statue d'un noble mendésien du règne de Psamétik Ier aux musées de Palerme et du Caire, BIFAO 60, 1960, 52–67.
D. Wildung, Egyptian Saints. Deification in Pharaonic Egypt, New York 1977.
D. Wildung, Imhotep und Amenhotep, MÄS 36, München/Berlin 1977.
T. A. H. Wilkinson, Early Dynastic Egypt, London/New York 1999.
T. A. H. Wilkinson 2000, Royal Annals of Ancient Egypt: The Palermo Stone and its associated fragments, London/New York 2000.
E. Will/C. Orieux, Prosélytisme juif? Histoire d'une erreur, Paris 1992.
H. Willems, Chests of Life. A Study of the Typology and Conceptual Development of Middle Kingdom Standard Class Coffins, MVEOL 25, Leiden 1988.
H. Willems, The Coffin of Heqata, (Cairo JdE 36418). A Case Study of Egyptian Funerary Culture of the Early Middle Kingdom, OLA 70, Löwen 1996.
H. Willems, The One and the Many in Stela Leiden V1, in: CdE LXIII, 1998, 231–243.
H. Willems, The Social and Ritual Context of a Mortuary Liturgy of the Middle Kingdom (CT Spells 30–41), in: H. Willems (Hrsg.), Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms, 253–372.
H. Willems (Hrsg.), Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms, OLA 103, Löwen 2001.
H. Willems, Les textes des sarcophages et la démocratie. Éléments d'une histoire culturelle du Moyen Empire égyptien, Paris 2008.
H. Willems, Carpe diem. Remarks on the Cultural Background of Herodotus II, 78, in: W. Claes/H. de Meulenaere/S. Hendrickx (Hrsg.), Elkab and Beyond, Studies in Honour of Luc Limme, OLA 191, Löwen 2009, 511–520.
H. Willems/F. Coppens/M. de Meyer/P. Dils, The Temple of Shanhûr I, OLA 124, Löwen 2003.
H. Willems/L. Op de Beeck/T. L. Sagrillo/S. Vereecken/R. van Walsem, Dayr al-Barsha I, The Rock Tombs of Djehutinakht (17K74/1), Khnumnakht (17K74/2), and Iha (17K74/3). With an Essay on the History and Nature of Nomarchal Rule in the Early Middle Kingdom, OLA 155, Löwen 2007.
J. A. Wilson, A Group of Sixth Dynasty Inscriptions, in: JNES 13, 1954, pl. XVIII.
P. Wilson, A Ptolemaic Lexikon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu, OLA 78, Löwen 1997.
J. Winand, Divinités canopes sur les monnaies impériales d'Alexandrie, in: C. Berger/G. Clerc/N. Grimal (Hrsg.), Hommages à Jean Leclant, BdE 106/3, Kairo 1994, 493–503.
J. J. Winckler , The Constraints of Eros, in: C. A. Faraone/D. Obbink (Hrsg.), Magika Hiera, Oxford 1991, 214–243.

H. E. Winlock, The Mummy of Waḥ Unwrapped, BMMA 35/12, 1940, 253–259.
H.E. Winlock/W. E. Crum, The Monastery of Epiphanius at Thebes, New York 1926.
E. Winter, Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs der griechisch-römischen Zeit, DÖAWW 98, Wien 1968.
E. Winter, Der Herrscherkult in den ägyptischen Ptolemäertempeln, in: H. Maehler/V. Strocka (Hrsg.), Das ptolemäische Ägypten, Akten des internationalen Symposions 27.–29. September 1976 in Berlin, Mainz 1978, 147–160.
E. Wipszycka, La valeur de l'onomastique pour l'histoire de la christianisation de l'Égypte, in: ZPE 62, 1986, 173–181.
E. Wipszycka, La christianisation de l'Égypte aux 4e-6e siècles. Aspects sociaux et ethniques, in: Aegyptus, 68, 1988, 117–165.
C. de Wit, Les inscriptions du temple d'Opet à Karnak, 3 Bde., BAe XI–XIII, Brüssel 1958–1968.
C. de Wit, La circoncision chez les anciens Égyptiens, in: ZÄS 99, Gedenkschrift für Siegfried Morenz, 1973, 41–48.
F. von Woess, Das Asylwesen Agyptens in der Ptolemäerzeit, Münchener Beiträge 5, 1923.
W. Wolf, Der Berliner Ptah-Hymnus (P 3048, II-XII), in: ZÄS 64, 1929, 17–44.
A. Wüthrich, Éléments de théologie thébaine: les chapitres supplémentaires du Livre des Morts, SAT 16, Wiesbaden 2010.
Y. H. Yerushalmi, Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum, Berlin 1992.
J. Yoyotte, Nectanébo II comme faucon divin? in: Kêmi 15, 1959, 70–74.
J. Yoyotte, Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne, in: Les pèlerinages, SourcOr 3, Paris 1960, 17–74.
J. Yoyotte, Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne, in: Le jugement des morts, SourcOr 4, Paris 1961, 42–65.
J. Yoyotte, Processions géographiques mentionnant le Fayoum et ses localités, in: BIFAO 61, 1962, 79–138 et pl. VII.
J. Yoyotte, La date supposée du couronnement d'Hatshepsout, in: Kêmi 18, 1968, 85–89.
J. Yoyotte, Bakhthis: religion égyptienne et culture grecque à Edfou, in: Religions en Égypte hellénistique et romaine, Paris 1969, 140–141.
J. Yoyotte, La pensée préphilosophique en Égypte, in: Histoire de la philosophie I, Encyclopédie de la Pléiade, sous la direction de B. Parain, Paris 1969, 1–23.
J. Yoyotte, Une notice biographique du roi Osiris, in: BIFAO 77, 1977, 145–149.
J. Yoyotte, Une monumentale litanie de granit. Les Sekhmet d'Aménophis III et la conjuration permanente de la Déesse dangereuse, in: BSFE 87–88, 1980, 47–75.
J. Yoyotte, Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain, in: AEPHE V, 89, 1980–1981, 31–102.
J. Yoyotte, Le second affichage du décret de l'an 2 de Nekhtnebef et la découverte de Thônis-Héracléion, in: Égypte, Afrique et Orient, 24, 2001, 24–34.
J. Yoyotte, Guardian of the Nile: Thonis rediscovered, in: Minerva, 13/3, mai-juin 2002, 32–34.
J. Yoyotte, An Extraordinary Pair of Twins. The Steles of the Pharaoh Nektanabo I, in: dans F. Goddio/ M. Clauss (Hrsg.), Egypt's Sunken Treasures, München 2006, 316–323.
J. Yoyotte, La statue égyptienne de Darius, in: Le palais de Darius à Suse. Une résidence royale sur la route de Persépolis à Babylone, sous la dir. de J. Perrot, Paris 2010, 256–299.
Z. Zába, Les maximes de Ptahhotep, Prag 1956.
L. Zabkar, A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts, SAOC 34, Chicago 1968.
L. V. Zabkar, Hymns to Isis in Her Temple at Philae, Hanover London 1988.
J. Zandee, De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350, OMRO 28, Leiden 1947.
J. Zandee, Seth als Sturmgott, in: ZÄS 90, 1963, 144–156.
J. Zandee, Das Schöpferwort im alten Ägypten, in: Verbum. Essays on some aspects of the religious function of words dedicated to Dr. H. W. Obbink, Utrecht 1964, 33–66.
J. Zandee, Sargtexte, Spruch 75 (Coffin Texts I 314–348a), in: ZÄS 97, 1971, 155–162; Sargtexte, Spruch 75 Fortsetzung (Coffin Texts I 348b–372c), in: ZÄS 98, 1972, 149–155; Sargtexte, Spruch 75 Schluss (Coffin Texts I 372 d–405c), in: ZÄS 99, 1972, 48–63; Sargtexte, Spruch 76 (Coffin Texts II, 1–17),

in: ZÄS 100/1, 1973, 60–72; Sargtexte, Spruch 78 (Coffin Texts II 19–23c), in: ZÄS 100/2, 1974, 141–144; Sargtexte, Spruch 79 (Coffin Texts II, 23d–27c), in: ZÄS 100/2, 1974, 145–149; Sargtexte, Spruch 80 (Coffin Texts II 27d-43), in: ZÄS 101, 1974, 62–79; Sargtexte, Spruch 81 (Coffin Texts II 44), in: ZÄS 101, 1974, 80.

J. Zandee, Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions, Nachdr., New York 1977.

J. Zandee, The Birth-Giving Creator-God in Ancient Egypt, in: A. Lloyd (Hrsg.), Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths, 169–185.

J. Zeidler, Pfortenbuchstudien, 2 Bde., GÖF IV/36, Wiesbaden 1999.

M. Zibawi, Bagawat. Peintures paléochrétiennes d'Égypte, Paris 2005.

K. Zibelius, Kategorien und Rolle des Traumes in Ägypten, in: SAK 15, 1988, 277–293.

A. Zivie, Découverte à Saqqarah. Le vizir oublié, Paris 1990.

C. Zivie-Coche, Giza au deuxième millénaire, BdE 70, Kairo 1976.

C. Zivie-Coche, Le temple de Deir Chelouit, 3 Bde., Kairo 1982–1986.

C. Zivie-Coche, Giza au premier millénaire. Autour du temple d'Isis dame des pyramides, Boston 1991.

C. Zivie-Coche, Dieux autres, dieux des autres. Identité culturelle et altérité dans l'Égypte ancienne, in: I. Alon/I. Gruenwald/I. Singer (Hrsg.), Concepts of the Other in Near Eastern Religions, IOS 14, Leiden/New York/Köln 1994, 39–80.

C. Zivie-Coche, Sphinx, Das Rätsel des Kolosses von Giza, Darmstadt 2004.

C. Zivie-Coche, Statues et autobiographies de dignitaires. Tanis à l'époque ptolémaïque, Travaux récents sur le tell Sân el-Hagar 3, Paris 2004.

C. Zivie-Coche, Late Period Temples, in: W. Wendrich (Hrsg.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles 2008, http://escholarship.org/uc/item/30k472wh.

C. Zivie-Coche, Hatmehyt, le tilapia, le lotus et le Ba de Mendès, in: W. Claes/H. De Meulenaere/S. Hendrickx (Hrsg.), Elkab and Beyond, Studies in Honour of Luc Limme, OLA 191, Löwen 2009, 545–557.

C. Zivie-Coche, L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque, in: C. Thiers (Hrsg.), Documents de théologie thébaine tardive 1, CENiM 3, Montpellier 2009, 167–225.

C. Zivie-Coche/M. Azim/P. Deleuze/J.-C. Golvin, Le temple de Deir Chelouit IV, Étude architecturale, Kairo 1992 .

Ausstellungskataloge

L'Égypte avant les pharaons, Paris 1973.

Götter Pharaonen, Mainz 1978.

Osiris, Kreuz und Halbmond, Die drei Religionen Ägyptens, Hannover, Mainz 1984.

Tanis, l'or des pharaons, Paris 1987.

Cleopatra's Egypt, Age of the Ptolemies, Brooklyn 1988.

Ägypten. Götter, Gräber und die Kunst. 4000 Jahre Jenseitsglaube, Linz 1989.

L'Égypte des millénaires obscurs, Paris 1990.

Mistress of the House, Mistress of Heaven. Women in Ancient Egypt, New York 1996.

Iside, il mito, il mistero, la magia, Mailand 1997.

La gloire d'Alexandrie, Paris 1998.

Augenblicke. Mumienporträts und ägyptische Grabkunst aus römischer Zeit, Frankfurt 1999.

Les empereurs du Nil, Löwen 2000.

L'Art copte en Égypte, 2000 ans de christianisme, Paris 2000.

La mort n'est pas une fin, Arles 2002.

Les artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois, Paris 2002.

Trésors engloutis d'Égypte, Paris 2006.

Sphinx. Les gardiens de l'Égypte, Brüssel 2007.

Ägyptische Mumien, Unsterblichkeit im Land der Pharaonen, Stuttgart 2007.

Reines d'Égypte d'Hétephérès à Cléopâtre, Paris 2008.

Les portes du ciel, Paris 2009.

Register

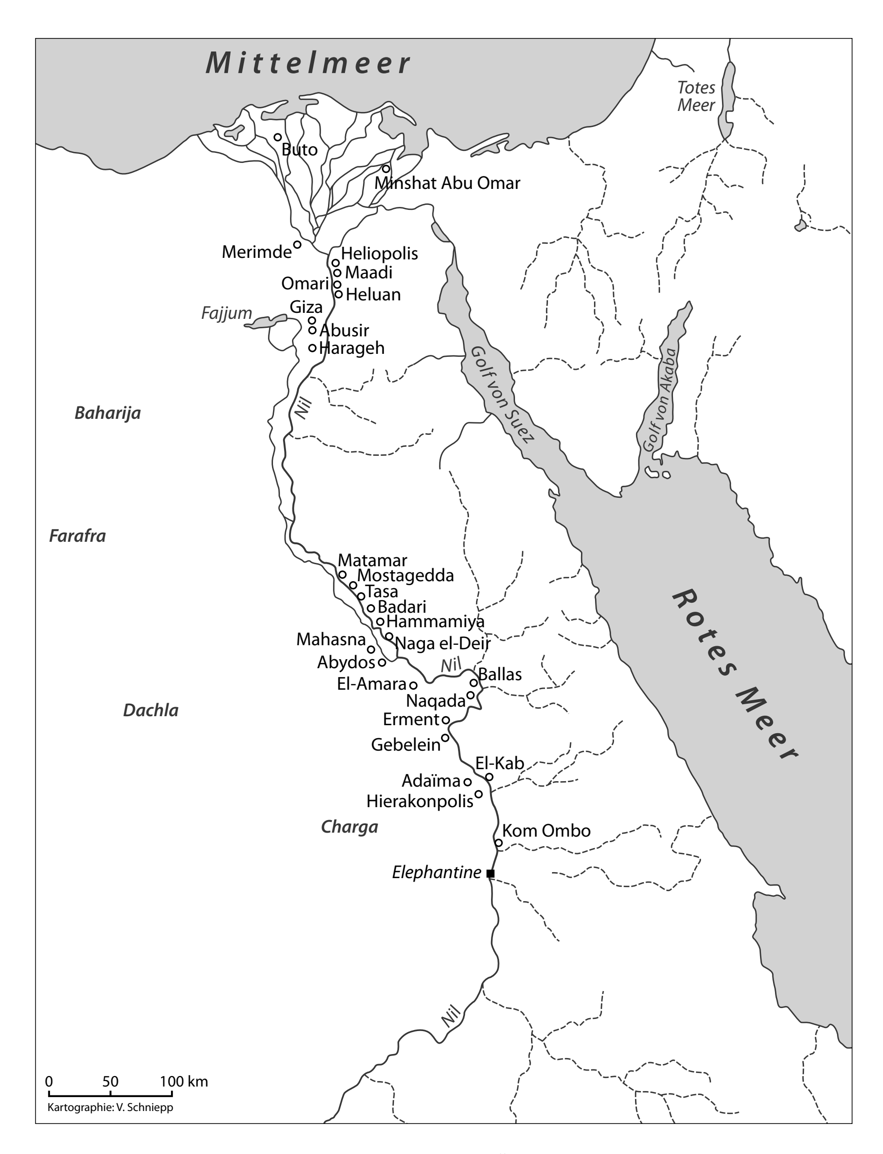
Ägyptische Gottheiten

Nichtägyptische Gottheiten

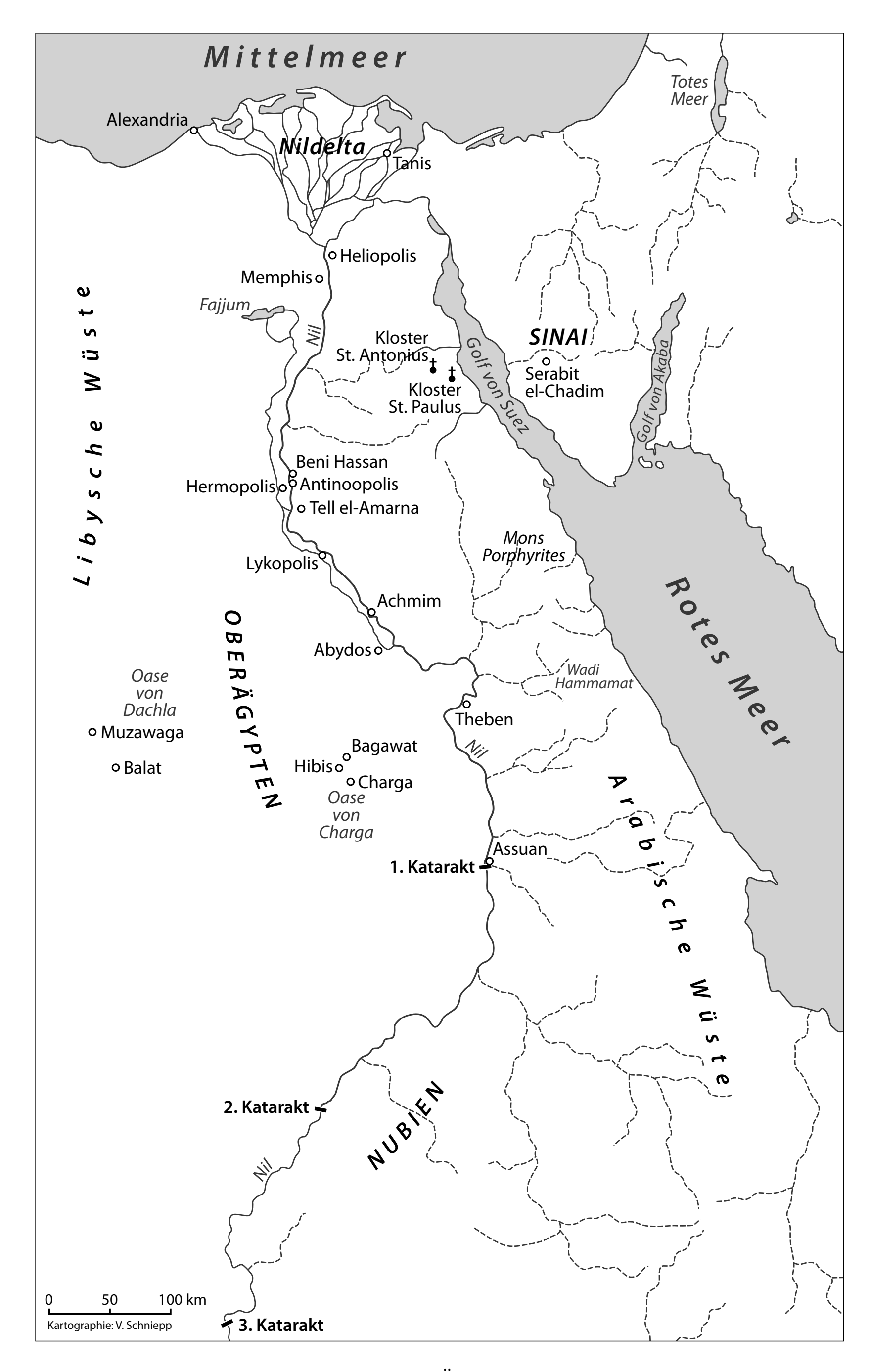
Antikee Personennamen

Neuzeitliche Autoren

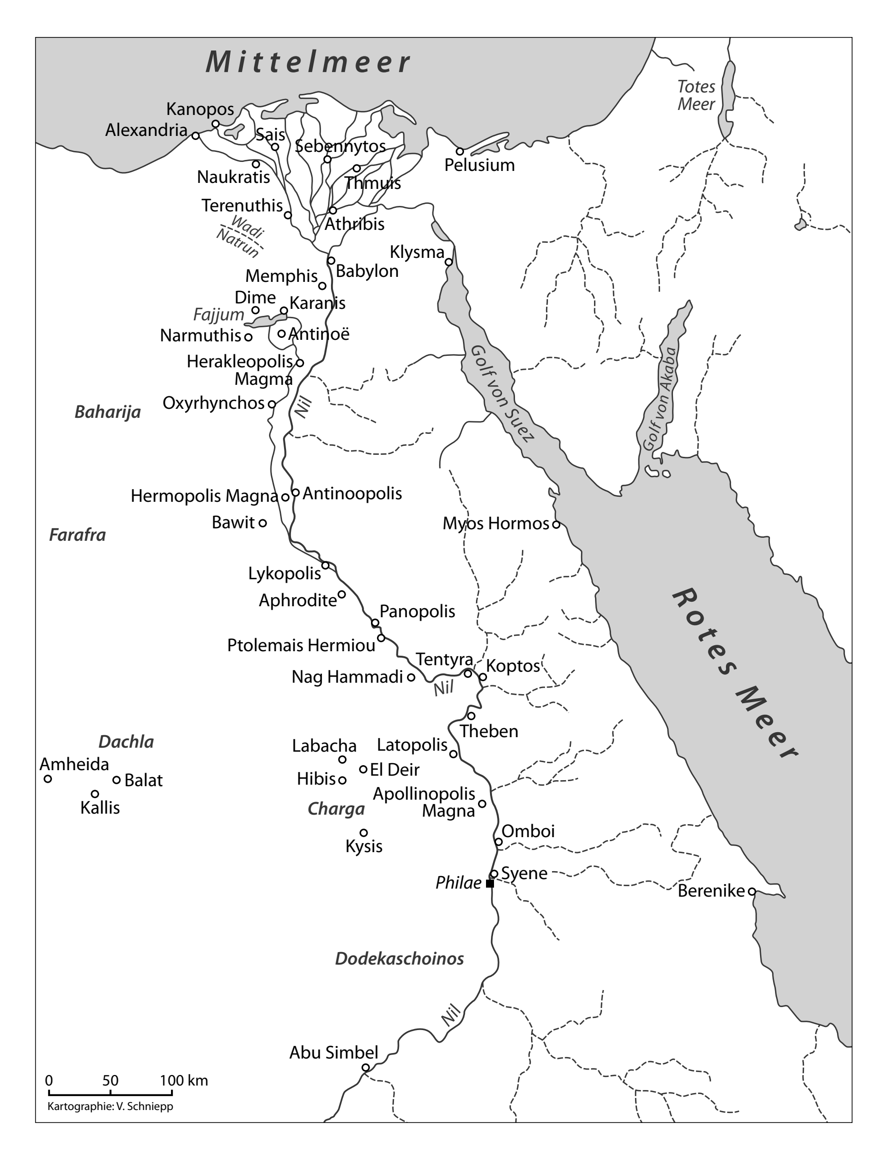
Orte



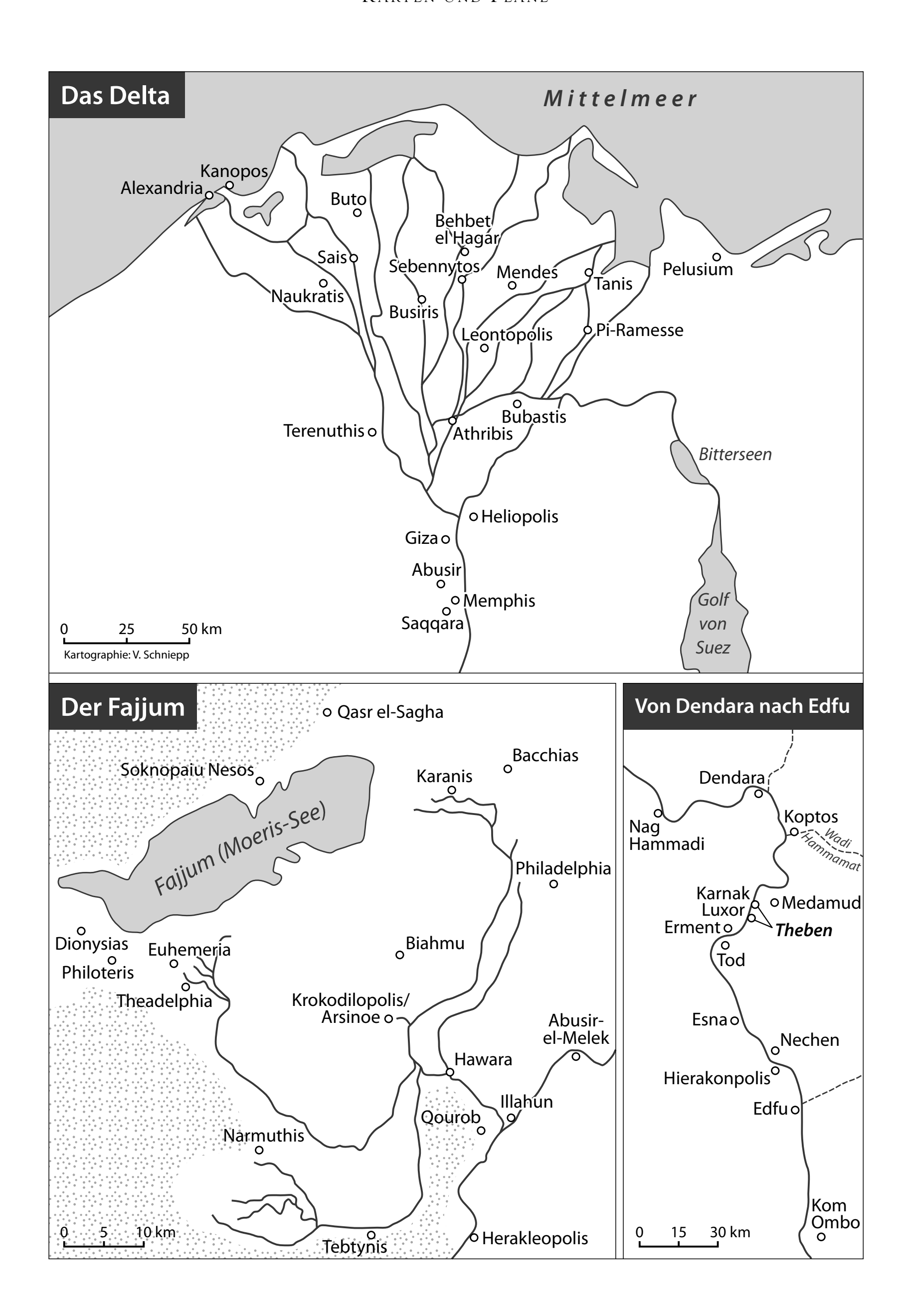
Das prähistorische Ägypten

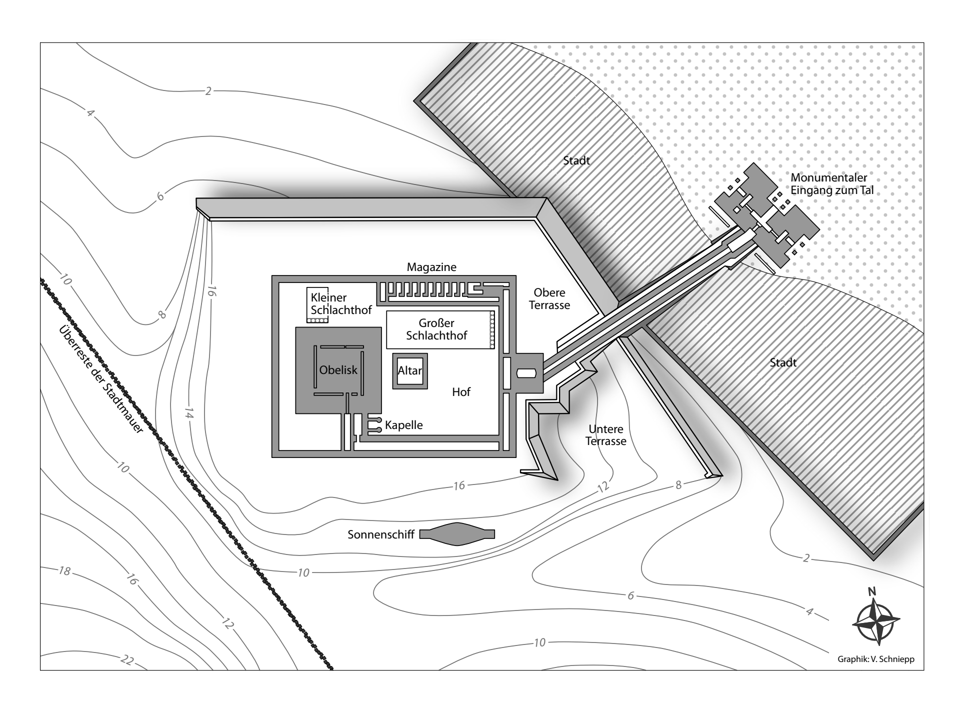


Das alte Ägypten

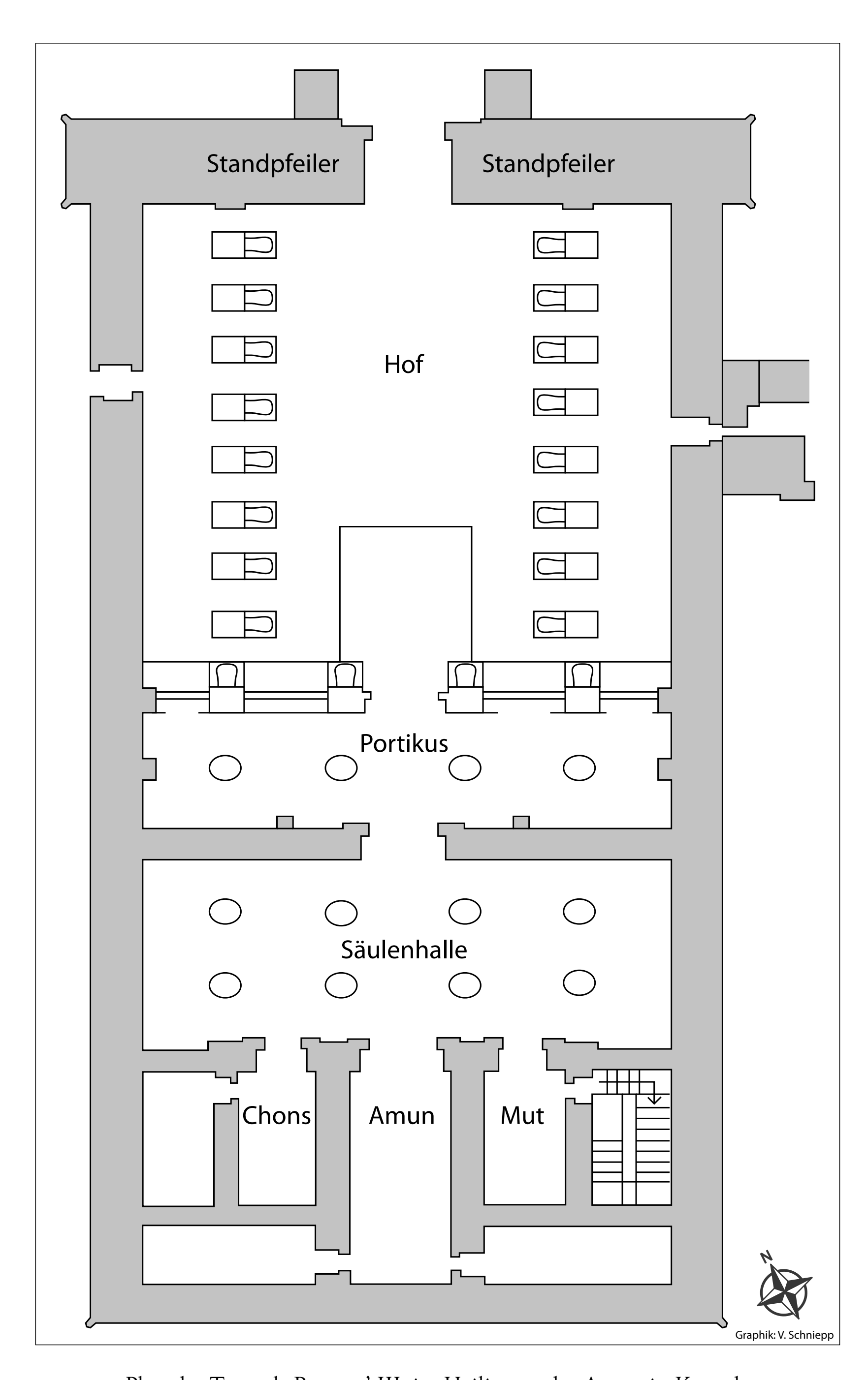


Ägypten in griechisch-römischer Zeit

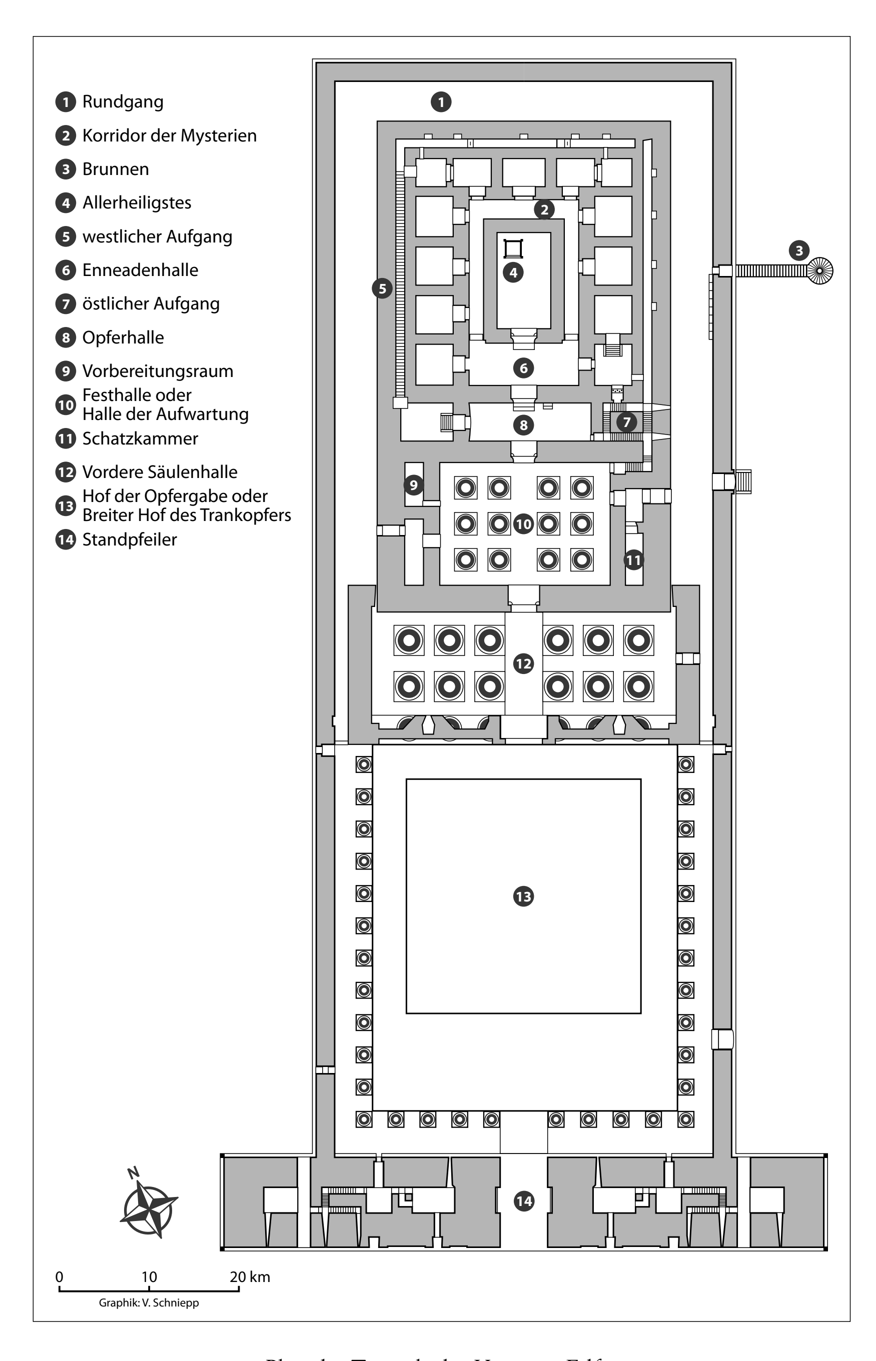

Das Delta
Mittelmeer
Kanopos
Alexandria
Buto
Behbet
el Hagar
Sais
Sebennytos
Mendes
Tanis
Pelusium
Naukratis
Busiris
Leontopolis
Pi-Ramesse
Terenuthis
Bubastis
Athribis
Bitterseen
Heliopolis
Giza
Abusir
Memphis
Saqqara
Golf
von
Suez
0 25 50 km
Kartographie: V. Schniepp
Der Fajjum
Qasr el-Sagha
Bacchias
Soknopaiu Nesos
Karanis
Fajjum (Moeris-See)
Philadelphia
Dionysias
Euhemeria
Biahmu
Philoteris
Theadelphia
Krokodilopolis/
Arsinoe
Abusir-
el-Melek
Hawara
Illahun
Qourob
Narmuthis
Herakleopolis
Tebtynis
0 5 10 km
Von Dendara nach Edfu
Dendara
Nag
Hammadi
Koptos
Wadi
Hammamat
Karnak
Luxor
Medamud
Erment
Theben
Tod
Esna
Nechen
Hierakonpolis
Edfu
Kom
Ombo
0 15 30 km



Plan des Sonnentempels des Niuserre in Abu Gurob



Plan des Tempels Ramses' III. im Heiligtum des Amun in Karnak



Plan des Tempels des Horus in Edfu

Die Religionen der Menschheit

Begründet von Christel Matthias Schröder
Fortgeführt und herausgegeben von Peter Antes, Martin Greschat und Jörg Rüpke

1 **Erscheinungsformen und Wesen der Religion**
von Friedrich Heiler
1961. [2]1979. XVI und 605 Seiten

2 **Die Religionen in vorgeschichtlicher Zeit**
von Ina Wunn
2005. X und 498 Seiten

3 **Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis**
von Ivar Paulson, Åke Hultkrantz, Karl Jettmar
1962. XI und 425 Seiten

4.1 **Die Religionen des Hindukusch**
von Karl Jettmar mit Beiträgen von Schuyler Jones, Max Klimburg
1975. 525 Seiten

4.2 **Die Religionen des Himalaya**
von Bernhard Kölver, Alexander W. Macdonald u. a.

4.3 **Die vorislamischen Religionen Mittelasiens**
von Karl Jettmar, Ellen Kattner, Boris A. Litvinskij, Markus Mode, Jakob Taube
2003. 348 Seiten

4.4 **Die Religionen des Kaukasus**
von Georges Charachidzé

5.1 **Die Religionen Indonesiens**
von Waldemar Stöhr, Piet Zoetmulder
1965. VIII und 354 Seiten

5.2 **Die Religionen der Südsee und Australiens**
von Hans Nevermann, Ernest A. Worms, Helmut Petri
1968. VII und 329 Seiten

7 **Die Religionen des alten Amerika**
von Walter Krickeberg, Hermann Trimborn, Werner Müller, Otto Zerries
1961. XII und 397 Seiten

8 **Die Religionen des Alten Ägypten**
von Christiane Zivie-Coche, Françoise Dunand
2013. 768 Seiten

9 **Religionsgeschichte Mesopotamiens**

10.1 **Die Religionen des alten Kleinasien**

11 **Die Religionen Indiens**
I. Veda und älterer Hinduismus
von Jan Gonda
1960. [2]1978. XVI und 409 Seiten

15 **Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche**
von Walter Burkert
1977. [2]2011. 544 Seiten

16,1 **Die nichtrömischen Religionen des alten Italien**

16,2 **Römische Religion**

17 **Die Religionen des Hellenismus in Griechenland und Vorderasien bis zum Ausgang der Antike**

19,1 **Germanische und Baltische Religion**
von Ake V. Ström, Haralds Biezais
1975. 391 Seiten

19,2 **Slawische Religion**

21 **Die Religionen Chinas**
von Werner Eichhorn
1973. 424 Seiten

22,1 **Die Religionen Koreas**
von Frits Vos
1977. 264 Seiten

22,2 **Die Religionen Japans**
von Michael Pye

23 **Die Religionen Südostasiens**
von András Höfer u. a.
1975. 578 Seiten

24,1 **Der Buddhismus I:**
von Heinz Bechert, Johannes Bronkhorst, Jacob Ensink, Jens-Uwe Hartmann, Petra Kieffer-Pülz, Hans-Joachim Klimkeit, Siegfried Lienhard, William Mabbett
2000. 524 Seiten

24,2 **Der Buddhismus II: Theravada und tibetischer Buddhismus von den Anfängen bis zur Gegenwart**

24,3 **Der Buddhismus III: Buddhismus in Ostasien und im Westen**

25,2 **Der Islam II: Politische Entwicklungen und theologische Konzepte**
von W. Montgomery Watt, Michael Marmura
1985. XXI und 502 Seiten

25,3 **Der Islam III: Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit**
von Annemarie Schimmel u. a.
1990. XII und 487 Seiten

26 **Israelitische Religion**
von Helmer Ringgren
1963. ^{2}1982. XII und 346 Seiten

27 **Das Judentum**
von Günter Mayer (Hrsg.)
1994. 526 Seiten

28 **Christentum I: Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende**
von Dieter Zeller (Hrsg.)
2002. X und 474 Seiten

29,1 **Christentum II,1: Die Entfaltung nationaler christlicher Kirchen (4.–5. Jahrhundert)**
von Horst Callies

29,2 **Christentum II,2: Das orientalische Christentum**
von Wolfgang Hage
2007. 548 Seiten

30,1 **Christentum III,1: Europäisches Mittelalter und christliche Kultur (6.–13. Jahrhundert)**
von Raphaela Averkorn

30,2 **Christentum III,2: Orthodoxes Christentum**
von Radu Preda

31 **Christentum IV: Zwischen Mittelalter und Neuzeit (1378-1552)**
von Francis Rapp
2006. VIII und 476 Seiten

32 **Christentum V: Die frühe Neuzeit**

33 **Christentum VI: Die Europäisierung der Welt und das Ende der europäischen Hegemonie**

34 **Christentum VII: Das Christentum seit 1945**

35,1–5 **Neue religiöse Bewegungen**

Sonderprospekt „Die Religionen der Menschheit“ auf Anforderung